G.W.F. HEGEL

ENCICLOPEDIA



de las

ABADA EDITORES

ciencias filosóficas

[1830]

NUEVA EDICIÓN BILINGÜE
DE RAMÓN VALLS PLANA

G. W. F. HEGEL

Enciclopedia de las ciencias filosóficas

(1830)



LECTURAS
Serie **Filosofía**
Director Félix Duque

Calle del Gobernador, 18
28014 Madrid
www.abadaeditores.com

diseño Sabática

producción Guadalupe Gisbert

isbn 978-84-16160-57-0
ibic hpk
depósito legal m-8766-2017

preimpresión Dalubert Allé
impresión COFÁS, artes gráficas

G. W. F. HEGEL

Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio (1830)

edición bilingüe de
RAMÓN VALLS PLANA



PRESENTACIÓN

Ramón Valls Plana

LA ENCICLOPEDIA EN LA VIDA Y OBRA DE HEGEL

La *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, Heidelberg 1817 (2ª edición, Berlín 1827; 3ª edición, *ibid.*, 1830; en adelante *ENC*), es una de las cuatro grandes obras que Hegel publicó en vida, escritas y corregidas de su propia mano. Las otras tres, con su título completo, son:

- *Fenomenología del Espíritu* (en adelante *FEN*). Jena, 1807.
- *Ciencia de la Lógica* (en adelante *LOG*). Nuremberg, 1812-16.
- *Líneas básicas de la Filosofía del Derecho* (en adelante *FDD*). Berlín, 1821 (aunque estaba en las librerías a fines de 1820).

Cada una de estas obras se asocia a una etapa de la evolución de su autor y es comúnmente vista como culminación y expresión de una fase en el desarrollo del pensamiento hegeliano.

Según este modo de ver vulgarizado, la *FEN* sería el fruto del tiempo de maduración que significó para Hegel su paso como docente novel por la Universidad de Jena (1801-1807); con esta obra, Hegel habría ya alcanzado lo que fue, hasta su muerte, el principio sintético y generador de su filosofía (la sustancia-sujeto, el concepto de espíritu)[1], mientras las obras posteriores serían un simple despliegue de ese principio. Es cierto que, como escrito filosófico, la *FEN* describe las distintas configuraciones o modos de ver y hacer por los que sucesivamente pasa la conciencia humana, individual y colectiva, hasta alcan-

1 Sustancia-sujeto es fórmula que compendia las dos corrientes filosóficas modernas que confluyen en el hegelismo, la sustancia spinoziana y la subjetividad kantiano-fichteana. Concepto de espíritu es fórmula que se vale de los términos técnicos que el mismo Hegel considera más apropiados. Véase la N al § 384 y, más abajo, las pp. 13-14 de esta misma Presentación.

zar aquel saber (absoluto, dice el texto de la *FEN*; filosófico-epistémico, interpretamos nosotros) que merece la calificación de verdadero. La descripción del transcurso de las figuras de conciencia se trenza allí con una interpretación estrictamente filosófica de esa historia de la conciencia, interpretación filosófica que descubre y destaca un hilo de necesidad en el despliegue histórico de la conciencia humana. La conciencia se ve llevada de una figura a otra superior en virtud de la experiencia transformadora que sufre cuando intenta ajustarse a la norma que la constituye en cada uno de sus pasos. El conjunto de las figuras resulta ser así, últimamente interpretado, una secuencia necesaria de fenómenos o manifestaciones del espíritu. A la *FEN* bajo esta perspectiva se le concede por lo general un valor meramente introductorio al sistema, aunque no ha faltado quien ha visto ya en ella una cierta exposición de la totalidad del sistema hegeliano[2].

La *LOG*, por su parte, sería el tratado especulativo o metafísico por excelencia en el que Hegel habría conseguido la deducción, anteriormente fracasada en Kant y Fichte, de los conceptos puros (o no empíricos) producidos por la razón; estos conceptos (*Begriffe*), correspondientes a lo que Kant había llamado conceptos de la razón pura, son interpretados por Hegel en su *LOG* como algo no meramente mental ni meramente subjetivo, sino ontológico. Son categorías en el sentido más clásico de la palabra, mientras que para los conceptos en sentido corriente o vulgar (conceptos del entendimiento en Kant), Hegel reserva el nombre de representaciones (*Vorstellungen*). Entiende él que el concepto, como inteligibilidad pura, es estructura esencial, dinámica y permanente de las cosas mismas. La *LOG* sería entonces, según este modo simple de esquematizar, la obra representativa de la estancia de Hegel en Nuremberg (1808-16) y la más filosóficamente pura, si se puede hablar así, de todas las que escribió.

En aquella etapa de su vida, Hegel se había visto temporalmente apartado de la docencia universitaria como consecuencia de la dispersión de la Universidad de Jena que siguió a la batalla librada por Napoleón cerca de la ciudad en 1806. Hegel se había trasladado entonces a Bamberg, donde por un breve tiempo dirigió un periódico local y, a continuación, se instaló (y casó) en Nuremberg. Fue allí donde, además de ejercer como profesor y director del Instituto de Bachillerato, escribió la *LOG*. Esta obra alcanzó mayor notoriedad

2 Rudolf Haym, *Hegel und seine Zeit*, Berlín, 1857, reimpresión en Hildesheim, 1962, pp. 336-337. A lo largo de su vida, Hegel varió su propia visión de la *FEN*. Los textos pueden verse en el apéndice 2 de la 3ª edición de mi comentario a la *FEN*: Ramón Valls, *Del yo al nosotros*, Barcelona, PPU, 1994, pp. 413-421. Cfr. aquí mismo, más abajo, nota 27.

que la *FEN* y le valió como mérito para ser llamado, ahora ya como profesor ordinario o catedrático, a la Universidad de Heidelberg.

Una vez incorporado a esta Universidad, Hegel se encontró ante la necesidad de dotar a sus alumnos de un manual que les sirviera de hilo conductor de las clases. Escribió entonces rápidamente y publicó la primera edición de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*. Esta obra puede verse, por tanto, como el primer fruto del regreso definitivo de Hegel a la enseñanza universitaria. El libro es una exposición global y a la vez abreviada de todo el sistema filosófico; un compendio o manual escolar en el que están muy presentes sus preocupaciones didácticas[3]. La estancia de Hegel en Heidelberg duró dos años escasos (1817-18), porque en seguida aceptó trasladarse a la Universidad de Berlín, donde pronto había de alcanzar la cumbre de su fama (1818-31). En esta última ciudad, capital entonces de la Prusia postnapoleónica, publica su *Filosofía del derecho*, obra que significa la intervención del filósofo en el debate constitucional entre liberales y restauracionistas que tenía lugar entonces en Berlín. En la *FDD*, Hegel expone, en efecto, su pensamiento ético, social y político.

Dicho muy brevemente: dejando aparte la obra fragmentaria que él no publicó, perteneciente a las etapas más juveniles de su vida[4], y prescindiendo también de otros escritos de menor alcance relativo[5], tenemos del propio Hegel una introducción al sistema (*FEN*), el núcleo más duro de éste (*LOG*), el sistema logrado (*ENC*) y la aplicación política (*FDD*). Esta última, según los tópicos más divulgados, vendría a revelar precisamente el carácter conservador en última instancia, e incluso reaccionario, de la gran construcción teórica que conocemos como filosofía hegeliana, la cual frecuentemente se identifica como «la última gran síntesis de Occidente». Un pensamiento vigoroso, inteligente y penetrante como pocos, desde luego, pero que se juzga a la vez como artificioso y alambicado. Es más, se ve condenado al fracaso por causa precisamente

3 Así por ejemplo F. Nicolin, «VI. Pädagogik - Propädeutik - Enzyklopädie», en O. Pöggeler (editor): *Hegel*, Friburgo / Múnich, Alber, 1977, pp. 91-105.

4 Como se sabe, los escritos juveniles de Hegel fueron publicados por Hermann Nohl en 1907 con el título inadecuado de *Hegels theologische Jugendschriften*. Existe reimpresión en Frankfurt a.M., Minerva, 1966. Hay traducción parcial al castellano: J.M. Ripalda (editor), *Escritos de juventud*, México, FCE, 1978 (en adelante *JUV*).

5 Hay que insistir en que el menor alcance de las otras obras de Hegel es meramente relativo. No sólo los escritos publicados y no publicados de la época de Jena, sino otros textos que llegan hasta su misma muerte, como por ejemplo las *Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios* o el escrito *Sobre la ley de reforma del Parlamento británico* (*Wk* 17, 347 ss. y *Wk* 11, 83 ss. respectivamente), no pueden minusvalorarse.

de su desmedida pretensión de darlo todo por racional y de haber pretendido desvelar esa racionalidad objetiva de todo el universo con su propia razón humana.

Esta visión simple, que responde al tópico escolar de **vida y obra** del filósofo, no es del todo falsa. Sin embargo, como suele suceder con esta clase de síntesis, es poco exacta. Ciñéndome a la *ENC*, trataré de mostrar que este libro, más que emblemático de la época de Heidelberg, ha de considerarse como representativo de la estancia de Hegel en Berlín tanto o más que la *FDD*, y mostraré también que la *ENC*, siendo desde luego la única exposición completa del sistema hegeliano que su autor publicó por escrito, no es de ninguna manera **el sistema** acabado y completo que muchos quisieron y quieren ver en ella; es un simple manual abreviado que estuvo siempre en proceso de corrección. En un cierto sentido, puede decirse que la *ENC* no salió nunca del telar[6], a pesar de haberse formulado e impreso por tres veces consecutivas.

* * *

La historia circunstanciada de la *ENC*, desde la concepción del proyecto hasta la publicación en Berlín de la tercera edición, un año antes de la muerte de su autor, la tenemos hoy disponible en los dos informes editoriales escritos por W. Bonsiepen y H.C. Lucas para los volúmenes 19 y 20 de la edición de la Academia[7]. Si pues los planes de publicación de una «Enciclopedia» filosófica hay que remontarlos hasta la época de Jena (1801-1807), como se dice en el primero de estos informes, es útil tomar como punto de partida del proyecto la siempre citada carta de Hegel a Schelling, fechada aún en Frankfurt el 2 de noviembre de 1800[8]. Dice allí Hegel:

6 Así lo ve, por ejemplo, Glockner en su prólogo a la edición de la *ENC* de Heidelberg (Stuttgart, 1927), p. VIII. Escribe allí: «[La *ENC* de 1817] es también importante porque con su ayuda se puede mostrar que los pensamientos del filósofo se encontraron siempre hasta su última época como en un cierto río».

7 G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke* (en adelante *GW*), volúmenes 19 y 20. Las partes de los dos informes editoriales en las que se expone la historia de los orígenes de la *ENC*, escritos ambos por Wolfgang Bonsiepen y Hans-Christian Lucas, ocupan las pp. 454-472 del volumen 19 y las pp. 584-598 del volumen 20. En relación con la misma historia es también recomendable, por su excelente información objetiva, la introducción de F. Nicolin y O. Pöggeler como editores de: G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundriße*, 3ª edic., Hamburgo, Meiner (varias reimpresiones desde 1959).

> «Mi formación científica comenzó por necesidades humanas de carácter secundario; tuve por tanto que ir siendo empujado hacia la ciencia, y el ideal juvenil tuvo que tomar la forma de la reflexión, convirtiéndose en sistema. Ahora, mientras aún me ocupo de ello, me pregunto cómo encontrar la vuelta para intervenir en la vida de los humanos».

El amigo Schelling le abrió inmediatamente este camino de vuelta a «la vida de los humanos», facilitándole la incorporación a la Universidad de Jena, donde debió aún ocuparse de perfeccionar su sistema filosófico. A comienzos de 1801 residía ya en esta ciudad.

1. Antes de Jena. El concepto de espíritu

En la carta citada, Hegel da por sentado que ciencia (filosófica) y sistema son inseparables. La alusión al «sistema» puede referirse con gran probabilidad al *Fragmento de sistema* de septiembre de 1800[9]. En el corto fragmento de este escrito que se ha conservado, Hegel trata de determinar cómo se produce la elevación del ser humano al vértice supremo en el que han de superarse las contraposiciones (*Entgegensetzungen*) que nos desgarran. Pone primero de relieve la impotencia de la «filosofía de la reflexión», es decir, de la filosofía de la Ilustración y principalmente de la kantiana, para alcanzar la cumbre, porque esa filosofía se vuelve sobre el pensamiento, se ensimisma en él y pierde su contenido real, reduciéndose así a pensamiento formal y vacío. Inmediatamente afirma Hegel que lo supremo es el espíritu, y a éste lo caracteriza así:

> «se puede llamar 'espíritu' a la vida infinita en oposición a la multiplicidad abstracta [o separada de la unidad], puesto que espíritu es la concordia viviente de lo múltiple en oposición a lo múltiple en tanto configuración [de unidades aisladas] (que constituye la multiplicidad implicada en el concepto de vida)»[10].

8 El texto completo de la carta puede verse en *JUV* 433. El fragmento que se cita en esta presentación no puede leerse, nos parece, sin evocar a Platón. Dibuja un círculo desde la caverna a las ideas y desde éstas, de regreso, a la caverna (*República* VII, 1-3; 514a - 518b).

9 El texto conservado puede verse entero en *Wk* 1, 419-427; *JUV* 399-405. Se trata de dos pliegos sueltos pertenecientes a un manuscrito que comprendía un total de 49. El último de los pliegos conservados lleva la fecha de 14 de septiembre de 1800.

10 *Wk* 1, 421; *JUV* 401. Modifico ligeramente la traducción.

Este concepto de espíritu será ya para siempre el distintivo preferido por Hegel para su filosofía[11]. En él se condensan los conceptos de vida y amor en los que Hegel se había centrado anteriormente buscando el centro de unificación de los desgarros epocales, y es en este mismo *Fragmento de sistema* donde su autor atribuye carácter religioso a la elevación a ese concepto supremo que ahora se designa ya con el término 'espíritu'. Es en el culto, se dice allí, donde el espíritu se hace real como vínculo de la comunidad, en clara alusión a la doctrina cristiana del Espíritu Santo como alma de la iglesia[12].

Hasta aquí, estas tesis formuladas todavía en Frankfurt, anticipan las que luego podrán leerse en la *FEN* mucho más desarrolladas[13]. Pero en el mismo *Fragmento* aparece también la llamativa afirmación, difícilmente conciliable con la *FEN* y con toda la obra posterior de Hegel, de que la filosofía tiene que cesar con la religión[14]. Parece, por tanto, que en este escrito, aunque sea por un momento, la religión no ocupa el escalón inmediatamente inferior a la filosofía, sino que llega a suplantar a ésta en el lugar supremo del saber. Sin embargo, la interpretación más probable de tal afirmación no es que Hegel, al fin de su estancia en Frankfurt, propugnara el abandono de la filosofía en beneficio de la religión, sino que afirmando la procedencia religiosa de lo que en cualquier caso ha de prevalecer como concepto supremo, niega a la filosofía de la reflexión, es decir, al racionalismo de la Ilustración y a su lenguaje abstracto, separador y fragmentador, la capacidad de comprender este concepto con el que se designa una comunidad viva de individuos vivos. Pone así implícitamente la necesidad de avanzar hacia un lenguaje teorético globalizador, especulativo y conceptual, propio de la razón. Este nuevo lenguaje no parcelador habrá de ser apto para comprender el espíritu. Sólo se logrará mediante la autodestrucción dialéctica de la forma de la representación; una destrucción que afectará también, por supuesto, a las representaciones religiosas, ya que la forma de éstas es inadecuada al elevado contenido que con ellas se quiere expresar. Hegel juzgará haber alcanzado esta meta pocos años después con su teoría de la proposición especulativa[15]. Y aún en la última redacción de la *ENC*

11 «... el concepto más elevado de todos y que pertenece a la época moderna y a su religión», dice en el prólogo al sistema que antepuso a la *FEN* (*Wk* 3, 28; Roces 19; Gómez Ramos 79).

12 «Esta elevación del ser humano, no desde lo finito a lo infinito (pues ésos son sólo productos de la mera reflexión y, en cuanto tales, su separación es absoluta), sino desde la vida finita a la vida infinita es religión» (*Wk* 1, 421; *JUV* 401).

13 *FEN* (*Wk* 3, 521, 572-574; Roces 415, 455-457; Gómez Ramos 815, 891-895).

14 «*Die Philosophie muß eben darum mit der Religion aufhören*» (*Wk* 1, 422-423; *JUV* 402).

15 Prólogo de la *FEN* (*Wk* 3, 59 ss.; Roces 41 ss; Gómez Ramos 125 ss.).

podrá verse, en el pasaje que introduce el *espíritu absoluto* como rúbrica que abarca arte, religión y filosofía, cómo toda esta esfera suprema puede designarse como religión (§ 554).

2. En Jena. Las tesis de habilitación y los proyectos de escribir una exposición compendiada del sistema. La Fenomenología

A su llegada a Jena, por tanto, Hegel se encuentra en posesión de un esbozo de su sistema, el cual descansa ya, como acabamos de ver, sobre el concepto de espíritu. Para incorporarse a la Universidad debe entonces habilitarse como profesor. Presenta por tanto el escrito de habilitación (1801), dedicado a las órbitas de los planetas, en dependencia excesiva de la filosofía de la naturaleza de su amigo Schelling[16], y presenta también entonces un elenco de doce tesis en latín que tienen interés como lejano embrión de la *ENC*[17]. Las tesis recorren muy sucintamente todas las partes de la filosofía, desde la lógica hasta la ética, y constituyen así, en su conjunto, una cierta abreviatura de la totalidad sistemática. Con formulaciones enérgicamente paradójicas y desde la tesis primera[18] de este elenco, Hegel polemiza con la tradición racionalista y con el formalismo en el que aquélla había venido a caer. Dispara ahora directamente contra Kant valiéndose, podríamos decir, de balas kantianas. La «materia del postulado de la razón» que aparece en la tesis 8 no puede ser otra cosa, en lenguaje hegeliano, que el contenido absoluto[19] y, como sea que el kantismo abriga ese contenido en su seno, la filosofía crítica como filosofía de los límites insal-

16 Hegel se retractó de esta incursión en la «física especulativa» congruentemente con su distanciamiento de la filosofía de la naturaleza schellingiana basada en «intuiciones» soñadas, semejanzas y esquemas superficiales. Véanse las líneas finales de la N al § 246 y nuestra ne 516.

17 Véanse estas tesis latinas en *Wk* 2, 523. Hay una traducción muy deficiente al castellano en G.W.F. Hegel, *Esencia de la filosofía y otros escritos*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1980, pp. 159-161. No hay ninguna obra de Hegel que lleve el título de «Esencia de la filosofía». El artículo al que se refiere este título se llama «Esencia de la crítica filosófica».

18 «La contradicción es regla de lo verdadero, la no contradicción de lo falso».

19 «La materia del postulado de la razón que expone la filosofía crítica destruye a esta misma filosofía y es principio de spinozismo». Véanse en la *ENC* los §§ 54 y 55. Según ellos, el punto de enlace de la filosofía hegeliana con la de Kant se sitúa no tanto en la tercera Crítica cuanto en la segunda. Schiller había hecho pie en la obra de arte y la Filosofía de la naturaleza (Schelling?) en la teleología, pero Hegel apela a la «postulada armonía de la naturaleza o necesidad con el fin de la libertad». Y al fin de la *ENC*, en los dos primeros párrafos de la N al § 552, Hegel muestra otra vez su vínculo con «el postulado» de la razón práctica kantiana.

vables contiene el germen de su autodestrucción, mal que le pese. Ha sido, pues, el mismo Kant quien ha puesto la bomba de relojería en el kantismo. Y Hegel, dando entonces un paso más, se atreve a afirmar que el kantismo es (¡horror!) spinozismo larvado; afirmación muy dura en aquel momento en el que Kant todavía vivía y cuando los ecos de la polémica envenenada en torno a Spinoza no se habían extinguido. Pero es más: como esta tesis 8 implícitamente enseña, de quien Hegel había aprendido a colocarse en el punto de vista absoluto era Spinoza. Como dirá años más tarde:

> «ser spinozista es el punto de partida esencial de toda filosofía». [Y allí mismo, a renglón seguido:] «Cuando se comienza a filosofar, el alma tiene que empezar bañándose en este éter de la sustancia única»[20].

Del tesario de Jena subrayemos también la tesis 6, porque en ella Hegel sostiene ya que la filosofía se ocupa solamente de ideas (cfr. *ENC* § 18 y *FDD* § 1)[21]. Y la idea, por su parte, se define aún allí como síntesis de finito e infinito, con una fórmula demasiado dependiente tal vez del lenguaje kantiano y fichteano, un modo de hablar que se abandonará más tarde como inadecuado para expresar el fondo lógico-conceptual del espíritu como totalidad concreta y viva de individuos vivos. En cualquier caso, puede ya sostenerse desde estas tesis que la idea, en tanto complejidad o síntesis, incluye contradicción, y que la verdad de cada cosa particular reside en su inserción en el todo. Las fórmulas tan conocidas de la *FEN*, «lo verdadero es el todo» y «la sustancia es también sujeto», están ya ciertamente prefiguradas en estas tesis primerizas[22].

De momento, sin embargo, a su llegada a Jena, Hegel no parece disponer de ningún desarrollo satisfactorio de ese núcleo de su filosofía. Por una parte, según los anuncios de sus primeras clases hasta el verano de 1805, el profesor novel se propone explicar el conjunto del sistema. El objeto de esas primeras

20 *FIL*, *Wk* 20, 165; WR III, 285.

21 «La idea es síntesis de infinito y finito, y toda la filosofía consiste en ideas». También hay que evocar aquí el *Primer programa de sistema del idealismo alemán*, documento enigmático y sugerente como pocos para entender los orígenes de la filosofía idealista. Se conserva solamente la última hoja, escrita de puño y letra de Hegel, aunque el autor del escrito es dudoso (¿Hegel?, ¿Schelling?, ¿Hölderlin?). En este «programa» se lee que «esta ética [en la que habrá de consistir la metafísica después de Kant] no será otra cosa que un sistema completo de todas las ideas o, lo que es lo mismo, de todos los postulados prácticos». Véase Chr. Jamme y H. Schneider (editores), *Mythologie del Vernunft*, Frankfurt, Suhrkamp, 1984. Véase en *JUV* 219-220.

22 Prólogo de la *FEN* (*Wk* 3, 22-24; Roces 15-16; Gómez Ramos 71-73).

lecciones se describe allí, en efecto, como *universa philosophia, philosophiae speculativae systema, philosophiae systema universum* o *tota philosophiae scientia*. Un sistema, por cierto, que ya desde entonces se nos presenta articulado con arreglo a las tres partes que encontraremos luego en la *ENC*: (1) Lógica (y metafísica)[23], (2) Filosofía de la naturaleza y (3) Filosofía del espíritu. Por otra parte, aparecen también en aquellos anuncios palabras tales como *delineatio* (que puede corresponder al alemán *Grundriß*), *compendium* y *Encyclopedia*; términos que, referidos a la totalidad sistemática, sólo pueden aludir a una exposición completa y abreviada a la vez[24]. Parece, por tanto, que desde 1803 a 1805, Hegel se propone ofrecer en clase una visión a grandes rasgos del conjunto de su filosofía, al mismo tiempo que anuncia la inminente publicación de un compendio con el mismo contenido que el curso oral. El compendio se anuncia primero para el verano de 1803 y después para 1805. Pero en Jena, un compendio tal no llegó a publicarse, aunque según los autores de los informes editoriales de *ENC B* y *ENC C*, la realización posterior de aquel proyecto será precisamente la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio* del año 1817 (*ENC A*). Desde el primer momento, por tanto, y tal como se dice al comienzo del prólogo a su primera edición, dos características en algún sentido opuestas definirán esta obra: completud y brevedad.

Mientras tanto, Hegel redacta distintos proyectos de sistema que quedarán en buena parte incompletos y que él, desde luego, no publicó[25]. En ellos aparecen muchos de los conceptos y desarrollos que se podrán ver más tarde en la *LOG* y en la *ENC*, pero el orden de colocación de tales elementos y el hilo de la argumentación que los enhebra difieren aún considerablemente del orden que adoptarán luego en las dos obras que Hegel entregará a la imprenta bastantes años después. Tal vez en función de esos borradores de sistema, y en función también del cambio que introdujo Hegel en sus lecciones, las cuales se

23 Lógica y Metafísica no forman aún, en este momento, unidad estricta. En los esbozos de sistema de esta época, la transición entre las dos disciplinas se sitúa en la teoría del silogismo con la que acababa tradicionalmente la Lógica formal. Este lugar del silogismo es el mismo que le asignaba la tesis 2 de habilitación: «El silogismo es el principio del idealismo» (*Wk* 2, 533).

24 Esta clase de cursos dedicados a la totalidad sistemática en cuanto tal la repetirá Hegel muchos años después cuando llegue a Berlín (invierno de 1818-19) y más tarde otra vez (invierno de 1826-27), inmediatamente después de la publicación de *ENC B*.

25 Son los llamados *Jenaer Systementwürfe*, que ocupan tres volúmenes de la edición de la Academia y tres volúmenes también de la *Philosophische Bibliotek* de la editorial Meiner (Hamburgo, 1986, 1982 y 1987). Del tercer volumen hay traducción castellana por J.M. Ripalda: G.W.F. Hegel, *Filosofía real*, México, FCE, 1984.

dedicaron desde el invierno de 1805-06 a una sola parte del sistema y no más al sistema entero, Hegel se encontró entonces con que el material disponible le había crecido tanto por los papeles que ya no podía verterlo en un compendio. La totalidad no le cabía en un solo libro y, al anunciar las lecciones del invierno de 1805-06, cambia significativamente su propósito. Quiere ahora, en efecto, publicar un volumen que deberá comprender no ya todo el sistema, sino solamente su primera parte. Ésta consistirá en una lógica y metafísica a la que precederá una *phaenomenologia mentis*[26]. Surge así la primera noticia sobre lo que será muy pronto la *FEN*.

Sin embargo, esta *phaenomenologia praemissa* (esto es, antepuesta) cobra también un mayor volumen cuando de hecho se redacta. Lo que primeramente se había concebido como un mero preliminar, se convierte a su vez en un libro independiente, hasta el punto de que, en el momento de ser publicada, la *FEN* suplanta a la lógica y metafísica en la denominación de «primera parte del sistema». Esta obra, sin embargo, pierde pronto este lugar y, cuando Hegel se propondrá revisarla para una segunda edición, lo hará constar expresamente[27]. Resulta así, por tanto, que desde finales de 1805 en Jena, y desde luego más tarde en Nuremberg mientras escribirá la *LOG*, el proyecto de publicar una visión compendiada del sistema ha cedido el paso a la redacción y publicación del sistema *in extenso*. Éste, sin embargo, como veremos más adelante, tampoco llegará a completarse, y Hegel no irá más allá de la *LOG*[28] como primera parte de él.

3. Nuremberg. Lógica y Protoenciclopedia

El trabajo de escribir la *Ciencia de la Lógica*, ahora ya como primera parte del sistema y como tratado filosófico con todos los requisitos argumentales exigibles,

26 Véase la introducción del editor (J. Hoffmeister) de la *FEN* en la *Philosophische Bibliotek* (Hamburgo, Meiner, 1952), pp. XXX ss.

27 Segunda edición que no se realizó. El propósito, sin embargo, de que la *FEN* no llevara el título de «Primera parte del sistema» nos consta por una nota añadida el año 1831 al prefacio de la primera edición de la *LOG* (*Wk* 1, 18; Mondolfo 30). Sobre los cambios del punto de vista de Hegel acerca del lugar que debía ocupar la *FEN* en el conjunto de su obra, véase el apéndice 2 añadido a la 3ª edición de mi comentario a la *FEN*: R. Valls, *Del yo al nosotros*, Barcelona, PPU, 1994, pp. 413-421.

28 Aunque el final de la nota de Hegel, citada en mi nota de esta Presentación, sugiere también que los largos desarrollos de la Filosofía de la naturaleza y de la Filosofía del espíritu que ha incorporado la *ENC* desde su segunda edición equivalen suficientemente a las partes del sistema completo y extenso que debían seguir a la publicación de la *LOG*.

es sin duda el esfuerzo de mayor enjundia que Hegel lleva a cabo en Nuremberg (1808-1816), después del corto tiempo pasado en Bamberg como redactor de un periódico local (1807-1808).

La *LOG* se dividió en tres libros que fueron publicados por separado (Ser, 1812; Esencia, 1813; Concepto, 1816) y constituye la parte más pura y dura del sistema. Su prefacio, fechado en 1812, es triunfante. Rezuma la satisfacción de Hegel por haber conseguido expresar, después de un largo trabajo, «los pensamientos puros, o sea, el espíritu que piensa su propia esencia», y ello no mediante un método extrínseco a la materia tratada, sino con arreglo al «automovimiento» de estos mismos pensamientos, movimiento que es la «vida espiritual» que los anima intrínsecamente, de modo que la deducción de las categorías intentada por Kant (y no conseguida, según Hegel) se convierte ahora en auténtica generación. Esta vida propia de los pensamientos es precisamente el medio por el que «se constituye la ciencia y de lo cual es ella exposición»[29].

Hegel, mientras tanto, había obtenido un puesto de enseñante de filosofía en el Instituto de Bachillerato del que también fue director, y el trabajo docente que allí lleva a cabo es lo que hace reaparecer en Nuremberg aquel proyecto de compendio o «Enciclopedia» que en Jena se había visto desplazado. Tanto el nombre de «Enciclopedia» como el carácter sintético de la exposición se lo brinda ahora a Hegel la normativa legal vigente en aquella época en los Institutos de Bachillerato de Baviera[30], con la circunstancia empero de que

29 *Wk* 5, 17; Mondolfo 30; Duque 186.

30 Hay que señalar, sin embargo, las sorprendentes coincidencias de la *ENC* de Hegel con uno de los proyectos que Leibniz dejó sin realizar, coincidencias no solamente en el nombre, sino sobre todo en la concepción misma de lo que debía ser una enciclopedia filosófica. Véase L. Couturat, *La logique de Leibniz d'après des documents inédits*, reproducción de la edición de 1901 en la editorial Georg Olms, Hildesheim, 1985. Ya en la página XII, Couturat destaca que el «gran proyecto de enciclopedia demostrativa» ocupó toda la vida de Leibniz, y luego, en las pp. 570-571 (nota XII), se incluye una reflexión de Leibniz (probablemente del año 1680) sobre la necesidad de perfeccionar y corregir la *Enciclopedia* de Alstedt, aparecida el 1620. Según Couturat, el proyecto de Leibniz pasó por diversas fases y tomó diversas formas, pudiéndose distinguir (p. 174) una enciclopedia «grande» o atlas universal de todos los conocimientos humanos, una enciclopedia «media», que sería la propiamente dicha, sistemática, demostrativa y analítica, acompañada de índices sinópticos, y una enciclopedia «pequeña», manual, *memento* o prontuario. Lo constante del proyecto leibniziano sería la intención de redactar la obra según un «orden deductivo como la geometría» (p. 152), incluir en ella, por supuesto, «las ciencias racionales o deductivas», sin excluir empero las ciencias experimentales, ni tampoco las técnicas (pp. 154-156) y, en cualquier caso, con la finalidad de poner remedio a la multitud y confusión de los conocimientos adquiridos.

la exposición enciclopédica debía hacerse, como estaba mandado, a los estudiantes de Bachillerato en el último curso, después de haberles enseñado ya, con mayor detalle, las materias que componen la filosofía entera. El curso enciclopédico cumplía, pues, en el Bachillerato una función recapituladora[31]. Hegel trabaja en ello y, con el texto que prepara para los bachilleres, viene a disponer de una versión muy compendiada del sistema[32]. De ella se valdrá para

31 En la normativa se lee: «El punto de vista principal que siempre debe mantenerse ante los ojos es que, en esta parte de los estudios de Bachillerato, la tarea esencial consiste en conducir a los estudiantes al pensamiento especulativo y llevarlos, por tanto, mediante la ejercitación graduada, hasta aquel punto en que deberán estar maduros para el estudio sistemático de la filosofía con el que empieza la enseñanza universitaria». La parte que se refiere a la Enciclopedia dice: «4. Finalmente, en la **clase superior** del Instituto se expondrán conjuntamente en una *Enciclopedia filosófica* los objetos del pensamiento especulativo que fueron tratados antes por separado» (*Wk* 4, 598-599). Tanto la documentación incluida en este volumen de las obras de Hegel como las cartas allí mismo transcritas son de gran interés para conocer la génesis de la *ENC*. De todos modos, conviene no perder de vista que la llamada *Propedéutica* de Nuremberg no es una obra, sino un conjunto de cursos de introducción general a la filosofía (entre los que se incluye el curso resumen que lleva el nombre de Enciclopedia) preparados mientras se ocupaba también de la redacción de la *LOG*. Según Maurice de Gandillac, traductor de la *Propedéutica* al francés, citado por Eduardo Vásquez en la presentación de su traducción castellana (Caracas, Equinoccio, 1979), «Hegel veía en esos cursos, más allá de su uso para enseñanza en el Gimnasio, los materiales básicos de toda su obra futura». Interesa señalar el orden no sistemático, sino claramente didáctico, de estos cursos: el primero presupone la clase de religión y tematiza filosóficamente la moral, el derecho y la religión misma. En el segundo curso propone la lógica como estudio de las categorías; éstas comprenden una ontología o lógica del ser y las «determinaciones de la reflexión» o de la esencia. Sigue una psicología, que arranca con la fenomenología o estudio de la conciencia y finalmente, para la clase superior, propone una Enciclopedia que vale como *Übersicht* o visión panorámica de la conexión sistemática de la totalidad filosófica más los conceptos fundamentales de las ciencias particulares.
Lo que más llama la atención en la *Propedéutica* de Nuremberg en su conjunto es el tratamiento que reciben las partes ético-morales de la filosofía. Se establece allí una conexión directa de la «autoconciencia universal» con el derecho (§ 23 o 24 de las explicaciones a la introducción; *Wk* 4, 230-231; Vásquez 30-31), cosa que en la *FDD* de Berlín queda por lo menos oscurecida. La moralidad sufre un desplazamiento significativo. Mientras en el texto para el primer curso de 1810 (quizá 1809) la moral se sitúa detrás de la doctrina del derecho (incluyendo éste al estado), según el orden seguido por Kant en la *Metafísica de las costumbres*, en el último curso enciclopédico la moral se encuentra ya colocada entre derecho y estado, según el orden que será definitivo desde la *ENC* de Heidelberg. Lo que más tarde se llamará «Espíritu objetivo» se llama en Nuremberg «Espíritu real» y comprende tan sólo pueblo, constitución e historia, sin rastro de la doctrina posterior sobre la «sociedad civil». La moralidad, a pesar de los antecedentes kantianos, no es nunca meramente formal, como lo prueba la presencia dentro de ella de la familia y, en general, de la doctrina de los deberes (éticos).

32 *Wk* 4, 9-69. Hay traducción castellana por Eduardo Vásquez contenida en: G.W.F. Hegel, *Propedéutica filosófica*, Caracas, Universidad Simón Bolívar, 1980. La introducción general y

escribir con toda rapidez la *Enciclopedia* de 1817, ahora ya manual universitario, en el momento de incorporarse a la Universidad de Heidelberg[33].

De manera explícita, Nicolin[34] considera la *ENC* como «fruto del largo trabajo didáctico en cada una de las disciplinas de la filosofía y de la enseñanza de su interdependencia» en el Instituto de bachillerato de Nuremberg. Como puede verse en la introducción de esta enciclopedia para bachilleres[35], Hegel explica allí de manera bien sencilla qué es lo que ha de entenderse por «enciclopedia» y qué por «ciencia». A este respecto, es de interés el modo como se relaciona, en este texto, la experiencia o empiría con el concepto racional, modo bien lejano, por cierto, del apriorismo que se suele atribuir a Hegel. Lo que sí que, con toda energía, Hegel exige para el conocimiento racional es el nexo de necesidad o enlace deductivo y determinante desde la universalidad a las particularidades, vínculo que venga a superar los enlaces meramente fácticos de la empiría y su mera subsunción en el concepto representativo. La comparación de esta introducción con la que luego figurará en la *ENC* permite ver aquella primera como esbozo de las redacciones posteriores. Y desde Nuremberg, la introducción, en todas las versiones de la *ENC* hegeliana, contendrá siempre unas indicaciones sencillas, aunque no superficiales, sobre lo que es propiamente «ciencia filosófica», noción que Hegel obtiene comparando la forma propia de la filosofía (el concepto) con otras formas de conocimiento más o menos afines (siempre, a lo sumo, representativas). El § 12 de Nuremberg, perteneciente ya a la introducción específica a la lógica, prefigura muy de cerca el conjunto formado por los §§ 79-82 de la *ENC*. En él se ve cómo Hegel incluye ya el «momento» dialéctivo o negativo como constitutivo de todos los planos del conocimiento a partir del peldaño inferior en el que sitúa la representación. Es la negatividad interior a ésta lo que la impulsa, desde ella misma

---

la introducción a la Lógica de esta primerísima *Enciclopedia* elemental ofrecen especial interés por la concisión y claridad didáctica de sus formulaciones, las cuales facilitan mucho la visión de conjunto, siempre pretendida por Hegel.

33 Hegel recibió la invitación de la Universidad de Heidelberg en agosto de 1816. Un mes más tarde escribe en una carta a Tjaden: «Un cargo docente en una Universidad es la situación que he deseado recuperar desde hace tiempo. Un puesto de esta clase es la condición casi inevitable, de acuerdo con nuestras costumbres, para proporcionar ancha entrada y propagación a una filosofía, ofrece también la única manera de comunicación viva cara a cara, y ésta por su parte influye de manera enteramente distinta sobre la forma escrita que la mera representación [del escrito en la mente del autor]...» (*Wk* 4, 603).

34 «Pädagogik - Propädeutik - Enzyklopädie», p. 101 en Otto Pöggeler (editor), *Hegel, Einführung in seine Philosophie*, Friburgo / Múnich, Alber, 1977.

35 *Wk* 4, 9-11. Hay traducción castellana. Véase nota 32.

y por sí misma, a su propia superación. La negatividad inmanente destruye primero los límites formales de la representación y conduce luego el contenido, vehiculado hasta entonces por la forma de la representación, hasta lo positivo de la especulación o contemplación teorética pura. En los §§ 13 y 14 de esta primerísima Enciclopedia de Nuremberg (o *Ur-Enzyklopädie*) debe verse la polémica permanente de Hegel contra el formalismo del racionalismo ilustrado, el cual, según él, contamina desde luego a Kant y alcanza incluso a Fichte. A la superación de ese formalismo se orienta muy fundamentalmente toda la *LOG* de Nuremberg con el fin de dejar bien sentado de una vez por todas (?) que el concepto puro es esencia intrínseca de las cosas reales en sí mismas.

4. Heidelberg. Enciclopedia, 1.ª edición

La enseñanza a los bachilleres no satisfacía a Hegel, y la *LOG* vino a facilitarle la salida en tanto le proporcionó una fama que no le había conseguido la *FEN*. Como fruto de la *LOG*, le llega la invitación para trasladarse a la Universidad de Heidelberg. Hegel la acoge gustoso y, según nos informan Bonsiepen y Lucas[36]:

> «imparte ya lecciones sobre la 'Enciclopedia de las ciencias filosóficas' durante su primer semestre de docencia, es decir, en el semestre de invierno 1816/17. En el siguiente semestre (verano de 1817), los alumnos pudieron ya disponer de la primera edición de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*».

Se había cumplido, por tanto, el viejo proyecto de Jena, temporalmente desplazado por la redacción y publicación de la *LOG*. Franz Rosenkranz, primer biógrafo de Hegel, escribe:

> «Esta primera edición de la *ENC* contiene aún por entero el aliento creador de la primera producción. Las ediciones posteriores se hicieron más completas en el detalle de cada punto y más especialmente en las notas polémicas y defensivas; sin embargo, para tener el sistema de Hegel en su totalidad concentrada tal como surgió con toda la fuerza de la primera aparición, habrá que volver siempre a esta primera edición y por ello se deberá también imprimir de nuevo»[37].

36 *GW* 19, 455.
37 K. Rosenkranz, *G.W.F. Hegels Leben*, Berlín, 1844, pp. 305-306. Hay reproducción fotomecánica de esta primera biografía (Darmstadt, 1969). Rosenkranz, en esta vida de Hegel, y en su obra posterior titulada *Apologie Hegels gegen Dr. R. Haym* (Berlín, 1858), de la que también hay

En efecto, hay que conceder a Rosenkranz el acierto de su apreciación. El «aliento creador» o, si se quiere, la inspiración, reside desde luego en la *ENC* de 1817. El mismo biógrafo, cuando escribe acerca de la edición de 1827, registra «una cierta discrepancia entre la primera y la segunda concepción»[38] que, sin entrar ahora a discutir su alcance, sí puede decirse que, en el plano más inmediato, se percibe en seguida como pérdida de aquella inspiración original. Los textos de 1827 y 1830 estarán más trabajados, ganarán seguramente en precisión técnica, pero al mismo tiempo se volverán más farragosos. Sin embargo, a pesar del elogio y deseos de Rosenkranz, la primera edición de la *ENC* se perdió de vista durante un largo tiempo y no fue reproducida hasta el año 1927 en la llamada «edición del Jubileo» a cargo de Hermann Glockner. Hoy se dispone de ella reimpresa y, quizá a causa de esa mayor frescura del texto, ha sido recientemente traducida al italiano y al francés[39]. En la presente edición de la versión última de 1830 incluimos, como suele hacerse, el prólogo de 1817.

En cualquier caso, prescindiendo de comparaciones entre sus tres ediciones, la *ENC* de Heidelberg es ya el sistema. En este punto se produce un acuerdo entre los biógrafos de Hegel, aunque no interpreten igualmente el modo de esta presencia del sistema en la *ENC*. Rudolf Haym, por ejemplo, segundo biógrafo fuertemente crítico con su personaje y opuesto por tanto a Rosenkranz, biógrafo hagiográfico, escribe[40]:

---

reproducción fotomecánica (Hildesheim, 1977), hace un elogio muy decidido de la figura de Hegel y de su filosofía. Pone de relieve la profundidad de la interpretación del cristianismo que el hegelismo comporta. Sin embargo, no por esa opinión suya se puede adscribir a Rosenkranz a la «derecha hegeliana» formada por discípulos más directos de Hegel. Fueron éstos los que cuidaron de la edición *post mortem* de las obras de Hegel y acentuaron mucho más el carácter religioso, e incluso ortodoxo-luterano, de la filosofía de Hegel, al mismo tiempo que limaban los aspectos más liberales de su doctrina política. Rosenkranz, por su parte, publicó también la *ENC* el año 1845 (véase ref. en la p. 36) y más tarde el libro *Erläuterungen zu Hegel's Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Berlín, 1870.

38 *Ibid.*, pp. 405-409.

39 Al italiano, por un equipo de traductores coordinado por F. Chiereghin: Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio, Heidelberg 1817*, Trento, Verifiche, 1987. Al francés, por Bernard Bourgeois incorporada a: G.W.F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques. I. La science de la Logique*, París, Vrin, 1986, y *III. Philosophie de l'Esprit*, París, Vrin, 1988. Se trata de una edición en tres volúmenes de la que han aparecido el primero y el tercero. Falta por tanto por publicar el que ha de contener la Filosofía de la naturaleza. Como sea que en esta edición francesa el reparto en tres volúmenes afecta a los dos textos principales (1817 y 1827-1830), de momento no se dispone tampoco en ella del texto completo de Heidelberg, 1817.

40 R. Haym, *Hegel und seine Zeit*, Berlín, 1857, pp. 336-337. Existe reproducción fotomecánica impresa en Hildesheim, 1962. La biografía de Hegel por R. Haym es radicalmente opuesta a

«La Enciclopedia, como la *FEN* y la *LOG*, es todavía en otro sentido exposición del sistema entero. Es la única exposición completa real que Hegel ha dado de su filosofía».

Esta observación es perspicaz en tanto contempla el mismo sistema en tres versiones de forma aparentemente muy distinta, pero Haym no parece comprender muy bien la necesidad de diferenciar las tres claves de transcripción del mismo todo. Las claves fenomenológica, lógica y real no son simple adorno de un mismo contenido. Son formas por las que este contenido idéntico ha de pasar. Por su parte, Rosenzweig, ya en nuestro siglo, escribe:

«El sistema de la *ENC* de 1817, el primero publicado, fue ya el definitivo, en la medida en que [el sistema] fue llevado a cabo por aquella primera versión»[41].

Juicio acertado, creemos, en la medida en que Hegel no alteró el modo general dialéctico-especulativo de ordenar la totalidad, pero que deja en suspenso el análisis y valoración de las diferencias particulares que las ediciones posteriores incorporan.

---

la de Rosenkranz en lo que ésta tiene de apologética. Haym ataca a Hegel principalmente por el flanco político. Los argumentos que todavía hoy se repiten contra Hegel y su filosofía tienen allí una formulación privilegiada, aunque quien los repite no sepa su procedencia. La polémica de Haym recoge argumentos que, cuando él escribe, circulaban ya entre la llamada izquierda hegeliana. En efecto, la revista de Ruge (*Deutsch-französische Jahrbücher*) empezó a publicarse el 1838 y en los años 40 habían aparecido en ella, entre otros, los primeros artículos de Marx. Haym ataca directamente el carácter reaccionario que había ido tomando la política prusiana en aquellos años posteriores a la invasión napoleónica y polemiza contra la escuela hegeliana por el soporte que ésta significaba para la política restauracionista de la monarquía absoluta. Con este fin, Haym (bastante resistente al concepto, por otra parte) pone de relieve los aspectos de la filosofía hegeliana que permiten desde luego su utilización en clave reaccionaria, cosa que sólo es posible en la medida en que se desgajan del todo y se altera así su sentido de manera sustancial. Haym no se percata, por tanto, de que una utilización en sentido contrario sería y es también posible e igualmente falseadora. De hecho, en España se produjo en aquellos mismos años una interpretación que vio en Hegel a un jacobino. Corrió a cargo de un grupo procedente de la disolución de las Cortes de Cádiz que estuvo activo en la Facultad de Derecho de Sevilla en torno a 1850. Tales interpretaciones son siempre unilaterales y descansan en el prurito de afiliar a Hegel a algún partido. De todas maneras, también se debe decir que Haym anticipa, en un cierto sentido, valoraciones históricamente posteriores de Dilthey, en la medida en que él simpatiza con los componentes más ilustrados, revolucionarios y laicistas del primer Hegel, aunque denuncia en el Hegel último una acomodación al estado prusiano que, según esta biografía, acabó por traicionar los ideales juveniles que Hegel había abrigado.

41 F. Rosenzweig, *Hegel und der Staat*, Múnich / Berlín, 1920, p. 97. Hay reimpr. en Aalen, 1962.

Todavía, antes de abandonar Heidelberg, Hegel publicó (1817) una recensión del tercer volumen de las obras completas de Jacobi que había aparecido el año anterior[42]. En esta recensión, Hegel adopta una actitud favorable hacia este autor, muy distinta de la que había adoptado en 1802 (*Glauben und Wissen*)[43] y 1807 (*FEN*). La valoración, ahora más positiva, de la tesis de Jacobi sobre el conocimiento inmediato de Dios (véase el último párrafo del prólogo de Hegel a la primera edición de la *ENC*) repercutirá muy pronto en las lecciones de Hegel en Berlín y determinará una modificación muy importante en el «Concepto previo de la lógica» cuando éste se redacte de nuevo para la edición de 1827 (§§ 19-78).

5. Berlín. La Enciclopedia como cañamazo de las lecciones orales

La estancia de Hegel en Heidelberg duró apenas dos años. El 28 de octubre de 1818 pronunciaba, ya en Berlín, la famosa lección inaugural de su profesorado en aquella Universidad fundada por Humboldt pocos años antes. La Universidad berlinesa era ya institución puntera y modélica para toda Alemania, y su fama empezaba a extenderse por toda Europa. En este discurso[44], después de una primera parte en la que Hegel encarece la necesidad de cultivar la filosofía y canta la buena oportunidad que allí se le ofrece para este fin, pasa inmediatamente a impartir la primera clase de un curso que dedicará entero a la *ENC*. Ésta se presenta en aquella lección como exposición global y abreviada del sistema y viene a asumir así un cierto carácter de obertura de la enorme actividad docente que llenará la última época de la vida de Hegel. Aunque sobre la *ENC* en su conjunto Hegel sólo volverá a dictar clases en el invierno de 1826-27, justo en el momento de aparecer la segunda edición del libro, la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* presidirá de hecho todas las lecciones de Berlín como cañamazo de ellas. Y, puesto que fue en esta ciudad además donde la *ENC* conoció sus dos últimas ediciones, esta obra puede considerarse como **libro de Berlín** tanto o más que como obra significativa de la época de Heidelberg. La *ENC* no perdió nunca, y en Berlín se confirmó, su índole de ordenación global de las distintas materias filosóficas; unas materias que Hegel explanaba en las clases

42 El texto de la recensión de Hegel se publicó en los *Heidelbergische Jahrbücher der Literatur* y se puede leer en *Wk* 4, 429-461.

43 *Creer y saber*. Véase la conclusión de este opúsculo en *Wk* 2, 430-433.

44 *Wk* 10, 399-417.

y que recibían su verdad y sentido del compendio que las enhebra. Recordemos, sin embargo, que el compendio en uso en Berlín, durante los primeros años de los catorce que vivió y enseñó allí, fue aún la *ENC* de Heidelberg, cosa que complica extraordinariamente la cuestión sobre los añadidos o *Zusätze* que los discípulos redactaron a partir de los apuntes de clase y después incluyeron en la edición póstuma. Hasta 1827, en efecto, Hegel sólo podía referirse en clase a la *ENC* de Heidelberg, pero los añadidos se adhirieron abusivamente al texto bien distinto de 1830. Sobre las clases de Hegel en Berlín, volveremos más adelante. Sigamos ahora la historia del libro.

6. Enciclopedia, 2.ª edición. Nuevo papel de Jacobi, repercusión de la Filosofía del Derecho y supresión del triple silogismo final

Como escriben Lucas y Bonsiepen[45]:

> «Las primeras señales de un proyecto de reelaboración de la Enciclopedia pueden tomarse de una carta a Duboc del 30.7.1822 en la que Hegel se muestra insatisfecho con la redacción de 1817: 'He asumido como profesión mía contribuir a la elevación de la filosofía a ciencia, y mis trabajos hasta este momento, aunque sean en parte imperfectos y en parte incompletos, sólo han tenido este fin. Una visión de conjunto he procurado ofrecerla en mi Enciclopedia, la cual sin embargo necesita mucho de una reelaboración'».

Resumamos ahora de este mismo informe editorial: en otoño de 1825 la primera edición estaba agotada y, durante el invierno inmediato, Hegel está ya trabajando en la preparación de la segunda. Como siempre, el trabajo se le alarga más de lo previsto, pero en mayo de 1827 tiene listo el manuscrito. Baste decir que la extensión del libro resulta casi doblada para empezar a sospechar que, habiendo sido tan importante el trabajo de corrección, resulta extremadamente difícil valorar el alcance de las modificaciones introducidas. La magnitud de éstas provoca en Hegel un claro descontento porque, ahora más que antes, la amplitud concedida a los detalles dificulta aquella mirada sinóptica sobre la totalidad del sistema que nunca dejó de ser uno de los fines primordiales del libro.

A propósito de la segunda edición escribe Rosenkranz:

45 *GW* 19, 456.

«En 1827, Hegel debió preparar una segunda edición, a la que siguió una tercera en 1830. Las segundas ediciones son igualmente agradables a autores y editores. Se consideran como la mejor prueba del valor de un libro. Para el gran público, son de hecho la mejor crítica [...], pero la necesidad de modernizarlas da lugar fácilmente a una cierta discrepancia entre la primera y la segunda concepción...».

Opinión que confirma la necesidad de estudiar con parsimonia las diferencias. Por lo que se refiere a ellas en concreto, diremos aquí muy sucintamente que se pueden cifrar en tres grandes grupos: (1) La nueva redacción del «Concepto previo de la Lógica» en el interior de la *ENC*, incluyendo en él como tercera actitud del pensamiento ante la objetividad la posición de Jacobi sobre el conocimiento inmediato de Dios[46]; Hegel aproxima ahora esta doctrina al cartesianismo y la asume como parcialmente aceptable, siempre que su tesis básica (el inmediatismo en la captación de lo absoluto) no se cierre al desarrollo de las mediaciones que toda inmediatez esconde. (2) La nueva redacción, ciertamente extensa, de la filosofía de la naturaleza y de la filosofía del espíritu subjetivo. (3) La supresión al final del libro de los tres silogismos que aparecían en la edición de Heidelberg y la inclusión (¿en lugar de los silogismos suprimidos?), a modo de colofón, del texto de la *Metafísica* de Aristóteles XII, 7.

El primero de estos cambios le resultó muy laborioso y, como hemos dicho, era muy probablemente el fruto de la nueva estima que le merecía ahora Jacobi, según consta ya en la recensión de 1817. Además, antes de la muerte de este autor, ocurrida el año 1819, había tenido lugar un amigable encuentro de ambos filósofos. No sería extraño, pues, que el nuevo papel asumido por la tesis jacobiana del conocimiento inmediato de Dios se asociara, como causa o como efecto, a un cierto tinte general que cobra el nuevo texto y que viene a destacar la conexión entre filosofía y religión de una manera ciertamente distinta de como esta relación había sido tratada en la *ENC* de Heidelberg[47]. Esta

46 Como ya hemos dicho más arriba (p. 25) a propósito de la estancia de Hegel en Heidelberg, Hegel había publicado en 1817 una amplia recensión crítica del tercer volumen de las obras de Jacobi (Cfr. *Wk* 4, 429 y ss.) en la que muestra un mayor aprecio de este autor que el que había mostrado en *Glauben und Wissen* (1802) y en la *FEN*. Jacobi murió en 1819 (VA).

47 De la comparación entre la redacción del § 5 de la *ENC* de Heidelberg con el § 1 de la *ENC* de Berlín resulta que en ambos lugares se establece la relación entre el objeto de la religión y el de la filosofía, pero mientras en la redacción de 1817 Hegel declara explícitamente la ineptitud de la forma representativa propia de la religión para expresar adecuadamente la verdad, y establece que la razón y la libertad son el objeto de la filosofía, en la redacción de 1827

nueva coloración del texto favoreció indudablemente el sesgo que más adelante tomó la llamada derecha hegeliana y fue también aprovechada por Haym para interpretar que la ida de Hegel a Berlín significó la traición de los ideales más laicos de su juventud para dar paso a una cierta acomodación a los tiempos de la restauración.

El segundo capítulo de grandes cambios, además de determinar en muy buena parte el crecimiento material del libro, significó que el nuevo texto de la *ENC* podía considerarse como una cierta realización del proyecto de continuar después de la *LOG* la prevista escritura *in extenso* de las dos partes restantes del sistema. Así lo dio a entender Hegel, poco antes de morir, en una nota que añadió a la 2ª edición de la *LOG*[48]. Este asunto, sin embargo, no es del todo claro, porque si esta nota se interpreta demasiado literalmente, se impone entonces decir que en la *ENC* de 1827 y 1830 refluye el proyecto de escribir el sistema con todo detalle. Pero entonces sería también verdad que la *ENC* habría perdido el carácter de compendio, cosa que Hegel está lejos de pensar. Cierto que su longitud dificulta más, piensa él, la mirada de conjunto, pero sigue siendo «**mi** Enciclopedia» en singular, o sea, el mismo libro. También los prólogos de Berlín insisten en el carácter manual del libro y su título mantiene siempre la expresión *im Grundrisse* (en compendio). Consideraciones éstas que no borran la impresión, a pesar de todo, de que la *ENC* en sus dos versiones berlinesas ha venido a cobrar un cierto carácter híbrido, a mitad de camino entre compendio y tratado.

La Filosofía de la naturaleza y especialmente la Filosofía del espíritu subjetivo experimentan considerables ampliaciones. Por lo que se refiere a la Filosofía del espíritu objetivo (filosofía social y política), en el § 487 N de las *ENC* de 1827 y 1830, Hegel se dispensa a sí mismo de ofrecer una redacción más detallada «ya que esta parte de la filosofía –dice allí– la he desarrollado en mis *Líneas básicas del Derecho* (Berlín 1821); por esta razón –continúa Hegel– puedo aquí expresarme más brevemente que en las demás partes». Sin embargo, a pesar de este propósito de mayor brevedad, introduce en los parágrafos siguientes de la *ENC* un cambio muy visible. Aparece ahora en esta obra la divi-

---

y 1830 desaparecen los aspectos más críticos respecto de la religión y simplemente se afirma la identidad del objeto de ambas disciplinas, objeto que es «la verdad en el sentido más elevado».

48 «En el lugar del proyecto de una segunda parte, mencionado después, que debía contener el conjunto de las otras ciencias reales de la filosofía, he dado a la luz desde entonces la 'Enciclopedia de las ciencias filosóficas' que el año pasado alcanzó su tercera edición» (*Wk* 5, 18; Mondolfo 30).

sión tripartita de la eticidad en familia, sociedad civil y estado tal como había sido organizada esta materia en la *FDD*. La sociedad civil, como titular principal de los derechos de la particularidad, cobra también en la *ENC*, a partir de 1827, el importante puesto que le había ya concedido la *FDD* en 1821. Este último libro, por tanto, a la zaga de las lecciones orales, había modificado la distribución de esta materia en la *ENC* de Heidelberg, y el cambio que ahora se introducía en la *ENC B* debe verse como una simple transferencia de la mutación ya cuajada en la *FDD*. En efecto, mientras la *ENC A* estaba aún disponible en las librerías, podía considerarse suficiente como guión general de las clases sobre materias distintas de la teoría política, pero la versión de la eticidad que ofrecía aquella *ENC A* no le resultaba satisfactoria a Hegel desde las primeras lecciones de Berlín, máxime en un ambiente saturado de debate constitucional. Las clases sobre «Derecho natural y ciencia política» ocuparon siempre un puesto muy relevante en la docencia de Hegel. Desde el momento de su llegada a Berlín, ya a lo largo del primer semestre, impartió un curso sobre esta materia junto con el curso sobre la *ENC* en general. Hoy sabemos además[49] que Hegel había emprendido desde muy pronto la reforma de esta parte de su sistema. Era lógico que esos cambios pasaran primero desde las clases a la *FDD* del año 1820 y después a la *ENC* de 1827.

Por lo que se refiere a los variaciones observables al final de la *ENC* hay que decir en primer término que resultan más difíciles de explicar. En cualquier caso es claro que el § 574, con el que acaba el texto de 1827, es una nueva redacción del § 474 de 1817, al cual seguían allí todavía tres más (475-477). En

49 Lo sabemos gracias a la publicación por parte de Ilting y otros de varios documentos sobre los cursos de *Derecho natural y ciencia política*, a partir de 1817/18, todavía en Heidelberg:

Curso 1817-18: *Die Philosophie des Rechts. Die Mitschriften Wannemann (Heidelberg 1817/18 und Homeyer (Berlin 1818/19)*, editados por K.H. Ilting, Stuttgart, 1983.

Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft. Heidelberg 1817/18 mit Nachträgen aus der Vorlesung 1818/19. Nachgeschrieben von P. Wannemann, editados por C. Becker, W. Bonsiepen y otros colaboradores del Hegel-Archiv con una introducción de O. Pöggeler, Hamburgo, 1983.

Curso 1818/19: *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818/31*, edición de K.H. Ilting, Stuttgart, 1973-74, vol. I (El manuscrito de Homeyer del curso de 1818/19 se encuentra también en el libro citado en primer lugar).

Curso 1819/20: *Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift*, editado por D. Henrich, Frankfurt a.M., 1983.

Curso 1822/23: *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-31*, editadas por K.H. Ilting, Stuttgart 1973-74, vol. III.

Curso 1824/25: *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-31*, editadas por K.H. Ilting, Stuttgart, 1973-74, vol. IV.

éstos se presentaba la totalidad del sistema en forma de triple silogismo. Ahora bien, las dos redacciones de este parágrafo (474 primeramente y 574 después), a pesar de sus diferencias, destacan ya la circularidad del sistema completo en tanto que en ambos se expresa con claridad que la filosofía, en la cima del espíritu absoluto, regresa a lo lógico. Habiéndose, pues, cerrado el círculo total, este parágrafo es de suyo el último. Los tres silogismos serían entonces, caso de incluirse, una explicitación de ese regreso, el cual no sería un punto absolutamente final sino una cierta incorporación al proceso eterno de la vida divina.

Sobre el significado de la inclusión del texto de Aristóteles como colofón de la *ENC* no diremos nada aquí, porque es cuestión muy discutible. Sólo apuntaremos la posibilidad de que con esta cita se insinúe la identidad de las auténticas filosofías con la filosofía sin más. En este punto final se contemplaría ahora, en el lugar sistemático que le corresponde, aquella identidad que, de manera muy escolar, se había anticipado en los §§ 13 y 14 de la introducción.

7. Enciclopedia, 3.ª edición. Reinclusión del triple silogismo final

A fines del verano de 1829 la 2ª edición se había agotado. Era por tanto necesaria una 3ª. Hegel creyó entonces poder revisar y corregir el texto rápidamente, porque no abrigaba la intención de introducir grandes cambios. Quería que estuviera impresa para mayo de 1830, fecha en que debía empezar las lecciones del semestre de verano, pero este deseo no se cumplió. El libro no estuvo en las librerías hasta octubre del mismo año. De los cambios introducidos en 1830 destaquemos solamente la reinserción de los tres silogismos finales con una redacción más elaborada de la que habían conocido en Heidelberg. También nos parece digna de ser destacada, como lo hacen Bonsiepen y Lucas en el informe ya citado, la modificación de las transiciones o «bisagras» del discurso principal. Son siempre importantes porque en ellas se decide la necesidad lógica que articula la unidad orgánica del sistema. Pues bien, Hegel, al preparar la 3ª edición, realiza una sustitución sistemática de los términos genéricos «determinar» y «determinidad» por palabras más específicas. Estas correcciones parecen indicar que el autor de la *ENC* siente ahora la necesidad de expresar en cada paso de su discurso la clase específica de determinación a la que se refiere el texto y hacerlo así más concreto.

8. Las Lecciones y los «añadidos» de los discípulos

De la historia que acabamos de exponer resulta claro el papel de la *ENC* como sostén y cañamazo de las lecciones. Este papel lo conservó la *ENC* a lo largo de toda la época de Berlín a pesar de la publicación de la *FDD* el año 1820. La *FDD* apela continuamente para su comprensión a la *LOG*, y de ésta los alumnos de Berlín no tenían otra versión que la presente en la *ENC*. Pero ahora no podemos demorar más la exposición de un asunto de relieve, ya insinuado más arriba, en relación con el libro que estamos presentando. En efecto, habiéndose generalmente atribuido la mayor importancia a las clases de Hegel en Berlín, porque en ellas se producía la explanación en vivo de lo que la *ENC* (y la *FDD*) condensaban excesivamente, decidieron los discípulos, después de la muerte del maestro en 1831, la publicación de las *Lecciones* hegelianas y, además, la colocación, dentro de la nueva edición de la *ENC* y la *FDD* que ellos prepararon, de una serie de añadidos o apéndices (*Zusätze*) que debían transmitir a la posteridad la completud del sistema en todo su esplendor.

Resultó así que en la edición de las obras de Hegel que apareció inmediatamente después de su muerte, conocida precisamente como «edición de los discípulos», se encuentran cuatro obras de Hegel que éste nunca escribió. Son las conocidas como:

Lecciones sobre Filosofía de la historia universal (en adelante *HIS*).
Lecciones sobre Estética.
Lecciones sobre Filosofía de la Religión (en adelante *REL*).
Lecciones sobre Historia de la Filosofía (en adelante *FIL*).

Se trata, en los cuatro casos, de textos propiamente creados por los editores mediante la refundición de apuntes de clase de distintos alumnos y años, absorbiendo además dentro del texto resultante algunas de las minutas que el propio Hegel había usado para dar sus lecciones. Como sea que los documentos que sirvieron de base para tales refundiciones se han perdido en buena parte, resulta hoy por hoy imposible diferenciar con precisión en las *Lecciones* y en los *Añadidos*, tal como fueron de hecho publicados, lo que es verdaderamente atribuible a Hegel y lo que aportaron otras manos y mentes. Hay cosas que pueden deberse, claro es, a la defectuosa audición o mala transcripción del alumno, pero hay otras que pueden ser fruto de una interpretación personal de los editores. Hay noticias de que en algunos casos se impuso al redactor un criterio que no era el suyo. Pero esto no es todavía lo más grave. El vicio principal de las *Lecciones* y los *Añadidos*, tal como las edita-

ron los discípulos, reside en la unificación artificiosa e interpretativa de documentos pertenecientes a cursos pronunciados en diferentes tiempos. Hoy sabemos que Hegel no se repetía. Cada vez que impartía una parte de su filosofía reelaboraba la materia en función de nuevas lecturas y acontecimientos, de modo que él nunca dio su sistema por definitivamente escrito, pero los discípulos llevaron a cabo un trabajo compilador que creaba una totalidad compacta y atemporal, enteramente acabada y definitiva. Lo sabemos hoy, porque actualmente está en curso de publicación la documentación disponible sobre aquella actividad docente de Hegel en Berlín[50]. De esa documentación resulta inmediatamente claro que el pensamiento de Hegel jamás fue esa construcción acabada, sino que siempre fue sencillamente una obra en proceso. Una obra que reclama un mayor estudio, especialmente de los documentos de su última época, si es que se quiere seguir hablando de Hegel, aunque sea mal. Y por lo que se refiere más directamente a la *ENC*, hay que decir con toda claridad que los «añadidos» constituyen un abuso de los discípulos mayor que el cometido con las *Lecciones*. Quisieron enriquecer el texto más que completarlo[51]. Se construyó así lo que se llamó a veces *Gran Enciclopedia*, la cual debe ser considerada obra semiapócrifa.

Con esta operación, los discípulos buscaban convertir un manual en un tratado. Querían que la *ENC* fuese **el** sistema acabado y el baluarte de la escuela que ellos mismos pretendían formar. Limaron expresiones de los manuscritos que podían ser vistas como demasiado radicales, tanto en lo religioso como en lo político, etc. Pero en definitiva, lo que hoy nos queda de todo ese barullo es que el libro escrito de verdad por Hegel no quiso ser jamás otra cosa que una exposición compendiada y a grandes rasgos del sistema: un plano o boceto (*Grundriß*) que se rehacía continuamente, más que una construcción hecha y derecha. Así lo prueba el hecho de que Hegel siempre hablara de **mi** *ENC* en singular, como ya hemos visto más arriba, descartando con esta expresión que se tratara de tres (o dos) libros distintos. Y se impone igualmente la conclusión de que este único libro estuvo siempre sometido a un proceso de revisión que

50 El público de habla castellana dispone de una excelente traducción de R. Ferrara de la edición actual de las *Lecciones sobre Filosofía de la religión*, Madrid, Alianza Editorial, 1984, 3 vols. En ella puede observarse el modo actual de editar las *Lecciones*, transmitiendo los manuscritos disponibles según su orden cronológico. La publicación de los manuscritos de las *Vorlesungen* hoy disponibles prosigue actualmente.

51 Véase p.e. *Wk* 7 para la *FDD*; *Wk* 8, 9 y 10 para la *ENC*. La traducción castellana de la *FDD* por J. L. Vermal (Barcelona, EDHASA, 1988) incluye también los *Zusätze* que él traduce como «agregados».

sólo la muerte interrumpió. Hegel corregía el libro no sólo cuando preparaba una nueva edición, sino semestre a semestre y día a día, al hilo de sus clases. Para facilitarse esta tarea, pedía al editor que le suministrara varios ejemplares impresos en «papel de escribir», para seguir enmendando el libro, y con él a sí mismo. De ahí se desprende, por tanto, que un estudio cabal de la filosofía hegeliana no se puede dispensar, a la larga, de la comparación de las tres ediciones. Si hoy presentamos la tercera (sin los añadidos, claro)[52] al público de lengua castellana, ello se debe no sólo a que se trata de la última redacción del libro, sino porque fue ésta la versión que se publicó y conoció a lo largo de los siglos XIX y XX hasta nuestros días[53] y es, por tanto, el texto que más influyó, positiva o negativamente, en la historia del pensamiento posterior.

52 En principio, la voluntad de los discípulos de publicar «lo que Hegel había dicho en clase» estaba plenamente justificada, dado que el propio Hegel había repetido en todas las ediciones de la *ENC* y en la *FDD* que esos libros debían completarse con las explicaciones del profesor. Después de la muerte del maestro, además, resultaba claro que la mayor parte de su actividad filosófica en Berlín se había ejercido en las clases. Hoy piensan algunos, incluso, que sobre las cuestiones más candentes de religión y política Hegel se expresaba con más libertad en las clases que en los libros. Pero es bien claro que la publicación de las lecciones y los «añadidos» no podía hacerse como se hizo. Dejando esto bien sentado, hay que decir también que «añadidos» y «lecciones» tuvieron gran influencia, son textos más claros y didácticos que los libros escritos por Hegel, se leen con facilidad y no pueden ser enteramente falsos. Por ello su lectura no puede considerarse superflua: pueden ofrecer buenas pistas de interpretación, aunque ésta no pueda argumentarse desde el «añadido», sino que debe confirmarse en los textos ciertamente auténticos.

53 Otra razón para justificar nuestra opción es la necesidad de poner en las manos de nuestros estudiosos una traducción fiable de la *ENC*. Se reimprime todavía en México (editorial Porrúa, 1971 y 1980 por lo menos) la «versión española de E. Ovejero y Maury revisada» (Madrid, Suárez 1917-1918), la cual también apareció en La Habana el año 1968. Se trata de un texto en buena medida ilegible y que induce a error desde el § 1. Es claro, por otra parte, que la traducción de Ovejero y Maury no se hizo desde el alemán, sino desde la italiana de Croce, venerable pero superada también en Italia. En ambas faltan los tres prólogos, y en distintos lugares se aprecian errores que proceden de una mala intelección del italiano. Véase un ejemplo, poco relevante de suyo pero significativo, en nuestra ne 480.

Más rocambolesco es aún el caso de las traducciones de Antonio M. Fabié (Madrid, Durán, 1872) y de Antonio Zozaya (Madrid, Sociedad General Española de Librería, 1892-93), que también se reimprimen y provocan grandes desorientaciones de los estudiantes. Los alumnos creen tener en las manos la *LOG* de Hegel porque así lo leen en el título del libro, pero en realidad tienen solamente la primera parte de la *ENC*. Para mayor confusión, en alguna de estas reimpresiones se encuentra reproducido el fragmento titulado *Del concepto en general* tomado del comienzo del tercer libro de la *LOG*, el cual se imprime allí sin ninguna explicación.

Y donde el fraude intelectual alcanza extremos insospechados es en la llamada *Filosofía del Espíritu* (trad. de E. Barrioberro y Herrán, Madrid, Jorro, 1907) y que hemos visto repro-

9. Conclusión

Puede decirse, por tanto, que la *ENC* es la única exposición completa del sistema de la filosofía hegeliana tal como su autor lo ofreció al público[54]. En su primera edición era ciertamente un compendio. En la segunda y tercera, el compendio se hizo demasiado largo, pero no llegó a perder ese carácter. Y como sea que, cuando se habla de Hegel, nadie puede olvidar que es precisamente en el sistema como exposición completa donde su autor pretende que reside la verdad[55], y nunca en las tesis sueltas por muy literalmente que se reproduzcan, resulta que ninguna interpretación o valoración total o parcial de la filosofía hegeliana puede dispensarse de acudir a la *ENC*. Estamos ante un libro escolar, desde luego, y en cierta medida escolástico por las fórmulas lacónicas con que se escribe su texto principal, es decir, el cuerpo de los parágrafos, pero su brevedad, por desgracia, no facilita la comprensión.

Creemos que para no abandonar al lector en la espesura de la *ENC* se requiere otro libro, digamos de acompañamiento, para aliviarle las inevitables idas y venidas por el laberinto. Mientras lo preparamos, podrán servir para empezar las abundantes notas finales que incluimos en esta edición.

---

ducida en una edición argentina (Buenos Aires, Claridad, 1942). Aparte de alterar la numeración de los parágrafos y de crear algunos por su cuenta, la traducción resulta altamente imaginativa y pintoresca. Ignoramos su fuente.

54 Como ya se ha dicho en la nota 40, Rudolf Haym, en cuya vida de Hegel se contienen prácticamente todas las objeciones que después se han repetido contra Hegel, principalmente la de su servilismo respecto del estado prusiano, escribe que si bien la *FEN* y la *LOG* pueden considerarse de alguna manera exposición del sistema entero, la *ENC* sin embargo «es la única exposición efectivamente global que Hegel ha dado de su filosofía» (Haym, *Hegel und seine Zeit*, Berlín, 1857, pp. 336-337).

55 «Lo verdadero es el todo» había ya escrito Hegel en la *FEN* (*Wk* 3, 24; Roces 16; Gómez Ramos 75) donde también se lee (*Wk* 3,28; tr. cast. 18; 79) que «el saber sólo es efectivamente real y sólo puede exponerse como ciencia o como **sistema**». En la *ENC*, desde su mismo comienzo, se dice (§ 14) que «la ciencia de él [del absoluto] es esencialmente **sistema** porque lo verdadero en tanto que **concreto** solamente es desarrollándose en sí mismo y asumiéndose y manteniéndose en unidad, es decir, como **totalidad**; y en la nota al mismo parágrafo se lee que «un filosofar sin **sistema** no puede ser científico» (Los resaltados son del mismo Hegel).

EDICIONES Y TRADUCCIONES DE LA ENCICLOPEDIA

Ediciones en alemán

1. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*.- Zum Gebrauch seiner Vorlesungen von D. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Professor der Philosophie an der Universität zu Heidelberg. Heidelberg, in August Oswald's Universitätsbuchhandlung, 1817.- La citamos como *ENC A*.

   Reimpresión con un prólogo de Hermann Glockner dentro de la edición llamada «del Jubileo», Heidelberg, 1927.

   Nueva reimpresión, también con el prólogo de Glockner, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1988.

2. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*.- Zum Gebrauch seiner Vorlesungen von Dr. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, ordentl. Professor der Philosophie an der Universität zu Berlin. Zweite Ausgabe. Heidelberg, Druk und Verlag von August Oßwald, 1827.- La citamos como *ENC B*.

   Edición preparada por Wolfgang Bonsiepen y Hans-Christian Lucas, volumen 19 de las obras completas (*Gesammelte Werke*) en conexión con la *Deutschen Forschungsgemeinschaft* y editada por la *Rheinisch-westfälischen Akademie der Wissenschaften* en relación con el *Hegel-Archiv* de la *Ruhr-Univeristät*, Bochum. Hamburgo, Meiner, 1989.

3. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*.- Zum Gebrauch seiner Vorlesungen von Dr. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, ordentl. Professor der Philosophie an der K. Friedr. Wilh. Universität in Berlin.- Dritte Ausgabe.- Heidelberg. Ver-

waltung des Oßwald 'schen Verlags (C.F. Winter), 1830. La citamos como *ENC C*.

W_1. *Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Werke*. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten, 19 vols., Berlín, Dunker u. Humblot, 1832-1845.- En esta edición de las obras completas de Hegel, dicha «de los discípulos», la *ENC* se encuentra en los volúmenes 6 y 7. Incluyó los *Añadidos* de Leopold von Henning (Lógica, año 1840), Carl Ludwig Michelet (Filosofía de la naturaleza, año 1842) y Ludwig Boumann (Filosofía del espíritu, año 1845).

W_2. Repetición de la anterior. Volumen 6, Berlín, 1843, y volumen 7, Berlín, 1847.

R. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. Zum Gebrauch seiner Vorlesungen. Vierte unveränderte Auflage mit einem Vorwort von Karl Rosenkranz, Berlín 1845.- Reeditada en la *Philosophische Bibliotek*, Berlín, 1870, y reimpresa allí mismo en 1878.

L. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Sämtliche Werke*, edición a cargo de Georg Lasson en 21 volúmenes, cinco de los cuales no aparecieron, Leipzig / Hamburgo, Meiner, 1905-1940. Es la llamada «edición Lasson» en cuyo vol. 5 (Leipzig, 1930) se encuentra la *ENC* señalada como 4ª edición.

H. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Sämtliche Werke*, Kritische Ausgabe. Herausgegeben von Georg Lasson, fortgeführt von Johannes Hoffmeister. En esta edición «Hoffmeister» de las obras completas la *ENC* ocupa el vol. 5, Leipzig, 1949. Se señala como 5ª edición.

NP. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), herausgegeben von Friedhelm Nicolin und Otto Pöggeler, Hamburgo, Meiner, 1969. Se señala como 7ª edición revisada. La 8ª apareció en 1992.

Wk. Theorie-Werkausgabe: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Werke* in 20 Bd. Auf der Grundlage der *Werke* von 1832-1845. Redaktion von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1970. Edición de las obras completas, llamada entre nosotros «edición Suhrkamp», sobre la base de W_1, incluyendo por tanto los *Añadidos*. La *ENC* ocupa los volúmenes 8, 9 y 10.

Porque es fácilmente asequible, citamos esta edición mediante la sigla (*Wk*) seguida de un número que indica el volumen y un segundo número que indica la página.

BL. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Gesammelte Werke* (en curso de publicación). Edición crítica monumental de las obras completas de Hegel, conocida como edición «de la Academia» y destinada a convertirse en *editio princeps*. La *ENC C* ocupa el volumen 20: *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830). Unter mitarbeit von Udo Rameil. Herausgegeben von Wolfgang Bonsiepen und Hans-Christian Lucas. In Verbindung mit der Hegel-Kommission der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und dem Hegel-Archiv der Ruhr-Universität Bochum. Hamburgo, Meiner, 1992.

TRADUCCIONES AL ESPAÑOL

Lógica de la *ENC*. Traducción de Antonio M. Fabié, Madrid, Durán, 1872.

Otra traducción, también de la *Lógica* de la *ENC* solamente, por Antonio Zozaya, Madrid, Sociedad General Española de Librería, 1892-1893. Reediciones en Madrid, 1920, y Madrid, Aguilera, 1971.

Filosofía del Espíritu (tercera parte de la *ENC*). Traducción de E. Barrioberro y Herrán, Madrid, Jorro 1907. Reeditada en Buenos Aires, Claridad, 1942.

Enciclopedia de las ciencias filosóficas. Traducción de E. Ovejero y Maury, Madrid, Suárez, 1917-18. Reeditada en Madrid, 1927-28 y 1942. Reedición cubana en La Habana, Instituto del Libro, 1968. Reedición mexicana, con estudio preliminar de Francisco Larroyo, México, Porrúa, 1971.

Filosofía de la Lógica y de la Naturaleza (primera y segunda parte de la *ENC*). Traducción Ovejero y Maury, Buenos Aires, Claridad, 1969 y 1974.

TRADUCCIONES AL FRANCÉS

Encyclopédie des sciences philosophiques. Trad. par E. Vera, París, 1867-1869. Realizada sobre W_1 e incluyendo por tanto los *Zusätze*.

Précis de l'encyclopédie des sciences philosophiques. Trad. par J. Gibelin, París, Vrin, 1952. Realizada sobre NP.

Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé. Trad. par M. de Gandillac, París, Gallimard, 1970. Realizada también sobre NP.

Encyclopédie des sciences philosophiques. Trad. par B. Bourgeois, París, Vrin, 1986 y 1988. Han aparecido solamente los volúmenes I (*La Science de la Logique*) y III (*Philosophie de l'Esprit*)*. Además del texto de *ENC C*, incluye la traducción de *ENC A*, compara el texto de *ENC C* con *ENC B* y traduce también los *Zusätze*.

Traducciones al italiano

Enciclopedia delle scienze filosofiche. Traducción de B. Croce, sobre L. Primera edición 1907 y reimpresa después varias veces. A partir de la 4ª edición de 1978 se imprime con una introducción de Claudio Cesa. Roma-Bari, Laterza.

Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio (Heidelberg 1817). Traduzione italiana a cura di: F. Biasuti, L. Bignami, F. Chiereghin, G.F. Frigo, G. Granello, F. Menegoni, A. Moretto. Trento, Verifiche, 1987.

Enciclopedia delle scienze filosofiche. Vol. 1, *La scienza della Logica*, a cura di V. Verra. Roma, UTET, 1981.

Traducciones al inglés

The Logic of Hegel, of *ENC I* 1830 with the postumous Additions, translated by W. Wallace, Oxford, Clarendon, 1873 and 1892. Reprinted with an introduction of J.N. Findlay as *Hegel's Logic*, Oxford, Clarendon, 1975.

Philosophy of Nature, of *ENC II* 1830 with the Additions by J.M. Petry, Londres, Allen and Unwin, 1970; and by A.V. Miller, Oxford, Clarendon, 1970.

Philosophy of Mind, of *ENC III* 1830 with the Additions, translated in full by W. Wallace, Oxford, Clarendon, 1894 and by A.V. Miller, Oxford, Clarendon 1971. Translated in part by M.J. Petry as the *Philosophy of Subjective Spirit*, Dordrecht, Reidel, 1978, and *The Berlin Phenomenology*, Dordrecht, Reidel, 1981.

* En el año 2004 apareció finalmente el volumen II (*La Philosophie de la Nature*) de esta edición de B. Bourgois, París, Vrin. [Nota editorial]

NOTA SOBRE LA PRESENTE TRADUCCIÓN

Las razones que me movieron a emprender una nueva traducción de la *ENC* al castellano se deducen de la relación que acabamos de ofrecer de las versiones hasta ahora existentes (p. 37) y de lo que hemos dicho en la nota a pie de página 53 de nuestra Presentación (p. 33). Por otra parte, están en curso nuevas traducciones, al italiano por V. Verra (véase más arriba p. 38) y al francés por B. Bourgeois (véase también p. 38). Es por tanto previsible que la *ENC*, un tanto abandonada por los estudiosos de Hegel durante este siglo XX, sea ahora objeto de renovada atención, sobre todo después de la aparición de la *ENC B* y *ENC C* dentro de la magna edición titulada *Gesammelte Werke* (véase p. 37) y del Simposio sobre la *ENC* celebrado en la Universidad de Marburg entre los días 29 de marzo y 2 de abril de 1993, al cual asistió este traductor por invitación de los organizadores.

La traducción que presentamos se inició a partir del volumen 33 de la *Philosophische Bibliotek* de la editorial Meiner de Hamburgo reseñada también más arriba (p. 36) entre las ediciones alemanas con la sigla NP.

Cuando el trabajo de la traducción estaba casi terminado se publicaron (1989 y 1992) los mencionados volúmenes 19 y 20 de las *Gesammelte Werke* (edición de la Academia) con el texto de la 2ª (1827) y 3ª (1830) edición de la *Enciclopedia* respectivamente. La preparación de estos volúmenes corrió a cargo de Wolfgang Bonsiepen y Hans-Christian Lucas, con la colaboración en el volumen 20 de Udo Rameil. Se trata de la edición crítica por excelencia, con el texto cuidadosamente revisado, al que se incorpora un excelente informe editorial y unas amplísimas notas que dan a conocer las fuentes escritas utilizadas por Hegel.

Gracias a la amabilidad de los editores en el *Hegel-Archiv* de la Ruhr-Universität de Bochum, pude disponer de los materiales destinados a estas publicaciones antes de que los volúmenes estuvieran en las librerías. Me he valido de ellos principalmente para redactar la presentación del libro y las notas editoriales al final del volumen, indicando siempre la procedencia.

La traducción que presentamos ha sido hecha a partir del texto alemán solamente. Entre otros, me han sido de gran ayuda el *Deutsches Wörterbuch* de Gerhard Wahrig, editorial *Mosaik*, y el *Diccionario de uso del español* de María Moliner, editorial Gredos, 1987. Una ayuda muy especial me la ha prestado el libro de Paul Piur *Studien zur sprachlichen Würdigung Christian Wolffs*, Halle, 1903, porque en él se asiste al nacimiento de la lengua filosófica alemana a partir del latín y el francés. Se identifican así los vocablos de la previa tradición filosófica que subyacen a los términos alemanes. Solamente cuando la traducción estaba ya terminada, consulté las soluciones que me ofrecían otras traducciones de la *ENC* en algunos pasajes de especial dificultad. Descubrí entonces que la vieja traducción española de Ovejero y Maury estaba calcada de la italiana de Croce (véase *supra* la nota 53).

Esta traducción quiere ser sobre todo honrada, supuesto que en muchas versiones de obras filosóficas se observan no sólo inexactitudes, siempre comprensibles, sino notables «inventos». Pero la honradez obliga a cumplir dos condiciones a veces opuestas, a saber, exactitud y legibilidad. La exactitud impone la constancia en la traducción de los tecnicismos, el respeto a la desdichada sintaxis hegeliana y, en general, no empeñarse en mejorar la redacción del texto traducido. La legibilidad exige traducir al español, no a una lengua intermedia, inexistente de suyo. El lector juzgará del resultado.

Diré aquí únicamente que me he valido de dos recursos: el primero, esforzarme yo mismo en comprender y seguir el razonamiento hegeliano, antes de empezar a pensar en «cómo decimos nosotros esto». El segundo ha consistido en sustituir los abundantísimos pronombres por sus antecedentes y en repetir también, muchas veces, el antecedente de las oraciones de relativo. He procurado igualmente que quedara clara para el lector la referencia de las frecuentes oraciones apuestas, las cuales vienen a especificar el sentido en que se toma algún término de la oración principal. Pocas veces he recurrido al paréntesis para separar incisos que en el texto están entre comas. Por último, cuando me ha parecido útil para la claridad he añadido alguna palabra entre corchetes [ ]. En este caso he procurado que la frase fuese de suyo legible prescindiendo de mi añadido. En general, me he prohibido despedazar las oraciones largas, porque el traductor debe respetar el estilo del autor, sobre todo cuando la forma de la escritura guarda relación con la forma de pensar. Y como sea que la circularidad del pensamiento conceptual hegeliano violenta continuamente el carácter rectilíneo del lenguaje representativo común y genera incisos especificativos, la fidelidad al autor imponía el respeto a su modo peculiar de escritura.

En cuanto a la terminología, me remito a las abundantes Notas editoriales (pág. 969) en que he razonado la versión adoptada en los casos más dificulto-

sos o significativos. Tenga en cuenta el lector que estas notas no pretenden ser un comentario. Su procedencia es triple: las firmadas con las siglas NP (Nicolin-Pöggeler) y BL (Bonsiepen-Lucas) transcriben, y a veces abrevian, las notas de los editores en las ediciones de la *ENC* designadas con estas mismas siglas. Refieren generalmente las obras implícita o explícitamente citadas por Hegel. Las firmadas con la sigla VA (Valls) son del traductor de la presente edición. Dan cuenta principalmente de peculiaridades de la traducción y, otras veces, ofrecen alguna indicación que pretende ser útil al lector. Los dos vocabularios al final de esta edición ofrecen las equivalencias terminológicas y añaden el número de la ne en la que se justifica la traducción. En estos vocabularios he prescindido de los términos de traducción más obvia. Aspiro a que entre todos los que nos dedicamos a estas tareas y mediante la explicación de nuestras opciones, consigamos «normalizar» (no uniformar) esta clase de traducciones. El trabajo que en su día hizo J.M. Ripalda con el glosario que añadió a la *Filosofía Real* del mismo Hegel (México, FCE, 1984) merece ser continuado.

Espero que esta traducción contribuya al acercamiento fecundo de tradiciones distintas, sin sumar pedantes complicaciones innecesarias. Como sea que al traducir se presentan siempre varias versiones posibles y la elección entre ellas puede estar en función de quien habrá de leer el libro, quiero declarar que los alumnos aventajados en el estudio de la filosofía y los profesores jóvenes de esta disciplina son quienes han estado presentes en mi mente como destinatarios del esfuerzo. A ellos he dedicado mi trabajo, porque pienso que Hegel es un clásico que merece ser conocido al margen de simpatías y antipatías. Él enseña filosofía. Y muchas veces he recordado la frase que oí de Eric Weil en el Congreso de Lille del año 1968: «Llevo años leyendo a Hegel –decía– y sí he llegado a una conclusión cierta: es más inteligente que yo».

Agradeceré, en fin, todas las observaciones que reciba en orden a mejorar una eventual reedición.

Los agradecimientos que he de hacer constar desde ahora son: Al Prof. José M. Valverde, querido maestro y colega, porque en una fase temprana de mi traducción, conoció algunos fragmentos de ella. Certificando que «aquello» estaba escrito en castellano y se correspondía con el texto alemán, me sirvió de estímulo para continuar. Igualmente, al Prof. Mariano Álvarez, de la Universidad de Salamanca, a quien debo algunas observaciones del todo pertinentes.

He de dar también las gracias al Prof. Manuel García-Doncel, Catedrático en la Facultad de Ciencias de la Universidad Autónoma de Barcelona quien, a pesar de su poca simpatía por el «apriorista Hegel», releyó con mucho cuidado la parte de la *ENC* dedicada a la Filosofía de la naturaleza y me hizo atinadas

correcciones, fruto de su buen conocimiento de la Historia de la ciencia. Al Prof. Josep Plá Carrera, de la Facultad de Matemáticas de la Universidad de Barcelona, a quien pedí revisara la terminología matemática y a la Prof. Encarnación Roca, de la Facultad de Derecho de la misma Universidad, quien revisó los términos jurídicos. Con su ayuda me han hecho sentir que la Universidad es colaboración y no sólo un conglomerado de taifas.

Por último he de agradecer de forma especialísima las ayudas recibidas del Hegel-Archiv de la Universidad de Bochum, de su Director el Prof. Otto Pöggeler y de los Drs. Wolfgang Bonsiepen y Hans-Christian Lucas, preparadores de las distintas ediciones de la *ENC* en el marco de las *Gesammelte Werke*. Especialmente el último, que por sus excelentes conocimientos del idioma castellano es puente natural entre el Archiv y los estudiosos de Hegel de nuestro ámbito lingüistico. Muy amablemente han permitido usar sus propios trabajos para la preparación de la presente edición.

BARCELONA, NOVIEMBRE DE 1995

SIGNOS CONVENCIONALES Y SIGLAS

Como sea que el texto original de la *ENC* viene dividido en parágrafos numerados (§), incluyendo a continuación en muchos casos una nota explicativa del mismo Hegel (en esta edición, en cuerpo menor), las referencias internas las hacemos en general indicando el parágrafo correspondiente y, en su caso, si se trata de la nota de Hegel (*Anmerkung*), añadimos una N. Así p.e., § 55 remite al texto principal o cuerpo del parágrafo que ostenta este número, y § 55 N remite a la nota del mismo parágrafo. Cuando la nota la coloca Hegel a pie de página lo indicamos con npp. Si en algún caso nos referimos al *Zusatz* añadido por los discípulos de Hegel, lo indicamos con una Z. Así § 111 Z se refiere al añadido al § 111.

§	Parágrafo del texto principal
N	Nota (*Anmerkung*) a un parágrafo del texto
Z	Añadido (*Zusatz*) de los discípulos
l.c.	lugar citado
npp	nota a pie de página del mismo Hegel
ne	nota de esta edición, al final del libro
o.c.	obra citada
p.	página
pp.	páginas
s.	siguiente
ss.	siguientes
[ ]	Entre corchetes: palabras añadidas por el traductor
negrita	▷ En el texto de Hegel: palabras resaltadas por el propio autor. Como sea que Hegel no cita según el modo actual, sino que a veces resalta el nombre del autor y, otras veces, el título de la obra citada o alguna palabra de él, hemos respetado en el texto mismo este modo irregular de citar con el fin de conservar los énfasis que Hegel quiso introducir.

	▷ En la presentación y notas editoriales: palabras enfatizadas por el autor respectivo.
cursiva	Títulos de libros o revistas y palabras en idiomas extranjeros.
VERSALITA	Tecnicismos que se deben distinguir de otros expresados con la misma palabra castellana: EXISTENCIA y existencia para traducir respectivamente *Existenz* y *Dasein*; OBJETO y objeto para traducir *Objekt* y *Gegenstand*; COSA y cosa para traducir *Sache* y *Ding*.

REFERENCIA COMPLETA DE LAS OBRAS CITADAS ABREVIADAMENTE EN LAS NOTAS FINALES

Aristóteles. Αριστοτέλους ἅπαντα. Aristotelis summi semper philosophi, et in quem unum uim suam uniuersam contulisse natura rerum uidetur, opera quaecunque hactenus extiterunt omnia: quae quidem ut antea integris aliquot libris supra priores editiones omnes à nobis aucta prodierunt, ita nunc quoque, lucis & memoriae causa, in capita diligenter distincta in lucem emittimus. Praeterea quam diligentiam, ut omnibus aeditionibus reliquis, omnia haec exirent à nostra officina emendatiora, adhibuerimus, quoniam uno uerbo dici non potest, ex sequenti pagina plenius cognoscere licebit. Per Des. Eras. Roterodamum, 2 vols., Basilea, 1550.

Aristóteles. *Aristotelis Opera*. Edidit Academia Regia Borussica. Aristoteles graece ex recognitione Immanuelis Bekkeri, 2 vols., Berlín, 1831.

Autenrieth, *Handbuch der empirischen menschlichen Physiologie*. Zum Gebrauche seiner Vorlesungen herausgegeben von Dr. Joh. einr. Ferd. Autenrieth. T. 1-3, Tubinga, 1801-1802.

Baader, Franz Xaver von, *Sämtliche Werke*. Systematisch geordnete, durch reiche Erläuterungen von der Hand des Verfassers bedeutend vermehrte, vollständige Ausgabe der gedruckten Schriften samt Nachlaß, Biographie und Briefwechsel. Herausgegeben von Franz Hoffmann, Julius Hamberger, Anton Lutterbeck, Emil August Von Schaden, Christoph Schlüter und Friedrich von der Osten, 16 vols., Leipzig, 1851-1860.

Berthollet, Claude Louis, *Über die Gesetze der Verwandtschaft in der Chemie*. Aus dem französischen übersetzt mit Anmerkungen, Zusätzen und einer synthetischen Darstellung von Berthollets Theorie versehen von Ernst Gottfried Fischer, Berlín, 1802.

Berzelius, J.J., *Essai sur la théorie des proportions chimiques et sur l'influence chimique de l'électricité*. Traduit du Suédois sous les yeux de l'auteur, et publié par lui-même, París, 1819.

—, *Lehrbuch der Chemie*. Nach des Verfassersschwedischer Bearbeitung der Blöde-Palmstedt'schen Auflage übersetzt von F. Wöhler. Ersten Bandes erste Abtheilung. Ersten Bandes zweite Abtheilung. Dresde, 1825.

—, *Versuch über die Theorie der chemischen Proportionen und über die chemischen Wirkungen der Electricität; nebst Tabellen über die Atomgewichte der meisten unorganischen Stoffe und deren Zusammensetzungen*. Nach den schwedischen und französischen Originalausgaben bearbeitet von K.A. Blöde, Dresde, 1820.

Biot, J.B., *Traité de physique expérimentale et mathématique*, 4 vols., París, 1816.

Böhme, Jakob, *Theosophia revelata*. Das ist: Alle Göttliche Schriften des Gottseligen und Hocherleuchteten Deutschen Theosophi Jacob Böhmens, 2 vols. [Hamburgo], 1715.

Cicerón, *M. Tulii Ciceronis libri tres de natura deorum ex recensione Joannis Augusti Ernesti et cum omnium eruditorum notis quas Joannis Davisii editio ultima habet*. Accedit apparatus criticus ex XX amplius codicibus mss. nondum collatis digestus a Georg. Henrico Mosero [...] Copias criticas congessit Danielis Wyttenbachii selecta scholarum suasque animadversiones adjecit Fridericus Creuzer, Leipzig, 1818.

—, *M. Tulii Ciceronis Operum volumen Quartum*, Leipzig, 1737.

Descartes R. *Renati Des Cartes Meditationes de Prima Philosophia, In quibus Dei existentia, & animae humanae a corpore distinctio, demonstratur*. His adjunctae sunt variae objectiones doctorum virorum in istas de Deo et anima demonstrationes; Cum Responsionibus Auctoris. Editio ultima prioribus auctior et emendatior, Amsterdam, 1663.

—, *Renati Descartes Principia Philosophiae*. Nunc demum hac Editione diligenter recognita, et mendis expurgata, Amsterdam, 1656.

—, *Oeuvres de Descartes publiées par Charles Adam & Paul Tannery. Principia Philosophiae*. VIII-1. Nouvelle présentation, en co-édition avec le Centre National de la Recherche Scientifique, París, 1982 (Edición Adam-Tannery).

Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Griechisch und deutsch von Hermann Diels. Neunte Auflage herausgegeben von Walther Kranz, 2 vols., Berlín, 1959-1960.

Fichte, Johann Gottlieb, *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer*, Leipzig, 1794.

—, *Gesammtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Herausgegeben von Reinhard Lauth und Hans Jacob bzw. Reinhard Lauth und Hans Gliwitzky. Abt. 1. Stuttgart-Bad Cannstatt, 1964 ss.

Goethe, *Zur Farbenlehre*, 2 vols., Tubinga, 1810.- Vol. 1, *Entwurf einer Farbenlehre.* Des Ersten Bandes Erster, didaktischer Theil. Enthüllung der Theorie

Newtons. Des Ersten Bandes Zweiter, polemischer Theil.- Vol. 2, *Materialien zur Geschichte der Farbenlehre*. Des Zweiten Bandes Erster, historischer Theil.

Gren, Friedrich Albert Carl, *Grundriß der Naturlehre*. Vierte verbesserte Ausgabe, Halle, 1801.

Haller, Karl Ludwig von, *Restauration der Staatswissenschaft oder Theorie des natürlich-geselligen Zustands, der Chimäre des künstlich-bürgerlichen entgegengesetzt*. 6 vols., Winterthur, 1816 ss. En las notas editoriales se cita por la segunda edición, Winterthur, 1820 ss.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Berliner Schriften. 1818-1831*. Herausgegeben von Johannes Hoffmeister, Hamburgo, 1956.

—, *Briefe von und an Hegel*. Vol. 1-3. Herausgegeben von Johannes Hoffmeister, Hamburgo, 1952-1954; vol. 4, T. 1-2. Herausgegeben von Friedhelm Nicolin, Hamburgo, 1977-1981.

—, *Die Phänomenologie des Geistes*, Bamberg / Würzburg, 1807.- Citado como *FEN* seguido de la sigla de la edición Suhrkamp (*Wk*), número del volumen y número de la página.- Traducción castellana de Wenceslao Roces, México, FCE, 1966. Citado como Roces seguido del número de la página. [Hay traducción más reciente de Antonio Gómez Ramos, Madrid, Abada, 2010. Citado como Gómez Ramos seguido del número de la página.]

—, *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. Véanse las distintas ediciones de esta obra en las pp. 35 y ss. Citada como *ENC*; si se añade una letra (*A*, *B*, *C*) se indica con ella de qué edición se trata; si no figura ninguna letra, se sobreentiende que se trata de la tercera (*C*).

—, *Gesammelte Werke*. In Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft herausgegeben von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburgo, 1968 ss. Citado como GW.

—, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlín, 1821. Traducción castellana de J.L. Vermal: *Principios de la Filosofía del Derecho*, Barcelona, EDHASA, 1988. Citado como *FDD* seguido del signo § y el número del parágrafo.

—, *Theologische Jugendschriften*, ed. Herman Nohl, Tubinga, 1907. Traducción parcial castellana de Zoltan Szansky y José María Ripalda: *Escritos de Juventud*, México, FCE, 1978 y varias reimpresiones posteriores. Citado como *JUV*.

—, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Berlín, 1833-1836. Texto redactado por Karl Ludwig Michelet, vol. XIII-XV de la edición de los discípulos (*Werke*), reproducido en los vol. 18-21 de la edición Suhrkamp (*Wk*). Citado como *FIL* seguido de la sigla *Wk*, número del volumen y de la página.- Traducción castellana de Wenceslao Roces: *Lecciones sobre la His-*

toria de la Filosofía, 3 vols., México, FCE, 1955. Citado como WR seguido del número del volumen y de la página.

—, *Werke*. Auf der Grundlage der *Werke* von 1832-1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, 20 vols. y uno de índices, Frankfurt, Suhrkamp, 1971 (Edición Suhrkamp). Citado como *Wk* seguido del número del volumen y la página.

—, *Wissenschaft der Logik*, Nuremberg, 1812-1816. Citado como *WL* seguido de la sigla *Wk*, número del volumen y de la página.- Traducción castellana de Rodolfo y Augusta Mondolfo: *Ciencia de la Lógica*, Buenos Aires, Solar-Hachette, 1968. Citado como Mondolfo seguido del número de la página. [Hay traducción más reciente de Félix Duque, Madrid, Abada, vols. 1 (2011) y 2 (2015). Citado como Duque seguido del número de la página.]

Hume, *David Hume über die menschliche Natur aus dem Englischen nebst kritischen Versuche zur Beurtheilung dieses Werks von Ludwig Heinrich Jakob*. Erster Band. *Über den menschlichen Verstand*. Halle 1790.- Zweiter Band, *Über die Leidenschaften*.- Dritter Band, *Über die Moral*, Halle, 1792.

Jacobi, Friedrich Heinrich, *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus*. Ein Gespräch, Breslau, 1787.

—, *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*. Neue vermehrte Ausgabe, Breslau, 1789.

—, *Über den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung*, Leipzig, 1811.

Jacobi, Friedrich Heinrich, *Werke*, 6 vols., Leipzig, 1812-1825.

Kant, Immanuel, *Kants gesammelte Schriften*. Herausgegeben von der Königlichen Preußischen Akademie der Wissenschaften, 1902-1923. Edición reproducida con el título de *Kants Werke*, Berlín, Walter de Gruyter, 1968, con la paginación original. Citado como *Werke*, seguido del número del volumen y de la página.

—, *Critik der reinen Vernunft*, Riga, 1781.

—, *Critik der reinen Vernunft*, Zweyte hin und wieder verbesserte Auflage, Riga, 1787. Las dos ediciones se citan como *Cr. r. pura* seguido de las letras A, B, según se trate de la 1ª o la 2ª edición.

—, *Critik der practischen Vernunft*, Riga, 1788. Citado como *Cr. r. pr.*

—, *Critik der Urtheilskraft*, Berlín y Libau, 1790. Citado como *Cr. f. j.* seguido del signo § y el número del parágrafo.- En castellano: Manuel Kant, *Crítica del Juicio*, traducción de M. García Morente, 2ª ed., Madrid, Espasa Calpe, 1981.

—, *Die Metaphysik der Sitten in zwey Theilen*. Königsberg, bey Friedrich Nicolovius, 1797. En castellano: Immanuel Kant, *La Metafísica de las Costumbres*, traducción de Adela Cortina, Madrid, Tecnos, 1989. Citado como Cortina.

—, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Riga, 1785. Citado como *Fundamentación.*

—, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können*, Riga, 1783. Citado como *Prolegomena.*

Kiesewetter, J.G.C., *Logik zum Gebrauch für Schulen*, Berlín, 1797.

Kilian, Dr. C.I., *Entwurf eines Systems der Gesammten Medizin*. Zum Behuf seiner Vorlesungen und zum Gebrauch für praktizirende Aerzte. Erster oder fundamentaler Theil darstellend die Allgemeine Heilkunde oder generelle Physiologie, Nosologie, Therapie und Arzneymittellehre, Jena, 1802. Zweiter oder angewendter Theil darstellend die Besonder Heilkunde oder Anatomie, spezielle Physiologie, Nosologie, Semiotik, spezielle Therapie und Arzneimittellehre, Jena, 1802.

Lamarck, J.-B.-P.-A., *Philosophie zoologique, ou exposition des considérations relatives à l'histoire naturelle des animaux; à la diversité de leur organisation et des facultés qu'ils en obtiennent; aux causes physiques qui mantiennent en eux la vie et donnent lieu aux mouvements qu'ils exécutent; enfin, à celles qui produisent, les unes le sentiment, et les autres l'inteligence de ceux qui en sont doués*, 2 vols., París, 1809.

Leibniz, G. W. *Oeuvres philosophiques latines et françoises de feu Mr. Leibniz.* Tirées de ses manuscrits qui se trouvent dans la Biblioteque Royal a Hanovre, et publiées par M. Rud. Eric Raspe. Avec une Préface de Mr. Kaestner. Amsterdam / Leipzig, 1765 (Edición Raspe). Citado como *Oeuvres philosophiques*.

—, *Gothofredi Guillelmi Leibnitii Opera Omnia, Nunc primum collecta, in Classes distributa, praefationibus & indicibus exornata, studio Ludovici Dutens*. Ginebra, 1768 (Edición Dutens). Citado como *Opera.*

—, *Die philosophische Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz.* Hrsg. von J. C. Gerhard, 7 vols., Berlín, 1875-1890 (Edición Gerhard). Citado como *Philosophische Schriften.*

—, *Principes de la nature & de la grace, fondés en raison*. En la edición Dutens, tomo II, parte I, pp. 32-39. En la edición Gerhardt, vol. 6, pp. 598-606.

—, *Monadologie*. En la edición Dutens, tomo II, parte I, *Principia philosophiae, seu theses in gratiam principis Eugenii &c.*, pp. 20-31. En la edición Gerhardt, vol. 6, pp. 607-623. Traducción castellana: *Monadología*. Traducción y notas de Julián Velarde, Oviedo, Pentalfa, 1981.

Lessing, G.E., *Escritos filosóficos y teológicos*, trad. de Agustín Andreu, 2ª. ed. Barcelona, Anthropos, 1990

Maaß, Joh. Gebh. Ehrenr., *Grundriß der Logik*. Zum Gebrauche bei Vorlesungen. Nebst einigen Beispielen zur Erläuterungen für die jüngern Freunde dieser Wissenschaft, Halle, 1793.

Newton, Isaac *Optice: sive de reflexionibus, refractionibus, inflexionibus et coloribus lucis, libri tres*. Authore Isaaco Newton. Latine reddidit Samuel Clarke. Editio secunda, auctior, Londres, 1719.

Piur, Paul. *Studien zur sprachlichen Würdigung Christian Wolffs*. Ein Beitrag zur Geschichte der neuhochdeutschen Sprache, Halle, 1903. Citado como Piur.

Platon, ΠΛΑΤΩΝΟΣ ΑΠΑΝΤΑ ΤΑ ΣΩΖΟΜΕΝΑ. *Platonis opera quae extant omnia*. Ex nova Ioannis Serrani interpretatione, perpetuis eiusdem notis illustrata; quibus & methodus & doctrinae summa breuiter & perspicue indicatus. Eivsdem annotationes in quosdam suae illius interpretationis locos. Henr. Stephani de quorundam locorum interpretatione iudicium, & multorum contextus Graeci emendatio, 3 vols. [Basilea], 1578.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von, *Sämmtliche Werke*. Edición de K. F. A. Schelling, 10 vols., Stuttgart / Augsburg, 1856-1861.

—, *Werke*. Historisch-kritische Ausgabe. Im Auftrag der Schelling-Komission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Herausgegeben von Hans Michael Baumgartner, Wilhelm G. Jakobs, Herman Krings und Herman Zeltner, Stuttgart, 1976 y ss. (Edición de la Academia).

—, *Bruno oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge*. Ein Gespräch. Editado por Schelling, Berlín, 1802.

—, *Darstellung meines Systems der Philosophie*. En: *Zeitschrift für spekulative Physik*, editado por Schelling. Zweyten Bandes zweytes Heft. Jena / Leipzig, 1801.

Simplicio, ΣΙΜΠΛΙΚΙΟΥ ΥΠΟΜΝΗΜΑΤΑ ΕΙΣ ΤΑ ΟΚΤΩ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣΦΥΣΙΚΗΣ ΑΚΡΟΑΣΕΩΣ ΒΙΒΛΙΑ ΜΕΤΑ ΤΟΥ ΥΠΟΚΕΙΜΕΝΟΥΤΟΥ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ. *Simplicii commentarii in octo Aristotelis physicae avscvltationis* libros cum ipso Aristotelis textv. Venetiis, 1526.

Spinoza, B., *Benedicti de Spinoza opera qvae svpersvnt omnia*. Iterum edenda cvravit, praefationes, vitam auctoris, nec non notitias, qvae ad historiam scriptorvm pertinent addidit Henr. Everh. Gottlob Paulus, 2 vols., Jena, 1802-1803 (Edición Paulus).

—, *Opera*. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt, 4 vols., Heidelberg [1925] (Edición Gebhardt).

—, *Ethica ordine geometrico demonstrata*.- En la edición Paulus, vol. 2.- En castellano: Baruch de Espinosa, *Ética demostrada según el orden geométrico*, traducción y edición de Vidal Peña, Madrid, Editora Nacional, 1975.

—, *Correspondencia*, edición y traducción de Atilano Domínguez, Madrid, Alianza, 1988.

Tholuck, F.A.G., *Blüthensammlung aus der Morgenländischen Mystik nebst einer Einleitung über Mystik überhaupt und Morgenländische insbesondere*, Berlín, 1825.

—, *Die Lehre von der Sünde und vom Versöhner, oder die Wahre Weihe des Zweiflers*. Zweite, umgearbeitete Auflage, Hamburgo, 1825.

Treviranus, Gottfried Reinhold, *Biologie, oder Philosophie der lebenden Natur für Naturforscher und Aerzte*, 6 vols., Gotinga, 1802-1822.

Trommsdorff, Johann Bartholomä, *Systematisches Handbuch der gesammten Chemie zur Erleichterung des Selbststudiums dieser Wissenschaft. Die Chemie im Felde der Erfahrung*, vols. 1-7, Erfurt, 1800-1804.

Wagner, Johann Jacob, *Von der Natur der Dinge*. In drey Büchern, Leipzig, 1803.

Wolff, Christian, *Philosophia prima, sive ontologia, methodo scientifica pertractata, qua omnis cognitionis humanae principia continentur*. Editio nova priori emendatior, Frankfurt / Leipzig, 1736.

Wolff, Christian, *Theologia naturalis methodo scientifica pertractata. Pars prior, integrum systema complectens, qua existentia et attributa Dei a posteriori demonstrantur*. Editio nova priori emendatior. Frankfurt / Leipzig, 1739.– *Pars posterior, qua existentia et attributa Dei ex notione entis perfectissimi et natura animae demostrantur, et atheismi, deismi, fatalismi, naturalismi, Spinosismi aliorumque de Deo errorum fundamenta subvertuntur*. Editio secunda priori emendatior, Frankfurt / Leipzig, 1741.

Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse.

Zum Gebrauch seiner Vorlesungen

von

Dr. Georg Wilhelm Friedrich Hegel,
ordentl. Professor der Philosophie an der K. Friedr. Wilh. Universität in Berlin.

Dritte Ausgabe.

Heidelberg.
Verwaltung des Oßwald'schen Verlags.
(C. F. Winter.)

1830.

Enzyklopädie

der

philosophischen Wissenschaften

im Grundrisse

Zum Gebrauch seiner Vorlesugen

von

Dr. Georg Wilhelm Friedrich Hegel,

ordentl. Prosessor der Philosophie an ber K. Friedr.
Wilh. Universität in Berlin

Dritte Ausgabe

Heidelberg

Verwaltung des Oßwald'schen Verlags
(C. F. Winter)

1830

Enciclopedia

de las

ciencias filosóficas

en compendio

Para uso de sus clases

por

el Doctor Georg Wilhelm Friedrich Hegel

Profesor Ordinario de Filosofía en la
Real Universidad «Federico Guillermo» de Berlín

Tercera edición

Heidelberg
Editada en la Oßwald'schen Verlag
(C. F. Winter)

1830

[III] [8/13] |

VORREDE ZUR ZWEITEN AUSGABE

Der geneigte Leser wird in dieser neuen Ausgabe mehrere Teile umgear-
beitet und in nähere Bestimmungen entwickelt finden; dabei bin ich
bemüht gewesen, das Formelle des Vortrags zu mildern und zu mindern,
[8/14] auch durch weitläuftigere | exoterische Anmerkungen abstrakte Begriffe
dem gewöhnlichen Verständnisse und den konkreteren Vorstellungen
von denselben näherzurücken. Die gedrängte Kürze, welche ein Grun-
driß nötig macht, in ohnehin abstrusen Materien, läßt aber dieser zwei-
ten Auflage dieselbe Bestimmung, welche die erste hatte, zu einem Vor-
lesebuch zu dienen, das durch mündlichen Vortrag seine nötige
Erläuterung zu erhalten hat. Der Titel einer *Enzyklopädie* sollte zwar
anfänglich einer minderen Strenge der wissenschaftlichen Methode und
[IV] einem äußerlichen Zusammenstellen | Raum lassen; allein die Natur der
Sache bringt es mit sich, daß der logische Zusammenhang die Grund-
lage bleiben mußte.

Es wären nur zu viele Veranlassungen und Anreizungen vorhanden, die es erforderlich zu machen schienen, mich über die äußere Stellung meines Philosophierens zu geistigen und geistlosen Betrieben der Zeitbildung zu erklären, was nur auf eine exoterische Weise, wie in einer Vorrede, geschehen kann; denn diese Betriebe, ob sie sich gleich ein Verhältnis zu der Philosophie geben, lassen sich nicht wissenschaftlich, somit überhaupt nicht in dieselbe ein, sondern führen von außen her und draußen ihr Gerede. Es ist mißliebig und selbst mißlich, sich auf solchen der Wissenschaft fremden Boden zu begeben, denn solches Erklären und Erörtern fördert dasjenige Verständnis nicht, um welches

| # PRÓLOGO A LA SEGUNDA EDICIÓN[1] [III] [8/13]*

El lector atento encontrará en esta nueva edición numerosos pasajes reelaborados y desarrollados con determinaciones más precisas; con ello he pretendido suavizar y disminuir el aspecto formal [de mi exposición], valiéndome incluso de extensas notas[2] | exotéricas para acercar los conceptos [8/14]
abstractos al entendimiento común y a sus representaciones más concretas. La concisa brevedad que exige un compendio en asuntos [que] de todas maneras [resultan] abstrusos, mantiene sin embargo para esta segunda edición el mismo fin que tenía la primera, [a saber,] el de servir como libro de texto que ha de recibir su necesaria explanación en las lecciones orales. El título de *Enciclopedia* podría parecer a primera vista que permite un menor rigor en el método científico y un enlace | [más] extrínseco [de los conteni- [IV]
dos del libro]; pero ocurre que la naturaleza del asunto comporta que la conexión lógica deba permanecer como base [de la exposición].

Demasiadas causas y motivos habría que parecerían demandar que me explicara sobre la posición extrínseca de mi filosofía respecto de otras actividades espirituales y no espirituales de la cultura contemporánea, cosa que en un prólogo sólo podría hacerse de manera exotérica, pues esas actividades, aunque ofrezcan una relación con la filosofía, no admiten el modo científico ni se dejan, por tanto, convertir en filosofía, sino que conducen su discurso desde fuera y por defuera de ella. Es antipático e incluso odioso[3]

* Los números entre corchetes al margen del texto (tanto alemán como español) corresponden, si hay uno sólo, a la página del volumen 20 de la «edición de la Academia»; si hay dos números, al volumen y página de la «edición Suhrkamp» (cfr. Presentación, págs. 36 y 37).

es allein zur wahrhaften Erkenntnis zu tun sein kann. Aber einige Erscheinungen zu besprechen mag nützlich oder vonnöten sein.

Worauf ich überhaupt in meinen philosophischen Bemühungen hingearbeitet habe und hinarbeite, ist die wissenschaftliche Erkenntnis der Wahrheit. Sie ist der schwerste Weg, aber der allein Interesse und Wert für den Geist haben kann, wenn dieser einmal auf den Weg des
[v] Gedankens sich begeben, auf demselben nicht in das Eitle ver|fallen ist, sondern den Willen und den Mut der Wahrheit sich bewahrt hat; er findet bald, daß die Methode allein den Gedanken zu bändigen und ihn zur Sache zu führen und darin zu erhalten vermag. Ein solches Fortführ-
[8/15] ren erweist sich, selbst nichts anderes als | die Wiederherstellung desjenigen absoluten Gehalts zu sein, über welchen der Gedanke zunächst hinausstrebte und sich hinaussetzte, aber eine Wiederherstellung in dem eigentümlichsten, freisten Elemente des Geistes.

Es ist ein unbefangener, dem Anschein nach glücklicher Zustand noch nicht gar lange vorüber, wo die Philosophie Hand in Hand mit den Wissenschaften und mit der Bildung ging, eine mäßige Verstandesaufklärung sich mit dem Bedürfnisse der Einsicht und mit der Religion zugleich zufriedenstellte, ebenso ein Naturrecht sich mit Staat und Politik vertrug und empirische Physik den Namen natürlicher Philosophie führte. Der Friede war aber oberflächlich genug, und insbesondere jene Einsicht stand mit der Religion wie dieses Naturrecht mit dem Staat in der Tat in innerem Widerspruch. Es ist dann die Scheidung erfolgt, der Widerspruch hat sich entwickelt; aber in der Philosophie hat der Geist die Versöhnung seiner mit sich selbst gefeiert, so daß diese Wissenschaft nur mit jenem Widerspruche
[vi] selbst und mit dessen | Übertünchung im Widerspruche ist. Es gehört zu den üblen Vorurteilen, als ob sie sich im Gegensatz befände gegen eine sinnige Erfahrungskenntnis, die vernünftige Wirklichkeit des Rechts und eine unbefangene Religion und Frömmigkeit; diese Gestalten werden von der Philosophie anerkannt, ja selbst gerechtfertigt; der denkende Sinn vertieft sich vielmehr in deren Gehalt, lernt und bekräftigt sich an ihnen wie an den großen Anschauungen der Natur, der Geschichte und der Kunst; denn dieser gediegene Inhalt ist, sofern er gedacht wird, die spekulative Idee selbst. Die Kollision gegen die Philosophie tritt nur insofern ein, als dieser Boden aus seinem eigentümlichen Charakter tritt und sein Inhalt in Kategorien gefaßt und von solchen abhängig gemacht werden soll, ohne dieselben bis zum Begriff zu führen und zur Idee zu vollenden.

Das wichtige negative Resultat, in welchem sich der Verstand der allgemeinen wissenschaftlichen Bildung befindet, daß auf dem Wege

colocarse sobre ese suelo ajeno a la ciencia, pues un tal explicarse y discutir [extrínseco] no fomenta aquella comprensión [filosófica], que es lo único que puede tener algo que ver con el conocimiento verdadero. Sin embargo, traer a colación algunos aspectos [de la cuestión] puede ser útil y necesario.

Aquello sobre lo que yo he trabajado y trabajo en general, cuando me ocupo de filosofía, es el conocimiento científico de la verdad[4]. Es el camino más difícil, pero el único que puede tener interés y valor para el espíritu, si es que éste, puesto de una vez sobre el camino del pensamiento, no re|cae en [v]
la frivolidad, sino que conserva voluntad y ánimo para la verdad; [cuando esto ocurre,] pronto [el espíritu] se da cuenta de que sólo el método puede disciplinar el pensamiento, llevarlo al asunto [de que se trata] y retenerlo en él. Un modo así de proceder manifiesta que él mismo no es otra cosa que | la [8/15]
reproducción de aquel haber[5] absoluto por el que primeramente se esforzó el pensamiento y fuera del cual este mismo pensamiento [después] se colocó; nueva producción, sin embargo, [que ha de llevarse a cabo] dentro del elemento más propio y más libre del espíritu.

No hace mucho tiempo que se ha desvanecido aquel estado inocente, aparentemente feliz, en el que la filosofía iba de la mano con las ciencias y la educación, y una templada Ilustración del entendimiento se declaraba conforme con las pretensiones de la intelección y la religión, [mientras] un [cierto] derecho natural se llevaba bien con el estado y la política, y la física empírica se denominaba filosofía natural[6]. La paz era, sin embargo, bastante superficial, y especialmente aquella intelección [propia de la Ilustración] estaba de hecho en íntima contradicción con la religión, del mismo modo que aquel derecho natural se contradecía con el estado. Vino entonces el divorcio, y la contradicción se desplegó; pero en la filosofía, el espíritu celebró la reconciliación consigo mismo de tal modo que esta ciencia sólo está en contradicción con aquellas contradicciones y con el disimulo | de ellas. [vi]
Es un desdichado prejuicio creer que la filosofía es opuesta al conocimiento experimental sensible, a la razonable realidad efectiva del derecho y a la religión ingenua y piadosa; estas figuras son reconocidas por la filosofía e incluso las justifica; el sentido que piensa se sumerge más bien en la riqueza de esas figuras, aprende y cobra vigor en ellas como en las grandes visiones de la naturaleza, de la historia y del arte; pues este sólido contenido, en tanto es pensado, es la idea especulativa misma[7]. El conflicto con la filosofía sólo se presenta cuando ese suelo [de las figuras de la experiencia] se lleva más allá de su carácter propio, se quiere que su contenido sea comprendido con categorías y se hace que dependa de ellas, sin que éstas sean conducidas al concepto y perfeccionadas como ideas.

[8/16] des endlichen Begriffs keine Vermittlung mit der | Wahrheit möglich
sei, pflegt nämlich die entgegengesetzte Folge von der zu haben, welche
unmittelbar darin liegt. Jene Überzeugung hat nämlich das Interesse an
der Untersuchung der Kategorien und die Aufmerksamkeit und Vor-
sicht in der Anwendung derselben vielmehr aufgehoben, statt die Ent-
[VII] fernung | der endlichen Verhältnisse aus dem Erkennen zu bewirken;
der Gebrauch derselben ist, wie in einem Zustande der Verzweiflung,
nur um so unverhohlener, bewußtloser und unkritischer geworden.
Aus dem Mißverstande, daß die Unzureichendheit der endlichen Kate-
gorien zur Wahrheit die Unmöglichkeit objektiver Erkenntnis mit sich
bringe, wird die Berechtigung, aus dem Gefühle und der subjektiven
Meinung zu sprechen und abzusprechen, gefolgert, und an die Stelle
des Beweisens treten Versicherungen und die Erzählungen von dem,
was sich in dem Bewußtsein für Tatsachen vorfinden, welches für um so
reiner gehalten wird, je unkritischer es ist. Auf eine so dürre Kategorie,
wie die *Unmittelbarkeit* ist, und ohne sie weiter zu untersuchen, sollen die
höchsten Bedürfnisse des Geistes gestellt und durch sie entschieden
sein. Man kann, besonders wo religiöse Gegenstände abgehandelt wer-
den, finden, daß dabei ausdrücklich das Philosophieren beiseite gelegt
wird, als ob hiermit alles Übel verbannt und die Sicherung gegen Irr-
tum und Täuschung erlangt wäre, und dann wird die Untersuchung der
Wahrheit aus irgendwoher gemachten Voraussetzungen und durch
Räsonnement veranstaltet, d.i. im Gebrauch der gewöhnlichen Denk-
bestimmungen von Wesen und Erscheinung, Grund und Folge, Ursa-
[VIII] che und Wir|kung und so fort, und in dem üblichen Schließen nach
diesen und den anderen Verhältnissen der Endlichkeit vorgenommen.
«Den Bösen sind sie los, das Böse ist geblieben», und das Böse ist
neunmal schlimmer als vorher, weil sich ihm ohne allen Verdacht und
Kritik anvertraut wird; und als ob jenes Übel, das entfernt gehalten
[8/17] wird, die | Philosophie, etwas anderes wäre als die Untersuchung der
Wahrheit, aber mit Bewußtsein über die Natur und den Wert der allen
Inhalt verbindenden und bestimmenden Denkverhältnisse.

Das schlimmste Schicksal hat dabei die Philosophie selbst unter jenen Händen zu erfahren, wenn sie sich mit ihr zu tun machen und sie teils auffassen, teils beurteilen. Es ist das *Faktum* der physischen oder geistigen, insbesondere auch der religiösen Lebendigkeit, was durch jene es zu fassen unfähige Reflexion verunstaltet wird. Dieses Auffassen hat jedoch für sich den Sinn, erst das Faktum zu einem Gewußten zu erheben, und die Schwierigkeit liegt in diesem Übergange von der Sache zur

El importante resultado negativo en el que se encuentra el entendimiento propio de la cultura científica universal, a saber, que sobre el camino del concepto finito [o representación] no es posible ninguna mediación con la | verdad, acostumbra a sacar la consecuencia opuesta a la que reside de [8/16] modo inmediato en aquel resultado. Aquella convicción, en efecto, ha suprimido[8] más bien el interés por la investigación de las categorías y la atención y la cautela respecto de su aplicación[9]; en vez de alejar | del conoci- [VII] miento las relaciones finitas, el uso de éstas a la desesperada se ha hecho mucho más despreocupado, inconsciente y acrítico. A partir del malentendido de que la insuficiencia de las categorías para alcanzar la verdad comporta la imposibilidad del conocimiento objetivo, se concluye la justificación del hablar y condenar desde el sentimiento y desde la opinión subjetiva; en el lugar [que debería ocupar] la demostración se presentan aseveraciones y narraciones de lo que [dicen] se halla en la conciencia como hechos, lo cual se tiene por más puro cuanto más acrítico[10]. Sobre una categoría tan enjuta como la *inmediatez*[11] y sin mayor investigación de ella, se quieren colocar las aspiraciones más elevadas del espíritu, y desde esta misma categoría se quiere decidir sobre tales aspiraciones. Sobre todo cuando se discute de cuestiones religiosas, ocurre que la filosofía es marginada expresamente, como si de esta manera se evitara todo mal y se consiguiera la seguridad contra el error y la ilusión, y a continuación se dispone la investigación de la verdad desde supuestos de cualquier procedencia y mediante raciocinios[12], esto es, utilizando las determinaciones usuales del pensamiento tales como esencia y fenómeno, razón y consecuencia, causa y e|fecto, etc., o utilizando también el modo de sacar conclusiones que se [VIII] atiene a esas o aquellas relaciones de la finitud. «Se han librado de los malos, [pero] el mal se ha quedado»[13]; y el mal es ahora peor que antes, porque nos confiamos a él sin sospecha ni crítica; como si aquella calamidad que ahora se mantiene alejada, la | filosofía, fuera otra cosa que la búsqueda [8/17] de la verdad, pero con conciencia de la naturaleza y valor de las relaciones de pensamiento que vinculan y determinan todos los contenidos.

Su peor destino [, sin embargo,] debía experimentarlo la filosofía en manos de los que se ocupan de ella y, ora aprehenden, ora enjuician. Es el *factum* de la vitalidad física o espiritual, especialmente el de la vitalidad religiosa, lo que se desfigura por aquella reflexión [filosófica] incapaz de captarlo. Este aprehender, sin embargo, tiene de suyo el sentido de elevar inicialmente el hecho a algo sabido, y la dificultad reside en ese tránsito desde la cosa al conocimiento, tránsito que [siempre] se efectúa por una cierta reflexión[14]. Y esta dificultad deja de estar [, por tanto,] en la ciencia misma. En

Erkenntnis, welcher durch Nachdenken bewirkt wird. Diese Schwierig-
keit ist bei der Wissenschaft selbst nicht mehr vorhanden. Denn das Fak-
tum der Philosophie ist die schon zubereitete Erkenntnis, und das Auf-
[IX] fassen wäre hiermit | nur ein *Nachdenken* in dem Sinne eines *nachfolgenden*
Denkens; erst das Beurteilen erforderte ein Nachdenken in der
gewöhnlichen Bedeutung. Allein jener unkritische Verstand beweist sich
ebenso ungetreu im nackten Auffassen der bestimmt ausgesprochenen
Idee, er hat so wenig Arges oder Zweifel an den festen Voraussetzungen,
die er enthält, daß er sogar unfähig ist, das bare Faktum der philosop-
hischen Idee nachzusprechen. Dieser Verstand vereinigt wunderbarer-
weise das Gedoppelte in sich, daß ihm an der Idee die völlige Abwei-
chung und selbst der ausdrückliche Widerspruch gegen seinen Gebrauch
der Kategorien auffällt und daß ihm zugleich kein Verdacht kommt, daß
eine andere Denkweise vorhanden sei und ausgeübt werde als die seinige
und er hiermit anders als sonst denkend sich hier verhalten müsse. Auf
solche Weise geschieht es, daß sogleich die Idee der spekulativen Philo-
sophie in ihrer abstrakten Definition festgehalten wird, in der Meinung,
daß eine Definition für sich klar und ausgemacht erscheinen müsse und
nur an vorausgesetzten Vorstellungen ihren Regulator und Prüfstein
[8/18] habe, wenigstens in der Unwissenheit, daß der Sinn wie der not|wendige
Beweis der Definition allein in ihrer Entwicklung und darin liegt, daß
[X] sie aus dieser als Resultat hervorgeht. Indem nun näher | die Idee über-
haupt die *konkrete, geistige* Einheit ist, der Verstand aber darin besteht, die
Begriffsbestimmungen nur in ihrer *Abstraktion* und damit in ihrer Einsei-
tigkeit und Endlichkeit aufzufassen, so wird jene Einheit zur abstrakten
geistlosen Identität gemacht, in welcher hiermit der Unterschied nicht
vorhanden, sondern *alles eins*, unter anderem auch das Gute und Böse
einerlei sei. Für spekulative Philosophie ist daher der Name *Identitätssys-
tem, Identitätsphilosophie* bereits zu einem rezipierten Namen geworden.
Wenn jemand sein Glaubensbekenntnis ablegte: «Ich glaube an Gott
den Vater, den Schöpfer Himmels und der Erde», so würde man sich
wundern, wenn ein anderer schon aus diesem ersten Teile
herausbrächte, daß der Bekenner an Gott den Schöpfer des Himmels
glaube, *also* die Erde für nicht geschaffen, die Materie für ewig halte. Das
Faktum ist richtig, daß jener in seinem Bekenntnis ausgesprochen hat,
er glaube an Gott den Schöpfer des Himmels, und doch ist das Faktum,
wie es vom anderen aufgefaßt worden, vollkommen falsch; so sehr, daß
dies Beispiel für unglaublich und für trivial angesehen werden muß.
Und doch ist der Fall mit dem Auffassen der philosophischen Idee diese

efecto, el *factum* [del que parte] la filosofía es el conocimiento ya dispuesto, y el aprehender sería entonces | solamente un *re-pensar*, en el sentido de un [IX] pensamiento *subsiguiente* [y no de una simple reflexión]; sólo el enjuiciar exigiría una reflexión en el sentido corriente. Pero ocurre que aquel entendimiento acrítico se demuestra también como poco de fiar en la mera aprehensión de la idea, de la cual [, sin embargo,] habla expresamente; siente tan poco malestar y tiene tan pocas dudas respecto de los supuestos bien solidificados que él mismo contiene, que es él precisamente el incapaz de repetir el puro *factum* de la idea filosófica. Este entendimiento reúne admirablemente la doblez dentro de sí; por un lado, lo que le llama la atención en la idea [filosófica] es su total desviación, e incluso su contradicción, respecto del uso [corriente] de las categorías, pero al mismo tiempo ni se le ocurre sospechar que haya otra manera de pensar distinta de la suya y que ésta se ejercite [efectivamente por alguien]; no sospecha [ese entendimiento] que él, consiguientemente, debiera ponerse a pensar de otra manera. Y así sucede que, por un lado, retiene la idea de la filosofía especulativa según su definición abstracta, creyendo que bastará una definición para que la cosa aparezca de suyo clara y acabada (definición que sólo tiene su regla y piedra de toque en representaciones previas), mientras a la vez ignora (como mínimo) que tanto el sentido como la ne|cesaria demostración de una definición sólo reside en su [8/18] desarrollo y que de éste procede ella como resultado. Ahora bien, como sea que, además, | la idea es en general la unidad *concreta* y *espiritual*, mientras [X] que el entendimiento consiste en comprender las determinaciones conceptuales en su *abstracción* y, por ende, en su unilateralidad y finitud, resulta entonces que esa unidad se convierte en identidad abstracta y carente de espíritu, en la cual, por tanto, no se da la distinción, sino que [en ella] *todo* es *uno*, todo es una misma cosa, incluso el bien y el mal. Por ello ha sido aceptado generalmente el nombre de *sistema de la identidad* o de *filosofía de la identidad* para la filosofía especulativa[15]. [Pero] si alguien dijera, como confesión de su fe «creo en Dios padre, creador del cielo y de la tierra», causaría sorpresa que [después] viniera otro a sacar la consecuencia de esa confesión de que [supuesto que] el creyente cree en Dios creador del cielo, considera *por tanto* a la tierra como no creada y a la materia como eterna. El hecho [enunciado] es correcto, es decir, que el creyente ha expresado en su confesión que cree en Dios creador del cielo, y sin embargo [también] ese hecho es enteramente falso tal como ha sido captado por el otro; tan falso es, que este ejemplo será tenido por increíble y trivial. Y, sin embargo, esta violenta partición por la mitad es lo que ocurre cuando se trata de la comprensión de la idea filosófica, de manera que en este caso y para que no se pueda entender

gewaltsame Halbierung, so daß, um es nicht mißverstehen zu können, [xi] wie die | Identität, welche der Versicherung nach das Prinzip der spekulativen Philosophie sei, beschaffen sei, die ausdrückliche Belehrung und respektive Widerlegung folgt, etwa daß das Subjekt vom Objekt *verschieden* sei, ingleichen das Endliche vom Unendlichen usf., als ob die konkrete geistige Einheit in sich bestimmungslos wäre und nicht selbst den Unterschied *in sich enthielte*, als ob irgendein Mensch es nicht wüßte, daß das Subjekt von dem Objekte, das Unendliche von dem Endlichen verschieden sei, oder die Philosophie, in ihre Schulweisheit sich vertiefend, daran zu erinnern wäre, daß es außer der Schule die Weisheit gebe, welcher jene Verschiedenheit etwas Bekanntes sei.

[8/19] | Indem die Philosophie in Beziehung auf die ihr nicht bekannt sein sollende Verschiedenheit bestimmter so verunglimpft wird, daß in ihr damit auch der Unterschied des Guten und Bösen wegfalle, so pflegt gern die Billigkeit und Großmut geübt zu werden, daß zugestanden wird, >daß die Philosophen in ihren Darstellungen die verderblichen Folgerungen, die mit ihrem Satze *verbunden* seien, nicht immer (—also doch vielleicht auch deswegen nicht, weil diese Folgerungen nicht ihnen angehören—) entwic- [8/20] [xii] keln<*. Die | Philosophie | muß diese Barmherzigkeit, die man ihr ange-

* Worte Herrn *Tholucks* in der *Blütensammlung aus der morgenländischen Mystik* [Berlin 1825], S. 13. Auch der tieffühlende Tholuck läßt sich daselbst verleiten, der gewöhnlichen Heerstraße des Auffassens der Philosophie zu folgen. Der Verstand könne, sagt er, nur auf folgende zwei Arten schließen: entweder gebe es einen alles bedingenden Urgrund, so liege auch der letzte Grund meiner selbst in ihm, und mein Sein und freies Handeln seien nur Täuschung; oder bin ich wirklich ein vom Urgrunde verschiedenes Wesen, dessen Handeln nicht von dem Urgrunde bedingt und bewirkt wird, so ist der Urgrund kein absolutes, alles bedingendes Wesen, also gebe es keinen unendlichen Gott, sondern eine Menge Götter usf. Zu dem ersteren Satze sollen sich alle tiefer und schärfer denkenden Philosophen bekennen (ich wüßte eben nicht, warum die erstere Einseitigkeit tiefer und schärfer sein sollte als die zweite); die Folgen, die sie obenerwähntermaßen jedoch nicht immer entwickeln, seien, >daß auch der sittliche Maßstab des Menschen kein absolut wahrer ist, sondern *eigentlich* (ist vom Verf. selbst unterstrichen) Gut und Böse gleich und nur dem Schein nach verschieden sei<. Man würde immer besser tun, über Philosophie gar nicht zu sprechen, solange man bei aller Tiefe des Gefühls noch so sehr in der Einseitigkeit des Verstandes befangen ist, um nur von dem *Entweder-Oder* eines Urgrundes, in dem das individuelle Sein und dessen Freiheit nur eine Täuschung, und der absoluten Selbständigkeit der Individuen zu wissen und von dem *Weder-Noch* dieser beiden Einseitigkeiten des, wie es Herr Tholuck nennt, gefährlichen Dilemmas nichts in Erfahrung gebracht zu haben. Zwar spricht er S. 14 von solchen Geistern, und diese seien die eigentlichen Philosophen, welche den zweiten Satz (dies ist doch wohl dasselbe, was vorher der erste Satz hieß) annehmen und den Gegensatz von *unbedingtem* und bedingtem Sein

mal cómo está constituida aquella | identidad que, según aseguran, es el [xi] principio de la filosofía especulativa, se añade una enseñanza clara y el rechazo correspondiente; [se dice,] por ejemplo, que el sujeto es *distinto* del objeto, o también, que lo finito es distinto de lo infinito, etc., [y rechazan entonces la idea especulativa] como si la unidad espiritual concreta fuese en sí misma carente de determinación y no contuviera *dentro* de sí la distinción; como si hubiera alguien que no supiera que el sujeto es distinto del objeto, y lo infinito [distinto] de lo finito, como si la filosofía, profundizando en su sabiduría académica, debiera recordar que fuera de la academia también hay sabiduría para la cual aquella distinción es algo bien sabido.

| Cuando se denigra a la filosofía de manera más concreta refiriéndose [8/19]
a la distinción que, según se dice, ella ignora entre el bien y el mal, [ocurre entonces que] la superficialidad y la altanería se suelen despachar muy a gusto al dejar bien sentado que los filósofos en sus obras no siempre desarrollan las condenables consecuencias que *se siguen* de sus afirmaciones («no siempre»: —podría ser, por tanto, que quizás no lo hicieran [a veces] porque tales consecuencias no les atañen—)*[16]. La | filosofía | tiene que des- [8/20] [xii]

* [Nota de Hegel] Palabras del señor *Tholuck* en el «Florilegio de la Mística oriental», pg. 13. Incluso el Sr. Tholuck, sentimentalmente profundo, se deja aquí llevar por el camino trillado en el modo de entender la filosofía. Según él dice, el entendimiento sólo puede sacar consecuencias de las dos clases siguientes: o se da un fundamento originario que todo lo condiciona, y entonces reside en él la razón última de mí mismo, y [en este caso también] mi ser y mi acción libres son sólo ilusión, o yo soy realmente una entidad distinta del fundamento originario y mi acción no está condicionada ni causada por él, de lo que resulta [en este otro caso] que el fundamento originario no es una entidad absoluta que lo condiciona todo y, por tanto, no hay un Dios infinito, sino una multitud de dioses, etc. A la primera proposición [siempre según Tholuck] deben adherirse todos los filósofos que piensen profunda y agudamente. (Ciertamente, yo no sabría por qué la primera unilateralidad debería ser más profunda y aguda que la segunda); las consecuencias de ello, mencionadas en parte más arriba, pero no enteramente desarrolladas, serían «que tampoco el criterio ético humano sería absolutamente verdadero, sino que *propiamente* (resaltado por el propio autor) el bien y el mal serían iguales y sólo serían distintos aparentemente». Siempre sería preferible no hablar en absoluto de filosofía cuando uno, a pesar de toda la profundidad de sus sentimientos, está tan cogido por la unilateralidad del entendimiento que sólo sabe del «o lo uno, o lo otro»: [o se da] el fundamento originario en el cual el ser individual y su libertad son sólo una ilusión, [o se da] la absoluta sustancialidad de los individuos; y eso sin enterarse del «ni lo uno, ni lo otro» de estas dos unilateralidades que constituyen «el peligroso dilema» según le llama el Sr. Tholuck. Precisamente en la página 14 habla él mismo de aquellos espíritus (que serían los verdaderos filósofos) y que, aceptando la segunda proposición (la cual parecer ser la que antes se llamó primera), superarían la oposición entre ser *incondicionado* y condicionado mediante el *ser originario indiferente* en el cual se compenetran todas las oposiciones relativas. ¿Pero no

deihen lassen will, verschmähen, denn sie bedarf derselben ebensowenig [XIII] zur moralischen Rechtfertigung, als es | ihr an der Einsicht in die wirklichen Konsequenzen ihrer Prinzipien gebrechen kann und sowenig sie es [XIV] an den ausdrücklichen Folgerungen ermangeln | läßt. Ich will jene angebliche Folgerung, nach welcher die Verschiedenheit von Gut und Böse zu einem bloßen Scheine gemacht werden soll, kurz beleuchten, mehr um ein Beispiel der Hohlheit solchen Auffassens der Philosophie zu geben, als diese zu rechtfertigen. Wir wollen zu diesem Behuf selbst nur den Spinozismus vornehmen, die Philosophie, in welcher Gott nur als *Substanz* und [8/21] nicht als Subjekt und Geist bestimmt wird. Dieser | Unterschied betrifft die *Bestimmung* der Einheit; hierauf kommt es allein an, doch wissen von

durch das *indifferente Ursein*, in welchem alle beziehungsweisen Gegensätze sich durchdringen, aufheben. Bemerkte denn aber Herr Tholuck, indem er so spricht, nicht, daß das indifferente Ursein, in welchem der Gegensatz sich durchdringen soll, mit jenem unbedingten Sein, dessen Einseitigkeit aufgehoben werden sollte, ganz dasselbe ist und daß er so in einem Atemzug das Aufheben jenes Einseitigen in einem solchen, welches genau eben dieses Einseitige ist, also statt des Aufhebens das Bestehenlassen der Einseitigkeit ausspricht? Wenn man das sagen will, was *Geister* tun, so [8/20] muß man mit Geist das Faktum aufzufassen vermögen; sonst ist | unter der Hand das Faktum falsch geworden. – Übrigens bemerke ich zum Überfluß, daß, was hier und weiterhin über Herrn Tholucks Vorstellung von der Philosophie gesagt ist, sozusagen nicht *individuell* über ihn sein kann und soll; man liest dasselbe in hundert Büchern, unter anderem besonders in den Vorreden der Theologen. Herrn Tholucks Darstellung habe ich angeführt, teils weil sie mir zufällig am nächsten, teils weil das tiefe Gefühl, das seine Schriften auf die ganz andere Seite von der Verstandes-Theologie zu stellen scheint, dem Tiefsinn am nächsten steht; denn die Grundbestimmung desselben, die *Versöhnung*, die nicht das unbedingte Ursein und dergleichen Abstraktum ist, ist der Gehalt selbst, der die spekulative Idee ist und den sie denkend ausdrückt, – ein Gehalt, den jener tiefe Sinn am wenigsten in der Idee verkennen müßte.

Aber es geschieht Herrn Tholuck ebendaselbst wie überall anderwärts in seinen Schriften, sich auch in das gang und gäbe Gerede von dem *Pantheismus* gehen zu lassen, worüber ich in einer der letzten Anmerkungen [zu § 573] der Enzyklopädie weitläufiger gesprochen habe. Ich bemerke hier nur die eigentümliche Ungeschicklichkeit und Verkehrung, in die Herr Tholuck verfällt. Indem er auf die eine Seite seines vermeintlich philosophischen Dilemmas den Urgrund stellt und dieselbe nachher S. 33, 38 als pantheistisch bezeichnet, so charakterisiert er die andere als die der Sozinianer, Pelagianer und Popularphilosophen so, daß es auf derselben >keinen unendlichen Gott, sondern eine *große Anzahl* Götter gebe, nämlich die Zahl *aller* derer Wesen, die von dem sogenannten Urgrunde verschieden sind und ein eignes *Sein* und Handeln haben, nebst jenem sogenannten Urgrunde<. In der Tat gibt es so auf dieser Seite nicht bloß eine große Anzahl von Göttern, sondern *Alles* (alles Endliche gilt hier dafür, ein eigenes *Sein* zu haben) *sind Götter*; auf dieser Seite hat Herr Tholuck hiermit in der Tat seine *Allesgötterei*, seinen *Pantheismus* ausdrücklich, nicht auf der ersten, zu deren Gott er ausdrücklich den *einen* Urgrund macht, wo somit nur *Monotheismus* ist.

deñar esta misericordia que se quiere ejercitar con ella, pues la necesita tan poco como justificación moral cuanto | no se percata de las consecuencias [XIII] reales de sus principios y se permite | prescindir de consecuencias explícitas. [XIV] Voy a esclarecer aquella consecuencia antes citada según la cual la distinción entre el bien y el mal se convertiría [por la filosofía] en mera apariencia; lo haré más para dar un ejemplo de la inanidad de tal modo de concebir la filosofía que para justificarla. Para este propósito vamos solamente a considerar el spinozismo, la filosofía en que Dios viene determinado sólo como *sustancia* y no como sujeto y espíritu[17]. Esta | diferencia [8/21] atañe a la *determinación* de la unidad; únicamente a esto se refiere, y sin

advierte el Sr. Tholuck que, al hablar de esta manera, el ser originario e indiferente, en el que debe compenetrarse la oposición, es enteramente el mismo que aquel ser incondicionado cuya unilateralidad se debía superar? ¿No se da cuenta de que, de este modo, enuncia la superación (en una sola emisión de voz) de aquel ser unilateral en un ser que es exactamente el mismo y que, por tanto, en lugar de la superación, enuncia el mantenimiento de la unilateralidad? Cuando alguien pretende decir lo que hacen los *espíritus* ha de ser capaz de comprender con el espíritu ese *factum*, porque si no, el *factum* se convierte en falso | en sus manos.– Por lo demás, hago notar, a mayor abundamiento, [8/20] que lo que aquí y más adelante se dice sobre la representación de la filosofía que se hace el Sr. Tholuck, no se puede ni debe referir, por así decirlo, a él *individualmente*; lo mismo se puede leer en un centenar de libros, especialmente en los prólogos de los teólogos. He traído a colación la exposición del Sr. Tholuck, en parte porque ella casualmente es la que tengo más cerca y, en parte, porque el sentimiento profundo que [ella contiene] parece colocar sus escritos del otro lado de la teología del entendimiento y es máximamente cercano a lo auténticamente profundo; en efecto, la determinación fundamental de lo profundo, la *reconciliación* (que no es el ser originario incondicionado ni ninguna abstracción semejante), es el mismo haber sustancial en que consiste la idea especulativa y que ella expresa pensando; un haber que donde menos debería pasarlo por alto aquel sentimiento [religioso] profundo sería en la idea. Pero ahí le ocurre al Sr. Tholuck lo mismo que le pasa en otras partes de sus escritos, cuando se deja llevar al discurso nuestro de cada día sobre el *panteísmo* y acerca del cual yo me pronuncio en una de las últimas notas de la Enciclopedia [§ 573 N]. Aquí advierto solamente la impropiedad y la inversión en las que incurre el Sr. Tholuck. Habiendo colocado el fundamento originario en una de las partes de su dilema pretendidamente filosófico, y calificando después esta parte (pp. 33, 38) como panteísta, caracteriza él la otra parte como la propia de los socinianos, pelagianos y filósofos populares, de tal manera que en esta [segunda] parte «no se da ningún Dios infinito, sino *un gran número* de dioses, a saber, el número de *todas* aquellas entidades que sean distintas del así llamado fundamento originario y posean un *ser* y un hacer propios junto a aquél». Pero de hecho, de este modo, no se da solamente de esta parte un gran número de dioses, sino que *todo son dioses* (todo lo finito vale ahí como algo que posee un *ser* propio); aquí, de este lado, tiene de hecho el Sr. Tholuck su «*tododiosismo*», su *panteísmo*, y no en la primera parte del dilema, a cuyo Dios él trata expresamente como fundamento originario *único*, y en la cual parte, por tanto, sólo hay *monoteísmo*.

dieser *Bestimmung*, obgleich sie Faktum ist, diejenigen nichts, welche die
[xv] Philoso|phie Identitätssystem zu nennen pflegen und gar den Ausdruck
gebrauchen mögen, daß nach derselben *alles eins und dasselbe*, auch Gut und
Böse *gleich* sei, – welches alles die schlechtesten Weisen der Einheit sind,
von welchen in spekulativer Philosophie die Rede nicht sein, sondern
nur ein noch barbarisches Denken bei Ideen Gebrauch machen kann.
Was nun die Angabe betrifft, daß in jener Philosophie *an sich* oder *eigen-
tlich* die Verschiedenheit von Gut und Böse nicht gelte, so ist zu fragen,
was denn dies »*eigentlich*« heiße? Heißt es die Natur Gottes, so wird doch
nicht verlangt werden, daß in dieselbe das Böse verlegt werde; jene subs-
tantielle Einheit ist das Gute selbst; das Böse ist nur Entzweiung; in
jener Einheit ist hiermit nichts weniger als eine Einerleiheit des Guten
und des Bösen, das letztere vielmehr ausgeschlossen. Damit ist in Gott
als solchem ebensowenig der Unterschied von Gut und Böse; denn die-
ser Unterschied ist nur im Entzweiten, einem solchen, in welchem das
Böse selbst ist. Weiter kommt nun im Spinozismus auch der Unterschied
vor: *der Mensch verschieden von Gott*. Das System mag nach dieser Seite theo-
retisch nicht befriedigen; denn der Mensch und das Endliche über-
haupt, mag es nachher auch zum Modus herabgesetzt werden, *findet* sich
[xvi] in der | Betrachtung nur *neben* der Substanz ein. Hier nun, im Mens-
chen, wo der Unterschied existiert, ist es, daß derselbe auch wesentlich
als der Unterschied des Guten und Bösen existiert, und hier nur ist es,
wo er *eigentlich* ist, denn hier ist nur die eigentümliche Bestimmung des-
selben. Hat man beim Spinozismus nur die Substanz vor Augen, so ist
in ihr freilich kein Unterschied des Guten und Bösen, aber darum, weil
das Böse, wie das Endliche und die *Welt* überhaupt (s. § 50 Anm. S. 132),
auf diesem Standpunkte *gar nicht ist*. Hat man aber den Standpunkt vor
Augen, auf welchem in diesem Systeme auch der Mensch und das
[8/22] Verhältnis des Menschen | zur Substanz vorkommt und wo nur das Böse
im Unterschied desselben vom Guten seine Stelle haben kann, so muß
man die Teile der Ethik nachgesehen haben, welche von demselben, von
den Affekten, der menschlichen Knechtschaft und der menschlichen
Freiheit handeln, um von den moralischen Folgerungen des Systems
erzählen zu können. Ohne Zweifel wird man sich von der hohen Rein-
heit dieser Moral, deren Prinzip die lautere Liebe Gottes ist, ebensosehr
als davon überzeugen, daß diese Reinheit der Moral Konsequenz des
Systems ist. *Lessing* sagte zu seiner Zeit: die Leute gehen mit Spinoza wie
[xvii] mit einem toten Hunde um; man kann nicht sagen, | daß in neuerer
Zeit mit dem Spinozismus und dann überhaupt mit spekulativer Philo-

embargo, nada saben de esta *determinación*, aunque es un *factum*, aquellos que suelen denominar a esta filoso|fía «Sistema de la identidad», por [xv] mucho que digan que *todo es uno y lo mismo*, y que bien y mal son *iguales* [para la filosofía][18]. Este «todo» es la suma de los peores modos de unidad[19], modos de los que la filosofía especulativa no puede hablar; tratándose de ideas, sólo un pensamiento todavía bárbaro puede hacer uso de tales modos. Ahora bien, por lo que se refiere a la pretensión de que en aquella filosofía *en sí* o *propiamente* no se da validez a la distinción entre bien y mal [como dicen], hay que preguntar, por tanto, lo que significa este *propiamente*. Si significa la naturaleza de Dios, no se puede entonces exigir desde luego que en ella se coloque el mal; aquella unidad sustancial es el bien mismo; el mal es sólo desdoblamiento [o escisión][20]; lo que hay en aquella unidad es nada menos que una uniformidad de bien y mal que excluye más bien a éste. Por tanto, en Dios en cuanto tal, la distinción entre bien y mal se da menos que cualquier otra, pues esa distinción está solamente en lo escindido, algo en lo que reside el mal mismo. Ahora bien, más adelante se presenta, incluso en el spinozismo, la *distinción entre ser humano y Dios*[21]. Puede muy bien ser que, bajo este aspecto, el sistema [spinoziano] no sea teoréticamente satisfactorio, pues el ser humano y lo finito en general, por mucho que sean depuestos luego [como meros] modos [de la sustancia], se *encuentran* | contemplados únicamente *junto a* la sustancia [y no como algo de [xvi] ella]. Pues bien, aquí en el ser humano, donde la distinción EXISTE[22], es donde [también] EXISTE incluso de manera esencial la distinción entre el bien y el mal; y solamente aquí es donde ella está *propiamente*, pues sólo aquí está su determinación propia. Si al considerar el spinozismo uno sólo tiene ante los ojos a la sustancia, no encuentra en ella, desde luego, ninguna distinción entre bien y mal, pero eso sucede porque lo malo, como lo finito y el *mundo* en general (cfr. § 50 N), no son *absolutamente nada* bajo ese punto de vista. Pero, para poder ocuparse de las consecuencias morales del sistema, hay que tener en cuenta el lugar donde se presenta el ser humano en aquel sistema, así como la relación del ser humano | con la sustancia, puesto que [8/22] sólo en el ser humano puede tener su puesto el mal en su distinción respecto del bien, y para esto hay que haber examinado las partes de la *Ética* que tratan del ser humano, de los afectos, de la servidumbre y de la libertad humanas[23]. Sin duda, uno se convencerá entonces de la elevada pureza de esa moral cuyo principio es el puro amor de Dios, y se convencerá igualmente de que esa pureza de la moral es consecuencia del sistema[24]. *Lessing* dijo en su tiempo: «las gentes tratan a *Spinoza* como a un perro muerto»[25]; no se puede decir | que en el tiempo actual se trate mejor al spinozismo y, consi- [xvii]

sophie besser umgegangen werde, wenn man sieht, daß diejenigen, welche davon referieren und urteilen, sich nicht einmal bemühen, die Fakta richtig zu fassen und sie richtig anzugeben und zu erzählen. Es wäre dies das Minimum von Gerechtigkeit, und ein solches doch könnte sie auf allen Fall fordern.

Die Geschichte der Philosophie ist die Geschichte der Entdeckung der *Gedanken* über das Absolute, das ihr Gegenstand ist. So hat z.B. Sokrates, kann man sagen, die Bestimmung des *Zwecks* entdeckt, welche von Platon und insbesondere von Aristoteles ausgebildet und bestimmt erkannt worden ist. *Bruckers* Geschichte der Philosophie ist so unkritisch, nicht nur nach dem Äußerlichen des Geschichtlichen, sondern nach der Angabe der Gedanken, daß man von den älteren griechischen Philosophen zwanzig, dreißig und mehr Sätze als deren Philosopheme aufgeführt findet, von denen ihnen kein einziger angehört. Es sind Folgerungen, welche Brucker nach der schlechten Metaphysik seiner Zeit macht und jenen Philosophen als ihre Behauptungen andichtet. Folgerungen sind von zweierlei Art, teils
[8/23] nur Ausführungen eines Prinzips in weiteres Detail herunter, | teils aber ein Rückgang zu tieferen Prinzipien; das Geschichtliche besteht eben
[XVIII] da|rin, anzugeben, welchen Individuen eine solche weitere Vertiefung des Gedankens und die Enthüllung derselben angehöre. Aber jenes Verfahren ist nicht bloß darum ungehörig, weil jene Philosophen die Konsequenzen, die in ihren Prinzipien liegen sollen, nicht selbst gezogen und also nur nicht ausdrücklich ausgesprochen haben, sondern vielmehr weil ihnen bei solchem Schließen ein Geltenlassen und ein Gebrauch von Gedankenverhältnissen der Endlichkeit geradezu angemutet wird, die dem Sinne der Philosophen, welche spekulativen Geistes waren, geradezu zuwider sind und die philosophische Idee vielmehr nur verunreinigen und verfälschen. Wenn bei alten Philosophien, von denen uns nur wenige Sätze berichtet sind, solche Verfälschung die Entschuldigung des vermeintlichen richtigen Schließens hat, so fällt sie bei einer Philosophie hinweg, welche ihre Idee selbst teils in die bestimmten Gedanken gefaßt, teils den Wert der Kategorien ausdrücklich untersucht und bestimmt hat, wenn dessenungeachtet die Idee verstümmelt aufgefaßt, aus der Darstellung nur *ein* Moment herausgenommen und (wie die Identität) für die Totalität ausgegeben wird, und wenn die Kategorien ganz unbefangen nach der nächsten besten Weise, wie sie das alltägliche Bewußtsein durchziehen, in ihrer Einseitigkeit und
[XIX] Unwahrheit hereingebracht werden. | Die gebildete Erkenntnis der Gedankenverhältnisse ist die erste Bedingung, ein philosophisches Faktum richtig aufzufassen. Aber die Roheit des Gedankens wird ausdrücklich

guientemente, a la filosofía especulativa en general, cuando uno ve que los que disertan y dictaminan sobre ella se preocupan muy poco de comprender bien los hechos y de presentarlos y relatarlos correctamente. Eso sería el mínimo de justicia que en cualquier caso cabría exigir.

La historia de la filosofía es la historia del descubrimiento de los *pensamientos* sobre lo absoluto, lo cual es [precisamente] el objeto de la filosofía. Así, por ejemplo, se puede decir que Sócrates descubrió la determinación de *fin* y que ésta fue desarrollada y conocida de manera más precisa por Platón y muy especialmente por Aristóteles[26]. La historia de la filosofía de *Brucker*[27] es tan poco crítica, no sólo por lo que se refiere a lo extrínseco de la historia, sino en lo referente a la exposición de los pensamientos, que al tratar de los antiguos filósofos griegos se encuentran allí expuestas veinte, treinta o más tesis como si fuesen de ellos, siendo así que ninguna les pertenece. Se trata de consecuencias que saca Brucker con arreglo a la mala metafísica de su tiempo y las atribuye a aquellos filósofos como si fuesen afirmaciones de ellos. Hay que distinguir dos clases de consecuencias; unas se dirigen solamente a ulteriores detalles de menor entidad, | otras son un volverse hacia principios más profundos; lo his- [8/23]
tórico consiste | en exponer a qué individuos corresponde esa mayor profundi- [XVIII]
zación del pensamiento y el descubrimiento de los principios. Pero aquel modo de proceder no sólo es improcedente porque aquellos filósofos no sacaron por sí mismos tales consecuencias, ni por consiguiente las formularon (consecuencias que se pretende residen en sus principios), sino que ese procedimiento es sobre todo improcedente porque, para sacar tales consecuencias, sería preciso suponer que aquellos filósofos concedieron valor a ciertas relaciones de pensamiento propias de la finitud y las usaron; relaciones que más bien impurifican y falsean la idea filosófica y son directamente contrarias al sentido de esos filósofos, los cuales eran [auténticos] espíritus especulativos. Si en el caso de filosofías antiguas, de las que sólo se nos han transmitido pocas sentencias, un tal falseamiento tiene la excusa de que sólo se les imputa un modo correcto de razonar, esa excusa no cabe cuando se trata de una filosofía que, por una parte, concibe su propia idea con pensamientos determinados y, por otra parte, ha investigado y determinado explícitamente el valor de las categorías; y todo eso prescindiendo de que la idea se comprende de manera mutilada y se toma un solo momento de la exposición [de ella] (como ocurre con la identidad), presentándolo luego como si fuese la totalidad; y dejo de lado, además, que las categorías sean reseñadas de manera totalmente ingenua con arreglo al uso más inmediato de la conciencia cotidiana, es decir, de manera unilateral y carente de verdad. | El conocimiento bien formado de las rela- [XIX]
ciones de pensamiento es la primera condición para captar correctamente un

durch das Prinzip des unmittelbaren Wissens nicht nur berechtigt, sondern
zum Gesetz gemacht; die Erkenntnis der Gedanken und damit die Bildung
des subjektiven Denkens ist sowenig ein unmittelbares Wissen als irgen-
deine Wissenschaft oder Kunst und Geschicklichkeit.

Die Religion ist die Art und Weise des Bewußtseins, wie die Wahr-
heit für alle Menschen, für die Menschen aller Bildung ist; die wissens-
chaftliche Erkenntnis der Wahrheit aber ist eine besondere Art ihres
[8/24] Bewußtseins, deren Arbeit sich nicht | alle, vielmehr nur wenige unter-
ziehen. *Der Gehalt ist derselbe*, aber wie Homer von einigen Dingen sagt,
daß sie zwei Namen haben, den einen in der Sprache der Götter, den
anderen in der Sprache der übertägigen Menschen, so gibt es für jenen
Gehalt zwei Sprachen, die eine des Gefühls, der Vorstellung und des
verständigen, in endlichen Kategorien und einseitigen Abstraktionen
nistenden Denkens, die andere des konkreten Begriffs. Wenn man von
der Religion aus auch die Philosophie besprechen und beurteilen will,
[xx] so ist mehr erforderlich, als nur die Ge|wohnheit der Sprache des
übertägigen Bewußtseins zu haben. Das Fundament der wissenschaftli-
chen Erkenntnis ist der innere Gehalt, die inwohnende Idee und deren
im Geiste rege Lebendigkeit, wie nicht weniger die Religion ein durch-
gearbeitetes Gemüt, ein zur Besinnung erwachter Geist, ausgebildeter
Gehalt ist. In der neuesten Zeit hat die Religion immer mehr die gebil-
dete Ausdehnung ihres Inhalts zusammengezogen und sich in das
Intensive der Frömmigkeit oder des Gefühls, und zwar oft eines sol-
chen, das einen sehr dürftigen und kahlen Gehalt manifestiert, zurück-
gezogen. Solange sie ein Credo, eine Lehre, eine Dogmatik hat, so hat
sie das, mit dem die Philosophie sich beschäftigen und in dem diese als
solche sich mit der Religion vereinigen kann. Dies ist jedoch wieder
nicht nach dem trennenden, schlechten Verstande zu nehmen, in dem
die moderne Religiosität befangen ist und nach welchem sie beide so
vorstellt, daß die eine die andere ausschließe oder sie überhaupt so
trennbar seien, daß sie sich dann nur von außen her verbinden. Viel-
mehr liegt auch in dem Bisherigen, daß die Religion wohl ohne Philo-
sophie, aber die Philosophie nicht ohne Religion sein kann, sondern
diese vielmehr in sich schließt. Die wahrhafte Religion, die Religion des
Geistes, muß ein solches Credo, einen Inhalt haben; der Geist ist
[xxi] wesentlich Be|wußtsein, somit von dem gegenständlich gemachten
Inhalt; als Gefühl ist er der ungegenständliche Inhalt selbst (*qualiert* nur,
um einen J. Böhmeschen Ausdruck zu gebrauchen) und nur die nie-
[8/25] drigste Stufe des | Bewußtseins, ja in der mit dem Tiere gemeinschaftli-

hecho filosófico. Pero el primitivismo en el pensamiento no sólo es explícitamente justificado por el principio del saber inmediato, sino que lo convierte en ley; [y sin embargo,] el conocimiento de los pensamientos y, por ende, la [buena] formación del pensamiento subjetivo no son de ninguna manera un saber inmediato, como tampoco lo son ninguna clase de ciencia, arte, o habilidad[28].

La religión es el modo y manera de la conciencia en que la verdad es para todos los seres humanos, sea cual sea su formación; pero el conocimiento científico de la verdad es un modo peculiar de la conciencia de ella, cuyo trabajo no lo emprenden | todos, sino más bien pocos. *El haber sustancial es el* [8/24] *mismo*, pero así como Homero dice que hay muchas cosas que tienen dos nombres, uno en la lengua de los dioses y otro en la de los hombres cargados de días[29], igualmente, para aquel haber sustancial, hay dos lenguajes; uno, el del sentimiento, de la representación y del entendimiento, [o sea, el] del pensamiento que anida en categorías finitas y en abstracciones, y otro, el del concepto concreto. Si alguien desde la religión quiere también discutir sobre filosofía y criticarla, tiene que contar con algo más que con los solos há|bitos de la [xx] conciencia cargada de días. El fundamento del conocimiento científico es el íntimo haber sustancial [del espíritu], la idea inmanente y su activa vivacidad en el espíritu, del mismo modo que la religión es como mínimo una interioridad bien trabajada, un espíritu despierto y con buen sentido y un haber sustancial bien formado. En los últimos tiempos la religión ha reducido cada vez más la extensión configurada de su contenido y se ha retirado a lo intensivo de la piedad y del sentimiento, un sentimiento que con frecuencia manifiesta precisamente un haber muy pobre y escaso[30]. Mientras la religión tiene un credo, una doctrina, una dogmática, tiene aquello de lo que puede ocuparse la filosofía como tal y en lo que ésta puede unirse con la religión. Pero es preciso repetir que todo esto no hay que tomarlo a la manera del mal entendimiento separador del que está cautiva la religiosidad moderna y, de acuerdo con el cual, filosofía y religión son representadas como si una excluyera a la otra, o como si fuesen de tal modo separables que sólo se pudieran unir luego extrínsecamente. Más bien lo ocurrido hasta ahora ha sido que la religión ha podido darse, desde luego, sin filosofía, pero la filosofía no ha podido darse sin religión, sino que más bien la incluye dentro de sí. La verdadera religión, la religión del espíritu, ha de tener eso, o sea, un contenido; el espíritu es esencialmente con|ciencia y, por ende, conciencia del contenido objetivado; en cuanto [xxi] sentimiento, el espíritu es el mismo contenido sin objetivar (sólo *sufre* o se *cualifica*, para decirlo con la expresión de J. Böhme[31]) y es, por tanto, el escalón más bajo de la | conciencia, es más, [el contenido como sentimiento] está [8/25]

chen Form der Seele. Das *Denken* macht die Seele, womit auch das Tier begabt ist, erst zum Geiste, und die Philosophie ist nur ein Bewußtsein über jenen Inhalt, den Geist und seine Wahrheit, auch in der Gestalt und Weise jener seiner, ihn vom Tier unterscheidenden und der Religion fähig machenden Wesenheit. Die kontrakte, auf das Herz sich punktualisierende Religiosität muß dessen Zerknirschung und Zermürbung zum wesentlichen Momente seiner Wiedergeburt machen; sie müßte aber sich zugleich erinnern, daß sie es mit dem Herzen eines Geistes zu tun hat, der Geist zur Macht des Herzens bestellt ist und diese Macht nur sein kann, insofern er selbst wiedergeboren ist. Diese Wiedergeburt des Geistes aus der natürlichen Unwissenheit sowohl als dem natürlichen Irrtum geschieht durch Unterricht und den durch das Zeugnis des Geistes erfolgenden Glauben der *objektiven Wahrheit*, des Inhaltes. Diese Wiedergeburt des Geistes ist unter anderem auch unmittelbar Wiedergeburt des Herzens aus der Eitelkeit des einseitigen
[XXII] Verstandes, auf den es | pocht, dergleichen zu wissen, wie daß das Endliche von dem Unendlichen verschieden sei, die Philosophie entweder Vielgötterei oder in scharfdenkenden Geistern Pantheismus sein müsse, usf., – die Wiedergeburt aus solchen jämmerlichen Einsichten, auf welchen die fromme Demut gegen Philosophie wie gegen theologische Erkenntnis hoch herfährt. Verharrt die Religiosität bei ihrer expansions- und damit geistlosen Intensität, so weiß sie freilich nur von dem Gegensatze dieser ihrer bornierten und bornierenden Form gegen die geistige Expansion religiöser Lehre als solcher, wie philosop-
[XXIII] [8/26] hischer*. Nicht nur | aber beschränkt der denkende Geist | sich nicht

* Um noch einmal auf Herrn Tholuck zurückzukommen, der als der begeisterte Repräsentant pietistischer Richtung angesehen werden kann, so ist der Mangel an einer *Lehre* in seiner Schrift *Die Lehre von der Sünde*, 2. Aufl. [Hamburg 1825] (die mir soeben unter die Augen gekommen) ausgezeichnet. Es war mir dessen Behandlung der Trinitätslehre in seiner Schrift *Die spekulative Trinitätslehre des späteren Orients* [Berlin 1826], für deren fleißig hervorgezogene historische Notizen ich ihm ernstlichen
[8/26] | Dank weiß, aufgefallen; er nennt diese Lehre eine *scholastische* Lehre; auf allen Fall ist sie viel älter als das, was man scholastisch heißt; er betrachtet sie allein nach der äußerlichen Seite eines vermeintlich nur historischen Entstehens aus Spekulation über biblische Stellen und unter dem Einflusse platonischer und aristotelischer Philosophie (S. 41). Aber in der Schrift über die Sünde geht er, man möchte sagen, cavalièrement mit diesem Dogma um, indem er es nur für fähig erklärt, ein *Fachwerk* zu sein, darin sich die Glaubenslehren (welche?) ordnen lassen (S. 220), ja man muß auch den Ausdruck (S. 219) auf dies Dogma ziehen, daß es den am Ufer (etwa im Sande des Geistes?) Stehenden als eine Fata Morgana erscheine. Aber »ein Fundament« (so vom Dreifuß spricht Herr Tholuck ebenda S. 221) ist die Trinitätslehre

en la forma propia del alma, forma que [el alma humana] tiene en común con los animales. Pero sólo el *pensamiento* hace del alma (algo de lo que el animal también está dotado) espíritu, y la filosofía es meramente una conciencia de aquel contenido, del espíritu y su verdad, también bajo la figura y manera de aquella esencialidad del espíritu [el pensamiento] que lo hace distinto del animal y capaz de religión. La religiosidad sometida a contracción [o estrechada] hasta concentrarse en un punto, o sea, en el corazón[32], debe hacer de su contrición y disolución un elemento esencial de su renacimiento[33]; y la religiosidad debe recordar igualmente que se las tiene que haber con el corazón de un espíritu, que el espíritu está destinado a ser fuerza para el corazón y que esta fuerza sólo puede darse si el espíritu ha nacido de nuevo. Este renacimiento del espíritu, tanto desde su natural ignorancia como desde su error natural, acaece por medio de la enseñanza y mediante la fe por el testimonio del espíritu sobre la *verdad objetiva* o sobre el contenido [de esta fe]. Este renacimiento del espíritu es también inmediatamente, entre otras cosas, renacimiento del corazón desde la vanidad del entendimiento unilateral, que es de donde | saca el corazón su [XXII]
pretensión de saber cómo lo finito se distingue de lo infinito o de saber que la filosofía tiene que ser, o bien politeísmo, o bien, en los espíritus sutiles, panteísmo, etc. Se trata, por consiguiente, de renacer desde estos lamentables modos de ver con los que la piadosa humildad se revuelve con altanería contra la filosofía y contra el conocimiento teológico. Cuando la religiosidad se empeña en su intensidad carente de expansión y, por ende, carente de espíritu, sólo sabe desde luego de la oposición entre esta forma suya, limitada y limitante, y la expansión espiritual de la doctrina religiosa en cuanto tal [que también es propia] de la doctrina filosófica* [34]. Pero el espíritu pensante | no solamente | no [XXIII] [8/26]

* [Nota de Hegel]. Para volver una vez más al Sr. *Tholuck*, a quien puede verse como el entusiasta representante de la corriente pietista, resulta llamativa la falta de una *doctrina* en su escrito «*Sobre la doctrina del pecado*», 2ª edic. (que tengo ante los ojos). Me había gustado el tratamiento de la doctrina trinitaria que él había hecho en su escrito «*La doctrina especulativa sobre la Trinidad en el Oriente tardío*», por cuyos datos históricos bien traídos le doy las | gracias; llama [allí] a esta doctrina una doctrina *escolástica*; [8/26]
en todo caso, se trata de una doctrina mucho más antigua que eso que se suele llamar escolástica; contempla [allí Tholuck] la Trinidad únicamente por el lado extrínseco de lo que cree su origen meramente histórico, a partir de la especulación sobre algunos pasajes bíblicos [hecha] bajo el influjo de la filosofía platónica y aristotélica (p. 41). Pero en el escrito sobre el pecado evita caballerosamente (se podría decir) este dogma [el trinitario], declarándolo solamente apto para servir de *armazón* con el que se dejan ordenar (p. 220) las doctrinas de la fe (¿cuáles?). Es más, para este dogma se puede usar la expresión (g. 219) de que aparece plantado en la orilla (¿algo así como las arenas del espíritu?) como un fuego fatuo. Pero la doctrina trinitaria no puede ser «jamás

auf die Befriedigung in der reineren, unbefangenen Religiosität, son-
[XXIV] dern jener Standpunkt ist an ihm | selbst ein aus Reflexion und Räsonnement hervorgegangenes Resultat; es ist mit Hilfe oberflächlichen Verstandes, daß er sich diese vornehme Befreiung von so gut als aller
[8/27] Lehre verschafft | hat, und indem er das Denken, von dem er angesteckt ist, zum Eifern gegen Philosophie gebraucht, ist es, daß er sich auf der dünnen inhaltslosen Spitze eines abstrakten Gefühlszustandes gewaltsam erhält. – Ich kann mich nicht enthalten, die Paränesis des Herrn *Franz von Baader* über eine solche Gestaltung der Frömmigkeit auszugsweise anzuführen, aus den *Fermenta Cognitionis*, 5. Heft [1823], Vorr. S. IX f.

»Solange«, sagt er, »der Religion, ihren Doktrinen, nicht wieder von Seite der Wissenschaft eine auf freies Forschen und sohin auf wahrhafte Überzeugung gegründete Achtung verschafft worden sein wird,... so
[XXV] lange werdet ihr, Fromme und Nicht|fromme, mit all euren Geboten und Verboten, mit all eurem Gerede und Tun... dem Übel nicht abhelfen,

»nimmermehr, auf das *der Glaube gegründet werden kann*«. Ist diese Lehre, als die heiligste, nicht von jeher – oder seit wie lange wenigstens? – der Hauptinhalt des Glaubens selbst als Credo und dieses Credo das Fundament des subjektiven Glaubens gewesen? Wie kann ohne dieses Dogma die Versöhnungslehre, die Herr Tholuck in der angeführten Schrift mit so viel Energie an das Gefühl zu bringen sucht, einen mehr als moralischen oder, wenn man will, heidnischen, wie kann sie einen christlichen Sinn haben? Auch von anderen spezielleren Dogmen findet sich nichts in dieser Schrift; Herr Tholuck führt seine Leser z.B. immer nur bis zum Leiden und Tod Christi, aber nicht zu seiner Auferstehung und Erhebung zur Rechten des Vaters, noch bis zur Ausgießung des Heiligen Geistes. Eine Hauptbestimmung in der Versöhnungslehre ist *die Sündenstrafe*; diese ist bei Herrn Tholuck S. 119ff. das lastende Selbstbewußtsein und die damit verbundene Unseligkeit, in welcher alle sind, die *außer* Gott leben, dem alleinigen Quell der Seligkeit wie der Heiligkeit; so daß Sünde, Schuldbewußtsein und Unseligkeit nicht ohne einander *gedacht* werden können (hier kommt es also auch zum Denken, wie S. 120 auch die Bestimmungen als aus der *Natur* Gottes fließend aufgezeigt werden). Diese Bestimmung der Sündenstrafe ist das, was man die *natürliche* Strafe der Sünde genannt hat und was (wie die Gleichgültigkeit gegen die Trinitätslehre) das Resultat und die Lehre der von Herrn Tholuck sonst so sehr verschrieenen Vernunft und Aufklärung ist. – Vor einiger Zeit fiel im Oberhause des englischen Parlaments eine Bill durch, welche die Sekte der *Unitarier* betraf; bei dieser Veranlassung gab ein englisches Blatt eine Notiz über die große Anzahl der Unitarier in Europa und in Amerika und fügt dann hinzu: »Auf dem europäischen Kontinent ist Protestantismus und Unitarianismus gegenwärtig meist synonym.« Theologen mögen entscheiden, ob Herrn Tholucks Dogmatik sich in noch mehr als in einem oder höchstens zwei Punkten und, wenn sie näher angesehen werden, ob selbst in diesen nicht, von der gewöhnlichen Theorie der Aufklärung unterscheidet.

se limita a la satisfacción dentro de la pura e inocente religiosidad, sino que aquel [estrecho] punto de vista está en él | como resultado procedente de la [XXIV] reflexión y el raciocinio[35]; es con la ayuda del entendimiento superficial como se ha | procurado esta «elegante» emancipación de toda doctrina, nada [8/27] menos; y usando el pensamiento con el que se ha infectado para ejercer su celo contra la filosofía es como se mantiene violentamente sobre el afilado ápice, carente de contenido, de un estado sentimental abstracto. No me puedo resistir a citar aquí algunos pasajes de la parénesis del Sr. *Franz von Baader* sobre esa forma de piedad, tomados del *Fermentum cognitionis*, cuaderno 5, prólogo, págs. IX y ss[36].

Mientras, dice él, por parte de la ciencia no surja un nuevo interés hacia la religión y sus doctrinas, fundado en la libre investigación y en un convencimiento verdadero..., mientras eso no ocurra, vosotros, tanto los piadosos como los im|píos, con todos vuestros preceptos y prohibiciones, [XXV] con todos vuestros discursos y acciones, no remediaréis el mal, y mientras

un fundamento» (en este sentido habla el Sr. Tholuck de un «trípode», p. 221) «sobre el que pueda *fundarse la fe*». ¿No ha sido esta doctrina desde siempre (¿o desde cuándo, por lo menos?), en cuanto santísima, el contenido principal de la fe, incluso en el credo? ¿Y este credo no ha sido el fundamento de la fe subjetiva? ¿Cómo puede tener un sentido, sin este dogma, la doctrina de la reconciliación que el Sr. Tholuck, en el escrito citado, trata de conducir con tanto energía al sentimiento? ¿Cómo puede tener un sentido más que moral o, si se quiere, más que pagano? ¿Cómo puede tener un sentido cristiano? Tampoco sobre otros dogmas específicos se encuentra nada en este escrito; el Sr. Th. siempre conduce a sus lectores sólo hasta la pasión y muerte de Cristo, pero no hasta su resurrección y ascensión a la derecha del Padre, ni hasta la efusión del Espíritu Santo. Una determinación capital en la doctrina de la reconciliación es el *castigo de los pecados*; éste consiste, según el Sr. Th., pp. 119 ss., en la autoconciencia apesadumbrada y en la desdicha concomitante que se encuentran en todos los que viven *fuera* de Dios, única fuente de felicidad como lo es de la santidad; así resulta que pecado, conciencia culpable y desdicha no pueden ser *pensados* uno sin el otro (aquí se llega por tanto al pensamiento del mismo modo que en la p. 120 se mencionan las determinaciones que fluyen de la *naturaleza* de Dios). Esta determinación del castigo de los pecados es lo que se ha llamado castigo *natural* de los pecados, y que es resultado y doctrina (como la indiferencia ante la doctrina trinitaria) de la razón y de la Ilustración tan denostadas por el Sr. Th. en otros lugares. — Hace algún tiempo se aprobó una ley por la Cámara alta del Parlamento inglés referente a la secta de los *unitaristas*; con ocasión de ella un periódico inglés publicó una noticia sobre el gran número de unitaristas en Europa y América y añadía: «En el continente europeo, protestantismo y unitarismo son actualmente la mayor parte de las veces sinónimos». Sírvanse decidir los teólogos si la *dogmática* del Sr. *Tholuck* se distingue de la teología corriente de la Ilustración en más de un punto o a lo sumo en dos y, si éstos se miran de cerca, quizá ni en éstos.

und so lange wird auch diese nicht geachtete Religion nicht geliebt werden, weil man doch nur herzhaft und aufrichtig lieben kann, was man aufrichtig geachtet sieht und als achtbar unbezweifelt erkennt, so wie der Religion auch nur mit einem solchen *amor generosus* gedient sein kann... – Mit anderen Worten: wollt ihr, daß die Praxis der Religion wieder gedeihe, so sorgt doch dafür, daß wir wieder zu einer vernünftigen Theorie derselben gelangen, und räumt nicht euren Gegnern (den Atheisten) vollends das Feld mit jener *unvernünftigen* und *blasphemischen* Behauptung: daß an eine solche Religionstheorie, als an eine unmögliche Sache, durchaus nicht zu denken, daß die Religion bloße Herzenssache sei, bei der man des Kopfes sich füglich entäußern könne, ja müsse.«*

[xxvi] [8/28] | In Ansehung der Dürftigkeit an Inhalt kann noch bemerkt | werden, daß von ihr nur als der Erscheinung an dem äußerlichen Zustande der Religion zu einer besonderen Zeit die Rede sein kann. Eine solche Zeit könnte beklagt werden, wenn es solche Not tut, nur den bloßen Glauben an Gott hervorzubringen, was dem edlen *Jacobi* so angelegentlich war, und weiter nur noch eine konzentrierte Christlichkeit der Empfindung zu erwecken; die höheren Prinzipien sind zugleich nicht zu verkennen, die selbst darin sich kundgeben (s. Einleitung zur *Logik* § 64 Anm.). Aber vor der Wissenschaft liegt der reiche Inhalt, den Jahrhunderte und Jahrtausende der erkennenden Tätigkeit vor sich gebracht haben, und vor ihr liegt er nicht als etwas Historisches, das nur *andere* besessen und für uns ein Vergangenes, nur eine Beschäftigung zur Kenntnis des Gedächtnisses und für den Scharfsinn des Kritisierens der Erzählungen, nicht für die Erkenntnis des Geistes und das Interesse der Wahrheit wäre. Das Erhabenste, Tiefste und Innerste ist zu Tage gefördert worden in den Religionen, Philosophien und Werken der Kunst, in reinerer und unreinerer, klarerer und trüberer, oft sehr abschreckender Gestalt. Es ist für ein besonderes Verdienst zu achten, daß Herr *Franz von Baader* fortfährt, solche
[xxvii] Formen nicht nur in Erinnerung, | sondern mit tief spekulativem Geiste ihren Gehalt ausdrücklich zu wissenschaftlichen Ehren zu bringen, indem

* Herr Tholuck zitiert mehreremal Stellen aus Anselms Traktat *Cur Deus homo* und rühmt S. 127 [*Die Lehre von der Sünde*] »die tiefe Demut dieses großen Denkers«; warum bedenkt und führt er nicht auch die (zu § 77 der Enzyklopädie S. 167 zitierte) Stelle aus demselben Traktat an: »Negligentiae mihi videtur si ... non studemus quod credimus, *intelligere*.« – Wenn freilich das Credo kaum auf etliche wenige Artikel eingeschrumpft ist, bleibt wenig Stoff zu erkennen übrig und kann aus der Erkenntnis wenig werden.

tanto tampoco será amada esta religión [ahora] no respetada, porque sólo se puede amar de corazón y sinceramente aquello que se ve sinceramente respetado y se reconoce como indudablemente respetable, del mismo modo que a la religión sólo se la puede servir con ese «amor generosus»... Con otras palabras: ¿queréis que la práctica de la religión se extienda de nuevo? Preocupaos entonces por obtener nuevamente una teoría razonable para ella y no les preparéis el campo a vuestros enemigos (los ateos) con aquella afirmación irracional y blasfema de que no hay que pensar en esa teoría de la religión, pues es cosa imposible, que la religión es asunto del corazón y que en ella hay buenas razones para abdicar de la cabeza, es más, que se debe renunciar a ella* [37].

| Con respecto a la pobreza de contenido puede todavía | notarse que [XXVI] [8/28] sólo se puede hablar de ella como fenómeno de la situación externa de la religión en un tiempo particular. Un tiempo así podría ser deplorado si sólo produjera la necesidad de la simple fe en Dios, cosa que le era tan cara al noble *Jacobi* [38], y la necesidad además de promover un concentrado cristianismo de la sensibilidad; [aunque] no hay que despreciar al mismo tiempo los elevados principios que incluso ahí se dan a conocer (cfr. Introd. a la Lógica § 64, nota). Pero ante la ciencia se extiende el rico contenido que le han puesto delante siglos y milenios de actividad cognoscitiva, y todo eso está ante ella no como algo histórico que sólo *otros* poseyeron y que para nosotros sería únicamente un pretérito, una mera ocupación para conocimiento del recuerdo y para ejercitar la agudeza de la crítica sobre las narraciones, en vez de ser algo para el conocimiento del espíritu y para el interés por la verdad. Lo más sublime, profundo e íntimo ha sido sacado a la luz en las religiones, filosofías y obras de arte bajo formas puras e impuras, claras y turbias, frecuentemente muy turbadoras. Hay que considerar como un mérito muy especial que el Sr. *Franz von Baader* prosiga su trabajo de ofrecer tales formas no sólo al recuerdo, | sino que, con espíritu [XXVII] profundamente especulativo, siga elevando este haber a los honores de la ciencia exponiendo y corroborando la idea filosófica que contienen. La

* [Nota de Hegel] El Sr. *Tholuck* cita numerosos lugares del tratado de *Anselmo* «*Cur Deus homo*» y ensalza (pág. 127) «la profunda humildad de este gran pensador»; ¿por qué no considera e incluye también el pasaje del mismo tratado (citado en el § 77 de la Enciclopedia): «*Negligentiae mihi videtur si ... non studemus quod credimus*, intelligere» (Me parece negligente no esforzarse por comprender lo que creemos). Desde luego, cuando el credo se ha encogido hasta apenas unos pocos artículos, queda poca materia por conocer, y poco puede sacarse del conocimiento de ella.

er die philosophische Idee aus ihnen exponiert und erhärtet. *Jakob Böhmes* Tiefe gewährt insbesondere hierfür Gelegenheit und Formen. Diesem gewaltigen Geiste ist mit Recht der Name *philosophus teutonicus* zugelegt worden; er hat den Gehalt der Religion teils für sich zur allgemeinen Idee erweitert, in demselben die höchsten Probleme der Vernunft konzipiert und Geist und Natur in ihren bestimmteren Sphären und Gestaltungen darin zu fassen gesucht, indem er zur Grundlage nahm, daß nach dem Ebenbilde Gottes, freilich keines anderen als des *dreieinigen*, der Geist des Menschen und alle Dinge geschaffen und nur dies Leben sind, aus dem Verluste ihres Urbildes dazu reintegriert zu werden; teils hat er
[8/29] um|gekehrt die Formen der natürlichen Dinge (Schwefel, Salpeter usf., das Herbe, Bittre usf.) gewaltsam zu geistigen und Gedankenformen verwendet. Die Gnosis des Herrn von Baader, welche sich an dergleichen Gestaltungen anschließt, ist eine eigentümliche Weise, das philosophische Interesse anzuzünden und zu befördern; sie stellt sich kräftig ebensosehr der Beruhigung bei der inhaltsleeren Kahlheit der Aufklärerei als der nur intensiv bleiben wollenden Frömmigkeit entgegen. Herr von Baader
[XXVIII] beweist da|bei in allen seinen Schriften, daß er entfernt davon ist, diese Gnosis für die ausschließende Weise der Erkenntnis zu nehmen. Sie hat für sich ihre Unbequemlichkeiten, ihre Metaphysik treibt sich nicht zur Betrachtung der Kategorien selbst und zur methodischen Entwicklung des Inhalts fort; sie leidet an der Unangemessenheit des Begriffs zu solchen wilden oder geistreichen Formen und Gestaltungen; so wie sie überhaupt daran leidet, daß sie den absoluten Inhalt als *Voraussetzung* hat und aus derselben erklärt, räsoniert und widerlegt.*

[XXIX] [8/30] | An reineren und trüberen Gestaltungen der Wahrheit haben wir, kann man sagen, *genug* und *zum Überfluß*, – in den Religionen und Mytho-

* Es muß mir erwünscht sein, sowohl durch den Inhalt der mehreren neuerlichen Schriften des Herrn von *Baader*, als in den namentlichen Erwähnungen vieler meiner Sätze die Zustimmung desselben zu denselben zu ersehen; über das meiste dessen oder leicht alles, was er bestreitet, würde es nicht schwer sein, mich ihm zu verständigen, nämlich zu zeigen, daß es in der Tat nicht von seinen Ansichten abweicht. Nur einen Tadel, der in den *Bemerkungen über einige antireligiöse Philosopheme unserer Zeit*, 1824, S. 5, vgl. S. 56ff. vorkommt, will ich berühren: es wird daselbst von einem Philosophem gesprochen, welches, aus der Schule der Naturphilosophie hervorgegangen, einen falschen Begriff von der Materie aufstelle, »indem es von dem vergänglichen und die Verderbnis in sich bergenden Wesen dieser Welt behauptet, daß solches, *unmittelbar* und ewig aus Gott hervorgegangen und -gehend, als der ewige Ausgang (Entäußerung) Gottes dessen ewigen Wiedereingang (als Geist) ewig *bedinge*«. Was den ersten Teil dieser Vorstellung betrifft, von dem *Hervorgehen* (dies ist überhaupt eine Kategorie, die ich nicht gebrauche, indem

profundidad de *Jakob Böhme* da pie particularmente para ello y sugiere formas para hacerlo. A este espíritu poderoso se le ha dado con razón el nombre de *philosophus teutonicus*[39]. Ha extendido, por una parte, el haber sustancial de la religión hasta convertirlo de suyo en idea universal, ha concebido los más altos problemas de la razón dentro de aquel contenido y ha intentado comprender en su interior el espíritu y la naturaleza en sus esferas y figuras más concretas; para ello ha asumido como fundamento que el espíritu del hombre y todas las cosas fueron creadas según la imagen de Dios, es decir, de ningún otro Dios que el *trinitario*, y que todo ello sólo sigue vivo para ser reparado de la pérdida de su imagen original. Por otra parte, Böhme ha aplicado animo|samente las formas de las cosas naturales [8/29]
(azufre, salitre, etc.; lo acre, amargo, etc.) a las formas espirituales y del pensamiento[40]. La gnosis del Sr. von Baader, que se vincula a formas semejantes, es una manera apropiada de encender y promover el interés por la filosofía; al mismo tiempo, se opone vigorosamente a la tranquilidad ante la miseria sin contenido del vocerío ilustrado, [al que denuncia] como devoción que sólo aspira a conservarse intensivamente. El Sr. von Baader, en todos sus escritos, se muestra | muy lejos de tomar esta gnosis como [XXVIII]
modo exclusivo de conocer. [En efecto,] ella tiene de suyo sus inconvenientes; su metafísica no se ocupa de la consideración de las categorías mismas ni del desarrollo metódico del contenido; padece de inadecuación del concepto a tales formas y figuras primitivas o ingeniosas y padece asimismo el defecto de poseer el contenido absoluto como *suposición*, a partir de la cual explica, construye raciocinios y refuta*[41].

| Se puede decir que ya tenemos bastantes figuras de la verdad, tanto [XXIX] [8/30]
claras como turbias, *y aun nos sobran*, en las religiones y en las mitologías,

* [Nota de Hegel] Tanto por el contenido de los varios escritos recientes del Sr. von *Baader* como por las referencias con mi nombre a muchas de mis proposiciones, seguramente se desea que examine la concordancia entre él y yo; sobre la mayor parte de lo que él impugna, e incluso fácilmente sobre todo ello, no me sería difícil entenderme con él, o sea, mostrar que [lo dicho por mí] no se aparta de hecho de sus puntos de vista. Sólo quiero tocar un reproche que aparece en las «Observaciones sobre algunos filosofemas antirreligiosos de nuestro tiempo, 1824», pág. 5 y cfr. pág. 56 y ss. Se habla allí de un filosofema que, «procedente de la escuela de la filosofía de la naturaleza, expone un concepto falso de la materia, por cuanto afirma que la corrupción entrañada en la esencia perecedera de este mundo, habiendo procedido y procediendo *inmediata* y eternamente de Dios como salida eterna (exteriorización) de Dios, *condiciona* eternamente su eterno regreso (como espíritu). Por lo que se refiere a la primera parte de esta representación, a la *procedencia* (ésta es una categoría que yo no utilizo, porque sólo es una expresión plástica, no una categoría) de la materia desde Dios, yo no veo

logien, in gnostischen und mystizierenden Philosophien älterer und
[xxx] neuerer Zeit; man kann | seine Freude daran haben, die *Entdeckung* der Idee in diesen Gestaltungen zu machen und die Befriedigung daraus zu gewinnen, daß die philosophische Wahrheit nicht etwas nur Einsames, sondern darin die Wirksamkeit derselben wenigstens als Gärung vorhanden gewesen. Wenn aber der Dünkel der Unreife, wie dies bei einem Nachahmer des Herrn von Baader der Fall war, an das Aufwärmen solcher Produktionen der Gärung gerät, so erhebt er sich leicht in seiner Trägheit und Unfähigkeit wissenschaftlichen Denkens solche Gnosis zur ausschließenden Weise des Erkennens; denn es ist müheloser, in solchen Gebilden sich zu ergehen und an sie assertorische Philosopheme anzuknüpfen, als die Entwicklung des Begriffs zu übernehmen und sein Denken, wie sein Gemüt, der logischen Notwendigkeit desselben zu unterwerfen. Auch liegt dem Dünkel nahe, sich das als Entdeckung zuzuschreiben, was er von anderen erlernt hat, und er glaubt dies um so leichter, wenn er sie bekämpft oder herabsetzt, oder ist vielmehr darum gereizt gegen sie, weil er seine Einsichten aus ihnen geschöpft hat.

[8/31] Wie in den Zeiterscheinungen, auf welche wir in diesem Vor|wort Rücksicht genommen, sich der Drang des Denkens, obgleich verunstal-
[xxxi] tet, ankündigt, so ist es an und für sich für den zu der | Höhe des Geistes gebildeten Gedanken selbst und für seine Zeit Bedürfnis und darum unserer Wissenschaft allein würdig, daß das, was früher als Mysterium

sie nur ein bildlicher Ausdruck, keine Kategorie ist) der Materie aus Gott, so sehe ich nicht anderes, als daß dieser Satz in der Bestimmung, daß Gott der Schöpfer der Welt ist, enthalten ist; was aber den anderen Teil betrifft, daß der ewige Ausgang den Wiedereingang Gottes als Geist *bedinge*, so setzt Herr von Baader *das Bedingen* an diese Stelle, eine teils an und für sich ungehörige und von mir ebensowenig für diese Beziehung gebrauchte Kategorie; ich erinnere an das, was ich oben über die unkritische Vertaus-
[8/30] chung der Gedankenbestimmun|gen bemerkt habe. Das *unmittelbare* oder *vermittelte* Hervorgehen der Materie aber zu erörtern, führte nur auf ganz formelle Bestimmungen. Was Herr von Baader selbst S. 54ff. über den Begriff der Materie angibt, sehe ich nicht für abweichend von meinen Bestimmungen, dieselbe betreffend, an; so wie ich nicht verstehe, welche Abhilfe für die absolute Aufgabe, die Schöpfung der Welt als Begriff zu fassen, in dem liege, was Herr von Baader S. 58 angibt, daß die Materie »nicht das unmittelbare Produkt der Einheit, sondern jenes ihrer *Prinzipien* (Bevollmächtigten, Elohim) sei, *welche sie* zu diesem Zwecke hervorrief«. Ist der Sinn dieser (denn nach der grammatischen Stellung ist er nicht völlig klar), daß die Materie das Produkt der Prinzipien sei, oder dieser, daß die Materie sich diese Elohim hervorgerufen und sich von ihnen habe produzieren lassen, so müssen jene Elohim oder aber dieser ganze Kreis zusammen in eine Beziehung zu Gott gesetzt werden, welche durch das Einschieben von Elohim nicht aufgehellt wird.

en las filosofías gnósticas y mistificadoras de otros tiempos y de los actuales; uno puede | hallar su contentamiento en el *descubrimiento* de la idea [xxx] bajo estas figuras y se puede obtener de ellas la satisfacción de [saber que] la verdad filosófica no es algo aislado, sino que bajo todas estas formas está presente su actuosidad, por lo menos como fermento. Pero si la oscuridad de lo inmaduro, como ha sido el caso de un seguidor del Sr. v[on]. B[aader][42], viene a dar en el refrito de tales productos de la fermentación, eleva entonces esta gnosis, con su propia pereza e incapacidad para el pensamiento, a modo exclusivo de conocer; es desde luego más fácil pasearse por estas imágenes, y relacionarlas con filosofemas asertóricos, que dedicarse al desarrollo del concepto y someter el pensamiento y el ánimo a la necesidad lógica de aquel desarrollo. Igualmente reside más cerca de la oscuridad quien se atribuye a sí mismo, como descubrimiento propio, lo que él ha aprendido de otros, cosa que cree tanto más fácilmente cuanto más los combate o desprecia; o más bien se excita contra estas cosas porque de ellas ha tomado sus propios modos de ver.

Como sea que en los fenómenos actuales contemplados en este prólo|go se deja ver el impulso del pensamiento, aunque deformado, sólo [8/31] resulta en sí y para sí digno del pensamiento mismo, educado para la | alteza [xxxi] del espíritu, y digno de las necesidades de la época, y por ende de nuestra ciencia, que aquello que antiguamente se reveló como misterio (y que permanece misterioso para el pensamiento formal bajo sus figuras [más]

otra cosa que tal proposición se encuentra contenida en la determinación de Dios como creador del mundo; pero por lo que se refiere a la segunda parte, [es decir, a] que la salida eterna *condiciona* el regreso a Dios como espíritu, el Sr. v. Baader coloca en este pasaje el *condicionar*, una categoría que en parte y de suyo no le es adecuada y que yo nunca he usado para esta referencia; recuerdo lo que he advertido más arriba sobre el intercambio acrítico de las determinacio|nes del pensamiento. Explicar la procedencia de la materia como *inmediata* o como *mediada* conduce solamente a determinaciones enteramente formales. Lo que indica el mismo Sr. v. B. en la pág. 54 sobre el concepto de materia no lo veo como divergente de mis determinaciones, sino como pertinente; del mismo modo que no entiendo qué clase de ayuda puede obtenerse para la tarea absoluta de comprender conceptualmente la creación del mundo, de lo que el Sr. v. B. expone en la pág. 58, a saber, que la materia «no es el producto inmediato de la unidad, sino de aquel de sus *principios* (todopoderoso, Elohim) *que ella* llamó para este fin». Tanto si el sentido de esto (pues según la construcción gramatical no es enteramente claro) es que la materia es producto de los principios, como si es que la materia se ha hecho llamar por esos Elohim y se ha hecho producir por ellos, esos Elohim o todo el círculo de ellos en su conjunto han de ser puestos en una relación con Dios que no se aclara mediante la introducción de los Elohim. [8/30]

geoffenbart worden, aber in den reineren und noch mehr in den trüberen Gestaltungen seiner Offenbarung dem formellen Gedanken ein Geheimnisvolles bleibt, für das Denken selbst geoffenbart werde, welches in dem absoluten Rechte seiner Freiheit die Hartnäckigkeit behauptet, mit dem gediegenen Inhalte sich nur zu versöhnen, insofern dieser sich die seiner selbst zugleich würdigste Gestalt, die des Begriffs, der Notwendigkeit, welche alles, Inhalt wie Gedanken, bindet und eben darin frei macht, zu geben gewußt hat. Soll Altes erneut werden, d.i. eine alte Gestaltung, denn der Gehalt selbst ist ewig jung, so ist die Gestaltung der Idee etwa, wie sie ihr *Platon* und viel tiefer *Aristoteles* gegeben, der Erinnerung unendlich würdiger, auch darum, weil die Enthüllung derselben durch Aneignung an unsere Gedankenbildung unmittelbar nicht nur ein Verstehen derselben, sondern ein Fortschreiten der Wissenschaft selbst ist. Aber solche Formen der Idee zu verstehen, liegt gleichfalls nicht so auf der Oberfläche, als gnostische und kabbalistische Phantasmagorien zu fassen, und noch weniger macht es sich so von selbst, jene fortzubilden, als in diesen Anklänge der Idee zu weisen oder anzudeuten.

[XXXII] | Wie von dem Wahren richtig gesagt worden, daß es *index sui et falsi* sei, vom Falschen aus aber das Wahre nicht gewußt wird, so ist der Begriff das Verstehen seiner selbst und der begrifflosen Gestalt, aber diese versteht von ihrer inneren Wahrheit aus nicht jenen. Die Wissenschaft versteht das Gefühl und den Glauben, sie kann aber nur aus dem Begriffe, als auf welchem sie beruht, beurteilt werden, und da sie dessen Selbstentwicklung ist, so ist eine Beurteilung derselben aus dem Begriffe nicht sowohl ein Urteilen über sie als ein Mitfortschreiten. Solches Urteilen
[8/32] muß ich auch | diesem Versuche wünschen, wie ich ein solches nur achten und beachten kann.

Berlin, den 25. Mai 1827

puras, mucho más en las turbias, de su revelación) sea ahora revelado para el pensamiento mismo, el cual, en el derecho absoluto de su libertad, afirma su empeño de reconciliarse con el extenso contenido [de aquellos misterios] sólo en la medida en que ese contenido haya sabido darse la figura que es más digna de él, la del concepto y la necesidad que lo vincula todo, tanto el contenido mismo como los pensamientos, y que es ésta precisamente la figura que todo lo hace libre. Si lo antiguo tiene que ser renovado, es decir, tiene que ser renovada una vieja figura (pues el haber mismo es eternamente joven), entonces la configuración de la idea tal como la ofreció p.e. *Platón* y mucho más profundamente *Aristóteles*[43], es infinitamente más digna de ser recordada [que las formas mistéricas], también porque, descubriéndolas mediante su apropiación por nuestra formación intelectual, no se da solamente una comprensión de ellas, sino un progreso de la ciencia misma. Sin embargo, comprender esas formas de la idea no consiste tampoco, por ende, en captarlas superficialmente como fantasmagorías gnósticas y cabalísticas, ni menos se consigue tampoco aquel progreso indicando o insinuando esos ecos de la idea[44].

| Así como de lo verdadero se ha dicho atinadamente que es *index sui et* [XXXII] *falsi*[45], mientras que desde lo falso no se conoce lo verdadero, así también el concepto es comprensión de sí mismo y de la figura carente de concepto, mientras que ésta, desde su verdad interior, no entiende el concepto. La ciencia entiende el sentimiento y la fe, pero ella sólo puede ser juzgada desde el concepto como aquello sobre lo que descansa; y puesto que la ciencia es el autodespliegue del concepto, por esto, enjuiciar la ciencia desde el concepto no es tanto un juicio sobre ella cuanto un progreso conjunto. Un juicio de esta clase he de desear yo también para | este intento, del mismo [8/32] modo que sólo puedo tomar en consideración un juicio tal.

Berlín, 25 de mayo de 1827

VORREDE ZUR ERSTEN AUSGABE

Das Bedürfnis, meinen Zuhörern einen Leitfaden zu meinen philosophischen Vorlesungen in die Hände zu geben, ist die nächste Veranlassung, daß ich diese Übersicht des gesamten Umfanges der Philosophie früher ans Licht treten lasse, als mein Gedanke gewesen wäre.

Die Natur eines Grundrisses schließt nicht nur eine erschöpfendere Ausführung der Ideen ihrem *Inhalte* nach aus, sondern beengt insbesondere auch die Ausführung ihrer systematischen Ableitung, welche das enthalten muß, was man sonst unter dem *Beweise* verstand und was
[xxxiv] einer wissenschaftlichen Philosophie unerläßlich ist. Der | Titel sollte teils den Umfang eines Ganzen, teils die Absicht anzeigen, das Einzelne dem mündlichen Vortrage vorzubehalten.

Bei einem Grundrisse kommt aber dann mehr bloß eine *äußerliche Zweckmäßigkeit* der Anordnung und Einrichtung in Betrachtung, wenn es ein schon vorausgesetzter und bekannter Inhalt ist, der in einer absichtlichen Kürze vorgetragen werden soll. Indem gegenwärtige Darstellung nicht in diesem Falle ist, sondern eine neue Bearbeitung der Philosophie nach einer Methode aufstellt, welche noch, wie ich hoffe, als die einzig wahrhafte, mit dem Inhalt identische anerkannt werden wird, so hätte ich es derselben dem Publikum gegenüber für vorteilhafter halten können, wenn mir die Umstände erlaubt hätten, eine ausführlichere Arbeit über die anderen Teile der Philosophie vorangehen zu lassen, dergleichen ich über den ersten Teil des Ganzen, die *Logik*, dem Publikum übergeben habe. Ich glaube übrigens, obgleich in gegenwärtiger Darstellung die Seite, wonach der Inhalt der *Vorstellung* und der empiris-

La necesidad de poner en manos de los alumnos un hilo conductor para mis lecciones de filosofía es lo que me ha decidido a publicar, antes de lo que hubiera sido mi intención, esta visión de conjunto del ámbito total de la filosofía.

La naturaleza de un compendio[46] no solamente excluye el desarrollo exhaustivo de las ideas con arreglo a su *contenido*, sino que limita también especialmente la explicitación de su deducción sistemática, la cual debe contener lo que en otro tiempo[47] se entendió como *prueba* y que es imprescindible a cualquier filosofía científica. El | título del libro debía indicar, por una parte, que abarca un todo y, por otra, la intención de reservar las particularidades para la exposición oral. [xxxiv]

Pero cuando se trata de un compendio, más [bien] se atiende únicamente a una *finalidad extrínseca* de la ordenación y composición, si lo que se pretende transmitir con intencionada brevedad es un contenido que se da por supuesto y es [ya] bien conocido. En tanto la presente exposición no se encuentra en este caso, sino que se trata de una reelaboración de la filosofía con arreglo a un [nuevo] método que, como espero, llegará a ser reconocido como el único verdadero, idéntico al contenido[48], hubiera podido tener por más ventajoso para el público, si las circunstancias me lo hubieran permitido, hacer preceder un trabajo más detallado sobre las otras partes de la filosofía, semejante al que [ya] he entregado al público sobre la primera parte de la totalidad [del sistema, es decir], la *Lógica*[49]. Por lo demás, a pesar de que en la presente exposición debía limitarse aquel aspecto del contenido que lo acerca más a la *representación* y a lo [que nos

chen Bekanntschaft näherliegt, beschränkt werden mußte, in Ansehung der Übergänge, welche nur eine durch den *Begriff* zu geschehende Ver-
[xxxv] [8/12] mittlung sein können, so viel bemerklich gemacht | zu | haben, daß sich das Methodische des Fortgangs hinreichend sowohl von der nur *äußerlichen Ordnung*, welche die anderen Wissenschaften aufsuchen, als auch von einer in philosophischen Gegenständen gewöhnlich gewordenen *Manier* unterscheidet, welche *ein Schema voraussetzt* und damit die Materien ebenso äußerlich und noch willkürlicher, als die erste Weise tut, parallelisiert und, durch den sonderbarsten Mißverstand, der Notwendigkeit des Begriffs mit Zufälligkeit und Willkür der Verknüpfungen Genüge geleistet haben will.

Dieselbe Willkür sahen wir auch sich des Inhalts der Philosophie bemächtigten, auf Abenteuer des Gedankens ausziehen und dem echtgesinnten und redlichen Streben eine Zeitlang imponieren, sonst aber auch für eine selbst bis zur Verrücktheit gesteigerte Aberwitzigkeit gehalten werden. Statt des Imposanten oder Verrückten ließ der Gehalt eigentlicher und häufiger wohlbekannte Trivialitäten, sowie die Form die bloße Manier eines absichtlichen, methodischen und leicht zu habenden Witzes barocker Verknüpfungen und einer erzwungenen Verschrobenheit, sowie überhaupt hinter der Miene des Ernstes Betrug gegen sich und gegen das Publikum
[xxxvi] erkennen. Auf der andern | Seite sahen wir dagegen die Seichtigkeit *den Mangel an Gedanken* zu einem sich selbst klugen Skeptizismus und vernunftbescheidenen Kritizismus stempeln und mit der Leerheit an Ideen in gleichem Grade ihren Dünkel und Eitelkeit steigern. – Diese beiden Richtungen des Geistes haben eine geraume Zeit den deutschen Ernst geäfft, dessen tieferes philosophisches Bedürfnis ermüdet und eine Gleichgültigkeit, ja sogar eine solche Verachtung gegen die Wissenschaft der Philosophie zur Folge gehabt, daß nun auch eine sich so nennende Bescheidenheit über das Tiefste der Philosophie mit- und absprechen und demselben die vernünftige Erkenntnis, deren Form man ehemals unter den *Beweisen* begriff, abzuleugnen sich herausnehmen zu dürfen meint.

Die erste der berührten Erscheinungen kann zum Teil als die jugendliche Lust der neuen Epoche angesehen werden, welche im Rei-
[8/13] che der Wissenschaft wie in dem politischen aufge|gangen ist. Wenn diese Lust die Morgenröte des verjüngten Geistes mit Taumel begrüßte und ohne tiefere Arbeit gleich an den Genuß der Idee ging und in den Hoffnungen und Aussichten, welche diese darbot, eine Zeitlang sch-
[xxxvii] welgte, so versöhnt sie | leichter mit ihren Ausschweifungen, weil ihr ein Kern zugrunde liegt und der oberflächliche Dunst, den sie um densel-

es] empíricamente más familiar, creo que con referencia a las transiciones, que sólo pueden consistir en una mediación que acaece en virtud del *concepto*, he | resaltado suficientemente lo que basta | para distinguir el carácter metódico de la marcha [del contenido], tanto respecto del mero *orden extrínseco* al que tienden las otras ciencias como respecto del *estilo* que se ha hecho usual en las materias filosóficas, [a saber,] un manierismo que *presupone un esquema* con el que se trata la materia de manera tan extrínseca e incluso más arbitraria que [la usual en] aquellas ciencias, establece paralelismos y, con el más extraño de los equívocos, pretende dar satisfacción a la necesidad del concepto con la contingencia y arbitrariedad de los enlaces. [xxxv] [8/12]

Vimos a la misma arbitrariedad apoderarse también del contenido de la filosofía, salir de aventuras con el pensamiento e impresionar por un tiempo los ánimos más auténticos y honrados, aunque también fue tenida por una insensatez que se exaltaba hasta la locura. En vez de [algo] imponente o extravagante, el contenido daba a conocer más propia y frecuentemente trivialidades de sobra conocidas, la forma [daba a conocer] únicamente el estilo del pretendido ingenio, pertinaz y facilón, de los enlaces barrocos y de la forzada excentricidad, y en general, tras un semblante de seriedad, [se escondía] el engaño ante sí y ante el público[50]. Por el lado | opuesto vimos, por el contrario, cómo la superficialidad etiquetaba como escepticismo a la *pobreza de pensamiento* que se tiene por inteligente y por fino criticismo racional, y elevaba su petulancia y vanidad a la misma altura que su vaciedad de ideas[51].— Estas dos orientaciones del espíritu han burlado por un buen tiempo la seriedad alemana, han agostado su aspiración filosófica más profunda y han causado una tal indiferencia, es más, un tal desprecio de la ciencia filosófica, que ahora, incluso aquello que se llama a sí mismo modestia, se atreve a pontificar su acuerdo o desacuerdo sobre lo más profundo de la filosofía y cree poder permitirse negarle el [carácter de] conocimiento racional, cuya forma se concebía en otro tiempo como *demostración*. [xxxvi]

El primero de los mencionados fenómenos cabe considerarlo, en parte, como diversión juvenil de la nueva época que justo | ha comenzado en el campo de la ciencia y de la política. Cuando aquel ánimo placentero saludó con traspiés la aurora[52] del espíritu rejuvenecido y, sin mayores trabajos, se sumergió en el goce de la idea y se regaló con las esperanzas y perspectivas que ésta le ofrecía, fácilmente | hizo las paces con aquellos excesos, porque en ellos subyace una semilla [de auténtico saber] y los vapores superficiales[53] que de ella se desprenden, se disipan por sí mismos. El segundo fenómeno, empero, es más dañino, porque delata fatiga y [8/13] [xxxvii]

ben ausgegossen, sich von selbst verziehen muß. Die andere Erscheinung aber ist widriger, weil sie die Ermattung und Kraftlosigkeit zu erkennen gibt und sie mit einem die philosophischen Geister aller Jahrhunderte meisternden, sie und am meisten sich selbst mißkennenden Dünkel zu bedecken strebt.

Um so erfreulicher ist aber wahrzunehmen und noch zu erwähnen, wie sich gegen beides das philosophische Interesse und die ernstliche Liebe der *höheren Erkenntnis* unbefangen und ohne Eitelkeit erhalten hat. Wenn dies Interesse sich mitunter mehr auf die Form eines *unmittelbaren Wissens* und des *Gefühls* warf, so beurkundet es dagegen den inneren, weitergehenden Trieb vernünftiger Einsicht, welche allein dem Menschen seine Würde gibt, dadurch am höchsten, daß ihm selbst jener Standpunkt nur als *Resultat* philosophischen Wissens wird, somit dasjenige von ihm als *Bedingung* wenigstens anerkannt ist, was es zu verschmähen scheint. – Diesem Interesse am *Erkennen der Wahrheit* widme ich diesen Versuch, eine
[XXXVIII] Einleitung oder Beitrag | zu seiner Zufriedenheit zu liefern; ein solcher Zweck möge ihm eine günstige Aufnahme verschaffen.

Heidelberg, im Mai 1817

falta de vigor, y se esfuerza en disfrazarse con una petulancia que, ignorándose sobre todo a sí misma, ignora a los espíritus filosóficos de todos los tiempos, a los cuales desprecia.

Por todo ello, es tan consolador percibir, y más aún anunciarlo, que el interés por la filosofía se ha conservado frente a aquellos dos fenómenos y que el amor serio por el *conocimiento superior* se ha mantenido puro y sin vanidad. Y si bien este interés se arrojó de momento a la forma del *saber inmediato* y del *sentimiento*, anuncia sin embargo el impulso interior hacia metas más altas de la visión racional, y que son lo único que confiere su dignidad al ser humano, sobre todo porque tal dignidad la obtiene éste solamente como *resultado* del saber filosófico. De este modo [ese interés por el conocimiento superior] reconoce, por lo menos como *condición* suya, aquello que parece desdeñar. – A este interés por el *conocimiento de la verdad* dedico yo este intento de proporcionarle una introducción o una contribución | a su contentamiento; [ojalá] que este fin obtenga para mi intento una [xxxviii] acogida favorable.

Heidelberg, mayo de 1817

VORWORT ZUR DRITTEN AUSGABE

Es sind bei dieser dritten Ausgabe vielfache Verbesserungen hin und wieder angebracht, besonders ist darauf gesehen worden, der Klarheit und Bestimmtheit der Exposition nachzuhelfen. Doch für den kompendiarischen Zweck des Lehrbuchs mußte der Stil gedrängt, formell und abstrakt gehalten bleiben; es behält seine Bestimmung, erst durch den mündlichen Vortrag die nötigen Erläuterungen zu erhalten.

Seit der zweiten Ausgabe sind mehrfältige Beurteilungen meines Philosophierens erschienen, die größtenteils wenig Beruf zu solchem [xl] Geschäft gezeigt haben; solche leichtsinnige Erwiderungen | auf Werke, welche viele Jahre durchdacht und mit allem Ernste des Gegenstandes und der wissenschaftlichen Forderung durchgearbeitet worden, gewähren nichts Erfreuliches durch den Anblick der üblen Leidenschaften des Dünkels, Hochmuts, des Neides, Hohnes usf., die sich daraus aufdringen, noch viel weniger etwas Belehrendes. Cicero sagt *Tusculanae disputationes*, l. II: »Est philosophia paucis contenta judicibus, *multitudinem* consulto ipsa fugiens, eique ipsi et *invisa* et *suspecta*; ut, si quis universam velit vituperare, *secundo id populo* facere possit.« Es ist um so populärer, auf die Philosophie loszuziehen, mit je geringerer Einsicht und Gründlichkeit es geschieht; die kleinliche widrige Leidenschaft ist faßlich in dem Wieder- [8/33] klange, der ihr in anderen begegnet, und die Unwissen|heit gesellt sich mit gleicher Verständlichkeit dazu. Andere Gegenstände fallen in die Sinne oder stehen in Gesamtanschauungen vor der Vorstellung; es fühlt sich die Notwendigkeit eines wenngleich geringen Grades von Kenntnis derselben, um über sie mitsprechen zu können; auch erinnern sie leich-

En esta tercera edición se han introducido y conservado distintas mejoras, mirando especialmente a que contribuyan a la claridad y precisión de la exposición. Sin embargo, para [no apartarnos de] la finalidad propia del libro de texto, la cual exige que éste sea un compendio, era necesario mantener el estilo conciso, formal y abstracto; cumple su destinación cuando recibe las necesarias explanaciones en las clases orales.

Desde la segunda edición han aparecido varios juicios sobre mi filosofía que, en su mayor parte, han mostrado escasa vocación para semejante asunto[54]. Esas réplicas frívolas, | dirigidas a obras que han sido trabajadas a [xl] fondo durante muchos años con la seriedad apropiada a su objeto y con las exigencias de la ciencia, no producen goce alguno, porque en su rostro se transparenta la fea pasión de la petulancia y altanería, de la envidia y el despecho; menos todavía ofrecen [estas críticas] algo que aprender. Dice Cicerón (*Tuscul. Quaest.* l. II): «*Est philosophia paucis contenta judicibus,* ***multitudinem*** *consulto ipsa fugiens, eique ipsi et* ***invisa*** *et* ***suspecta****; ut, si quis universam velit vituperare,* ***secundo id populo*** *facere possit*»[55]. Es efectivamente tanto más popular distanciarse de la filosofía cuanto tal cosa se hace con la mirada más corta y con menos profundidad. El mezquino gusto de llevar la contraria se satisface en los fallos que encuentra, y la ignoran|cia se aferra a ellos de [8/33] manera bien comprensible. Otros objetos caen bajo los sentidos o se nos ponen enteros ante la imaginación; para hablar de ellos, basta con el bajo nivel de conocimiento que les es adecuado. Excitan fácilmente el sentido común porque están ahí, en el presente sólido y de sobra conocido. Pero la ausencia de todo ello se arroja desvergonzadamente contra la filosofía o,

ter an den gesunden Menschenverstand, weil sie in bekannter, fester
Gegenwart stehen. Aber der Mangel an allem diesem legt sich ungescheut
[XLI] gegen die Philosophie oder vielmehr gegen irgendein phan|tastisches lee-
res Bild los, das die Unwissenheit von ihr sich einbildet und einredet; sie
hat nichts vor sich, an dem sie sich orientieren könnte, und treibt sich so
völlig in Unbestimmtem, Leerem und damit in Sinnlosem herum. – Ich
habe anderwärts das unerfreuliche und unfruchtbare Geschäft übernom-
men, einige dergleichen aus Leidenschaften und Unwissenheit gewobene
Erscheinungen in ihrer unbedeckten Blöße zu beleuchten.

Es hätte kürzlich den Anschein haben können, als ob vom Boden der
Theologie und sogar der Religiosität aus eine ernsthaftere Untersuchung
über Gott, göttliche Dinge und Vernunft in einem weiteren Bereiche
wissenschaftlich angeregt werden sollte. Allein sogleich der Anfang der
Bewegung ließ solche Hoffnung nicht aufkommen; denn die Veranlassung
ging von *Persönlichkeiten* aus, und weder die Prätention der anklagenden
Frömmigkeit noch die angegriffene Prätention der freien Vernunft erhob
sich zur *Sache*, noch weniger zum Bewußtsein, daß, um die Sache zu erör-
tern, der Boden der Philosophie betreten werden müsse. Jener Angriff des
Persönlichen auf den Grund sehr spezieller Äußerlichkeiten der Religion
[XLII] zeigte | sich mit der ungeheuren Anmaßung, über die Christlichkeit von
[8/34] Individuen aus eige|ner Machtvollkommenheit absprechen zu wollen und
ihnen damit das Siegel der weltlichen und ewigen Verwerfung aufzudrüc-
ken. *Dante* hat es sich herausgenommen, in Kraft der Begeisterung göttli-
cher Poesie die Schlüssel Petri zu handhaben und viele seiner – jedoch
bereits verstorbener – Zeitgenossen namentlich, selbst Päpste und Kaiser,
in die höllische Verdammnis zu verurteilen. Es ist einer neueren Philosop-
hie der infamierende Vorwurf gemacht worden, daß in ihr das menschliche
Individuum sich als Gott setze; aber gegen solchen Vorwurf einer falschen
Konsequenz ist es eine ganz andere wirkliche Anmaßung, sich als Weltrich-
ter betragen, die Christlichkeit der Individuen aburteilen und die innerste
Verwerfung damit über sie aussprechen. Das Schibboleth dieser Machtvoll-
kommenheit ist der *Name des Herrn Christus* und die *Versicherung*, daß der Herr
diesen Richtern im Herzen wohne. Christus sagt (Matth. 7, 20): »An
ihren Früchten sollt ihr sie erkennen«, die ungeheure Insolenz des Ver-
werfens und Verdammens aber ist keine gute Frucht. Er fährt fort: »Es
werden nicht alle, die zu mir sagen: *Herr, Herr,* in das Himmelreich kom-
[XLIII] men; es werden viele zu mir sagen an jenem Tage: *Herr, Herr,* | haben wir
nicht in deinem Namen geweissagt? haben wir nicht *in deinem Namen* Teufel
ausgetrieben? haben wir nicht *in deinem Namen* viel Taten getan? Dann werde

mejor dicho, contra una fan|tasiosa imagen hueca [de ella] que la ignorancia [XLI] se construye y finge, porque no tiene ante sí algo que le permita orientarse; [esta ignorancia] se mueve enteramente en lo impreciso y vacío y, por ende, en el sinsentido. En otra parte he tomado sobre mí la tarea poco grata e infecunda de iluminar en su desnuda miseria esos tales fenómenos procedentes de las bajas pasiones y de la ignorancia[56].

Pudo parecer recientemente[57] que desde el campo de la teología y, más exactamente, de la religiosidad, se iba a fomentar una investigación científicamente más seria sobre Dios, sobre las cosas divinas y sobre la razón en un amplio sentido. Pero ya el comienzo [mismo] del movimiento no permitió que esa esperanza madurase, pues habiendo partido la iniciativa de ciertas *personalidades*, ni las pretensiones de la piedad acusadora ni las atacadas pretensiones de la razón libre se elevaron hasta la [verdadera] *cuestión*, y menos todavía se hicieron conscientes de que para aclarar el asunto era necesario entrar en el campo de la filosofía. Aquel ataque personalizado, a partir de especiales características extrínsecas de la religión, demostró | con su enorme petulancia que quería dictaminar desde la [XLII] pro|pia prepotencia sobre el cristianismo de determinadas personas, y [8/34] con ello estamparles el sello de la condenación mundana y eterna. *Dante*, en virtud de la divina inspiración poética, se excluyó de la posesión de las llaves de Pedro y se guardó de condenar a los tormentos infernales a sus contemporáneos, aunque ya hubiesen fallecido, fueran papas o emperadores[58]. A una filosofía reciente se le ha echado en cara la infamia de que en ella el individuo humano se afirma como Dios[59]; pero, contra este reproche de una falsa consecuencia es otra auténtica petulancia erigirse en juez universal, dictar sentencia sobre el cristianismo de las personas y pronunciar así sobre ellas la más íntima de las condenas. La piedra de toque de esta prepotencia es el *nombre del Señor Jesucristo* y la *aseveración* de que el Señor habita en el corazón de tales jueces. [Pero] Jesucristo dice (Mt. 7, 20): «Por sus frutos los conoceréis» y la increíble insolencia del repudio y la condenación no es ningún fruto bueno. Y Jesucristo prosigue: «No todos los que me dicen *Señor, Señor*, entrarán en el reino de los cielos; en aquellos días me dirán: *Señor, Señor*, | ¿no hemos profetizado en tu [XLIII] nombre? ¿no hemos arrojado demonios *en tu nombre*? ¿no hemos hecho muchos milagros *en tu nombre*? Pero entonces él les dirá: *no os conozco, apartaos de mí, vosotros, obradores del mal*». Los que aseguran encontrarse en posesión exclusiva del cristianismo y exigen la fe de los otros no han llegado a arrojar demonios; más bien muchos de ellos se ufanan, como aquellos que creen en la visionaria de Prevorst[60], de estar en tratos con

ich ihnen bekennen: Ich habe euch *noch nicht erkannt; weichet alle von mir, ihr Übeltäter!*« Die, welche im ausschließlichen Besitz der Christlichkeit zu sein versichern und von anderen diesen Glauben an sie fordern, haben es nicht so weit gebracht, Teufel auszutreiben, vielmehr viele derselben, wie die Gläubigen an die Seherin von Prevorst, tun sich etwas darauf zu gut, mit Gesindel von Gespenstern in gutem Vernehmen zu stehen und Ehrfurcht vor demselben zu haben, statt diese Lügen eines widerchristlichen knechtischen Aberglaubens zu verjagen und zu verbannen. Ebensowenig zeigen sie sich vermögend, Weisheit zu reden, und vollends unfähig, große Taten
[8/35] der Erkenntnis und Wissenschaft zu tun, was ihre Be|stimmung und Pflicht wäre; Gelehrsamkeit ist noch nicht Wissenschaft. Indem sie mit der Masse der gleichgültigen Außendinge des Glaubens sich weitläufige Beschäftigungen machen, bleiben sie dagegen in Ansehung des Gehalts und Inhalts des Glaubens selbst um so dürrer bei dem Namen des Herrn Christus stehen und verschmähen vorsätzlich und mit Schmähen die Ausbildung der
[XLIV] Lehre, | welche das Fundament des Glaubens der christlichen Kirche ist, denn die geistige, vollends denkende und wissenschaftliche Expansion störte, ja verböte und tilgte den Eigendünkel des subjektiven Pochens auf die geistlose, am Guten unfruchtbare, nur an den bösen Früchten reiche Versicherung, daß sie im Besitze der Christlichkeit sich befinden und dieselbe ausschließlich sich zu eigen haben. – Diese geistige Expansion wird mit dem bestimmtesten Bewußtsein in der Schrift von dem bloßen Glauben so unterschieden, daß dieser erst durch jene zur *Wahrheit* werde. »Wer überhaupt an mich *glaubt*«, sagt Christus (Joh. 7, 38), »von des Leibe werden *Ströme des lebendigen Wassers* fließen.« Dies ist dahin sogleich in Vers 39 erläutert und bestimmt, daß aber nicht der Glaube als solcher an die zeitliche, sinnliche, gegenwärtige Persönlichkeit Christi dies bewirke, er noch nicht die Wahrheit als solche sei; im folgenden (39. Vers) ist der Glaube dahin bestimmt, daß Christus jenes vom *Geiste* gesagt, welchen *empfangen sollten*, die an ihn *glaubten*; denn der heilige Geist *war noch nicht da*, denn Jesus war *noch nicht verklärt;* – die noch unverklärte Gestalt Christi ist die damals in der Zeit sinnlich gegenwärtige oder nachher so, was derselbe Inhalt ist, vorges-
[XLV] tellte Persönlichkeit, die der unmittelbare Ge|genstand des Glaubens ist. In dieser Gegenwart hat Christus seinen Jüngern selbst mündlich seine ewige Natur und Bestimmung zur Versöhnung Gottes mit sich selbst und der Menschen mit ihm, die Heilsordnung und die Sittenlehre geoffenbart, und der Glaube, den die Jünger an ihn hatten, begreift dies alles in sich. Dessenungeachtet wird dieser Glaube, dem an der stärksten Gewißheit
[8/36] nichts fehlte, nur für den Anfang und | bedingende Grundlage, für das

una sarta de fantasmas y respetarlos, en vez de perseguir y condenar esos
engaños de una superstición senil y anticristiana. Tampoco dan señales de
poder proferir sabiduría y se muestran totalmente incapaces de realizar
grandes milagros en el terreno del conocimiento y de la ciencia, cosa que
sería su ofi|cio y obligación. La erudición no es todavía ciencia. Están con- [8/35]
tinuamente ocupados con todo el acervo de cosas indiferentes, extrínsecas
a la fe, mientras en lo que atañe al haber y contenido de la fe se detienen
en la simple repetición del nombre del Señor y menosprecian de propó-
sito y con desdén el cultivo de la doctrina | que constituye el fundamento [XLIV]
de la fe de la iglesia cristiana; y esto es así porque la explanación científica
y espiritual [de la fe], enteramente activa en el pensamiento, estorbaría, e
incluso impediría y borraría, la pretensión de descansar subjetivamente
en la aseveración de que ellos se encuentran en posesión del cristianismo
y que lo tienen en exclusiva; aseveración vacía de espíritu, estéril en bie-
nes y solamente rica en frutos dañados.—Esta explanación espiritual, con
tal fuerza se distingue en la escritura [sagrada] de la simple fe, que ésta
sólo se hace *verdad* en virtud de aquella explanación. «Al que *crea* en mí,
dice Jesucristo (Jn. 7, 38) le brotarán de su cuerpo *ríos de agua viva*» y esto
se declara y precisa en el v. 39 de modo que no es la fe en la persona tem-
poral, sensible y presente de Jesucristo la que esto opera, [ni es ella] la que
es la verdad en cuanto tal, sino que allí mismo se dice que Cristo refería su
afirmación al *espíritu* que *debían recibir* aquellos que *creyeran* en él, pues el
espíritu santo *no estaba todavía allí*, ya que Jesús *no había sido todavía glo-
rificado*. La figura no glorificada de Cristo es la figura sensible presente en
aquel tiempo y es, después, la persona imaginada que tiene el mismo con-
tenido que aquélla; esta persona es el ob|jeto inmediato de la fe. En aquel [XLV]
presente, el mismo Cristo reveló oralmente a sus discípulos su naturaleza
eterna y su destino a [obrar] la reconciliación de Dios consigo mismo y de
los humanos con él, así como el orden de la salvación y la doctrina moral;
y la fe que los discípulos tenían en él comprende todo esto dentro de sí.
Prescindiendo de todo ello, esta fe, a la que no falta nada en certeza subje-
tiva, se caracteriza como el solo comienzo | y como fundamento del que [8/36]
partir, o sea, como lo que no es todavía perfecto; y los que creían de este
modo no tenían aún el espíritu, sino que primero debían recibirlo; debían
recibir al que es la verdad misma, al que debe conducirles, después de
aquella fe, a toda la verdad. Sin embargo, ellos se han quedado parados en
aquella certeza, [o sea,] en la condición [previa]; pero la certeza, si se
queda en mera certeza subjetiva, lleva consigo solamente el fruto subjetivo
y formal de la aseveración y con ella [el fruto] de la altivez y de la difama-

noch Unvollendete erklärt; die so glaubten, haben noch nicht den Geist, sollen ihn erst *empfangen* – ihn, die Wahrheit selbst, ihn, der erst später als jener Glaube ist, der in alle Wahrheit leitet. Jene aber bleiben bei solcher Gewißheit, der Bedingung, stehen; die Gewißheit aber, selbst nur subjektiv, bringt nur die subjektive Frucht formell der *Versicherung*, und dann darin des Hochmuts, der Verunglimpfung und Verdammung. Der Schrift zuwider halten sie sich fest nur in der Gewißheit gegen den Geist, welcher die Expansion der Erkenntnis und erst die Wahrheit ist.

Diese Kahlheit an wissenschaftlichem und überhaupt geistigem Gehalt teilt diese Frömmigkeit mit dem, was sie unmittelbar sich zum Gegenstande ihrer Anklage und Verdammung macht. Die Verstandesaufklärung hat
[XLVI] durch ihr formelles, ab|straktes, gehaltloses Denken ebenso die Religion von allem Inhalt ausgeleert als jene Frömmigkeit durch ihre Reduktion des Glaubens auf das Schiboleth des »Herr, Herr«. Beide haben darin nichts voreinander voraus; und indem sie widerstreitend zusammentreffen, ist kein Stoff vorhanden, in dem sie sich berührten und einen gemeinsamen Boden und die Möglichkeit, es zur Untersuchung und ferner zur Erkenntnis und Wahrheit zu bringen, erlangen könnten. Die aufgeklärte Theologie hat sich ihrerseits in ihrem Formalismus, nämlich die Gewissens*freiheit*, Denk*freiheit*, Lehr*freiheit*, selbst Vernunft und Wissenschaft anzurufen, festgehalten. Solche Freiheit ist allerdings die Kategorie des *unendlichen Rechts* des Geistes und die andere *besondere Bedingung* der Wahrheit zu jener ersten, dem Glauben. Allein *was* das wahrhaftige und freie Gewissen für vernünftige Bestimmungen und Gesetze *enthalte, was* das freie Glauben und Denken für *Inhalt* habe und lehre, diesen materiellen Punkt haben sie sich enthalten zu berühren und sind in jenem Formalismus des Negativen und in der Freiheit, die Freiheit nach Belieben und Meinung auszufüllen, stehengе-
[8/37] blieben, so daß überhaupt der Inhalt selbst gleich|gültig sei. Auch darum
[XLVII] konnten diese nicht einem Inhalt | nahetreten, weil die christliche Gemeinschaft durch das Band eines Lehrbegriffs, eines Glaubensbekenntnisses vereinigt sein muß und es immer noch sein soll, dagegen die Allgemeinheiten und Abstraktionen des abgestandenen, nicht lebendigen rationalistischen Verstandeswassers das Spezifische eines in sich bestimmten, ausgebildeten christlichen Inhaltes und Lehrbegriffes nicht zulassen. Wogegen die anderen, pochend auf den Namen »Herr! Herr!«, frank und frei die Vollführung des Glaubens zum Geist, Gehalt und Wahrheit verschmähen.

So ist zwar viel Staub des Hochmuts, der Gehässigkeit und Persönlichkeit wie leerer Allgemeinheiten aufgeregt worden, aber er ist mit der

ción y condenación [de los demás]. Oponiéndose a la Escritura, se agarran a la sola certeza en contra del espíritu, que es la explanación del conocimiento y, sólo él, la verdad.

Esta pobreza en contenido científico y, en general, esta pobreza espiritual, comparte sus sentimientos piadosos con lo que es objeto inmediato de su acusación y condenación. La Ilustración del entendimiento, mediante su pensamiento formal, abs|tracto y sin contenido, ha vaciado a la religión, [XLVI] igual que lo ha hecho aquella piedad mediante su reducción de la fe a la piedra de toque del «Señor, Señor». Ninguna de las dos tiene ventaja sobre la otra y, mientras se enzarzan en la lucha, no se ve ninguna materia en la que puedan tocarse, ni pueden conseguir un suelo común [para discutirla] ni la posibilidad de investigarla y conducirla al conocimiento y a la verdad. La teología ilustrada se ha quedado parada en su formalismo, es decir, en su invocación de la *libertad* de conciencia, de pensamiento y de cátedra, incluso en su invocación a la razón y a la ciencia. Esa libertad es, en cualquier caso, la categoría del *derecho infinito* del espíritu y la segunda *condición particular* de la verdad para aquella primera [posición], es decir, para la fe. Pero *lo que* la conciencia libre y verdadera *tiene* por determinaciones y leyes racionales, *lo* que la fe y el pensamiento libres poseen y enseñan, este punto material, es lo que se han guardado de tocar y [ambas posiciones, fe y saber] se han quedado paradas en aquel formalismo[61] de lo negativo y la libertad; libertad de rellenar [el formalismo] con gustos y opiniones, de tal modo que en general el contenido mismo ha venido a ser indife|rente. Tampoco pueden acercarse [8/37] a un contenido | [para discutirlo], porque la comunidad cristiana debe estar [XLVII] unida, y siempre tendrá que estarlo, mediante el lazo de una doctrina, de una confesión de fe, mientras las generalidades y abstracciones propias del agua estancada y no viva del entendimiento racionalista no permiten lo específico de un contenido cristiano y de una doctrina que estén en sí mismos determinados y bien configurados. Contra esto, los otros [los creyentes], apoyándose en el nombre del «Señor, Señor», desprecian el conducir la fe al espíritu, al haber sustancial y a la verdad.

Por todo eso se ha levantado tan gran polvareda de altanería, de odiosidad y de personalismos, así como de huecas generalidades. Pero este polvo debía ser castigado con la esterilidad, no podía acarrear la cosa misma, no podía conducir al haber sustancial y al conocimiento.— La filosofía puede alegrarse de haber sido mantenida fuera de este juego; ella reside fuera del campo de aquellos duelos, tan lejos de personalismos como de generalidades, y si se hubiera visto llevada a este terreno sólo habría podido cosechar descontento y despropósitos.

Unfruchtbarkeit geschlagen, er konnte nicht die Sache enthalten, nicht zu Gehalt und Erkenntnis führen. – Die Philosophie hat zufrieden sein können, aus dem Spiel gelassen worden zu sein; sie findet sich außerhalb des Terrains jener Anmaßungen, wie der Persönlichkeiten so der abstrakten Allgemeinheiten, und hätte, auf solchen Boden gezogen, nur des Unerfreulichen und Ungedeihlichen gewärtig sein können.

Indem aus dem größten und unbedingten Interesse der menschlichen Natur der tiefe und reiche Gehalt verkommen und die Religiosität, |
[XLVIII] gemeinschaftlich die fromme und die reflektierende, dazu gekommen ist, die höchste Befriedigung ohne Inhalt zu finden, so ist die Philosophie ein zufälliges, subjektives Bedürfnis geworden. Jene unbedingten Interessen sind bei beiden Arten von Religiosität, und zwar von nichts anderem als von dem Räsonnement, so eingerichtet worden, daß es der Philosophie nicht mehr bedarf, um jenen Interessen Genüge zu leisten; ja sie wird, und zwar mit Recht, dafür gehalten, jenem neuerschaffenen Genügen und solcher ins Enge gezogenen Befriedigung störend zu sein. Die Philosophie ist damit ganz dem freien Bedürfnis des Subjekts anheimgegeben; es ergeht keine Art von Nötigung dazu an dasselbe, vielmehr hat dies
[8/38] Bedürfnis, wo es vor|handen ist, gegen Verdächtigungen und Abmahnungen standhaft zu sein; es existiert nur als eine innere Notwendigkeit, die stärker ist als das Subjekt, von der sein Geist dann ruhelos getrieben wird, »daß er überwinde« und dem Drange der Vernunft den würdigen Genuß verschaffe. So ohne Anregung irgendeiner, auch nicht der religiösen Autorität, vielmehr für einen Überfluß und gefährlichen oder wenigstens bedenklichen Luxus erklärt, steht die Beschäftigung mit dieser Wissenschaft um so freier allein auf dem Interesse der Sache und der Wahrheit.
[XLIX] Wenn, wie | Aristoteles sagt, die Theorie das *Seligste* und unter dem Guten das *Beste* ist, so wissen die, welche dieses Genusses teilhaftig sind, was sie daran haben, die Befriedigung der Notwendigkeit ihrer geistigen Natur; können sich enthalten, Anforderungen darüber an andere zu machen, und können sie bei ihren Bedürfnissen und den Befriedigungen, die sie sich für dieselben finden, belassen. Es ist des unberufenen Herzudringens zum Geschäfte der Philosophie oben gedacht worden; wie dasselbe sich um so lauter macht, je weniger es geeignet ist, teil daran zu nehmen, so ist die gründlichere, tiefere Teilnahme einsamer mit sich und stiller nach außen; die Eitelkeit und Oberflächlichkeit ist schnell fertig und treibt sich zum baldigen Dreinsprechen; der Ernst aber um eine in sich große und nur durch die lange und schwere Arbeit vollendeter Entwicklung sich genügende Sache versenkt sich lange in stiller Beschäftigung in dieselbe.

Siendo así que desde el máximo e incondicionado interés de la naturaleza humana [por la libertad] se pierde el rico y profundo haber sustancial, y siendo así también que tanto la religiosidad | pía como la reflexiva [XLVIII] alcanzan la suprema satisfacción[62] sin dar con ningún contenido, la filosofía ha venido a ser una aspiración contingente y subjetiva. Aquellos intereses incondicionados se han encauzado de tal manera en las dos clases de religiosidad, y precisamente no por otra cosa que por el raciocinio[63], que éste ya no necesita de la filosofía para dar satisfacción a esos intereses; es más, la filosofía es tenida con razón como un estorbo para aquella satisfacción recientemente encontrada y para este flaco contentamiento. La filosofía ha sido así entregada a las libres aspiraciones del sujeto; no hay menester de ninguna clase de filosofía; esta aspiración, donde se da, | debe ser más bien perseverante contra sospechas y disuasiones; [pero] ella existe solamente como íntima necesidad más fuerte [8/38] que el sujeto y por la cual su espíritu se ve impulsado sin descanso hasta «que él venza»[64] y obtenga para la inquietud de la razón el goce que merece. De esta manera, sin estímulo de nadie, ni tan siquiera de la autoridad religiosa, considerada más bien como algo superfluo y como lujo peligroso o, como mínimo, dudoso[65], la ocupación con esta ciencia se sostiene tanto más libremente cuanto descansa únicamente sobre el interés del asunto y de la verdad. Si, como | Aristóteles dice[66], teorizar es [XLIX] lo *más dichoso* y el *mejor* entre todos los bienes, saben muy bien todos los que participan de este goce qué es lo que ganan con él, [a saber,] la satisfacción de la necesidad de su naturaleza espiritual; y pueden abstenerse de exigir tal cosa a otros, abandonándolos a sus propias aspiraciones y a las satisfacciones que para ellas encuentren. Acerca del interés no profesional por las materias filosóficas ya hemos reflexionado más arriba[67]; cuanto más vocinglero se hace, menos apto resulta para tomar parte en estos asuntos, pues la participación rigurosa y profunda se hace a solas consigo mismo y, cuando se dirige a otros, lo hace sin gritar; la vanidad y la superficialidad están listas con presteza y se apresuran a meter baza, pero la seriedad de una explanación completa, de grandes dimensiones en sí misma y sólo adquirible mediante un largo y difícil trabajo, en una palabra, un desarrollo que dé satisfacción al asunto, se sumerge largamente en él y trabaja calladamente.

La rápida venta[68] de la segunda edición de este hilo conductor enciclopédico, hilo que no convierte en fácil el estudio de la filosofía según la caracterización de ella que hemos ofrecido más arriba, me ha otorgado la satisfacción de ver que más allá del griterío de la superficialidad y | vani- [L]

Der baldige Verschluß der zweiten Ausgabe dieses enzyklopädischen Leitfadens, welcher das Studium der Philosophie nach seiner oben angegebenen Bestimmung nicht leicht macht, hat mir die Befriedigung gegeben zu sehen, daß außer dem Lautwerden der Oberflächlichkeit [L] und | Eitelkeit eine stillere, belohnendere Teilnahme stattgefunden habe, welche ich nun auch dieser neuen Ausgabe anwünsche.

Berlin, den 19. September 1830

dad, ha ocurrido una participación valiosa [en la lectura del libro], la cual también deseo ahora para esta nueva edición.

Berlín, 19 de septiembre de 1830

ENZYKLOPÄDIE
DER PHILOSOPHISCHEN WISSENSCHAFTEN
IM GRUNDRISSE

ENCICLOPEDIA
DE LAS CIENCIAS FILOSÓFICAS
EN COMPENDIO

[LI] [8/5] | INHALTS-ANZEIGE

Erster Teil

DIE WISSENSCHAFT DER LOGIK

§ 19-244

ÍNDICE[69] [LI] [8/5]

Primera Parte
LA CIENCIA DE LA LÓGICA
§ 19-244

ZWEITE ABTEILUNG

DRITTE ABTEILUNG

SEGUNDA SECCIÓN

TERCERA SECCIÓN

[9/5] |

Zweiter Teil
DIE NATURPHILOSOPHIE
§ 245-376

Segunda parte [9/5]
LA FILOSOFÍA DE LA NATURALEZA
§ 245-376

[10/3] | **Dritter Teil**

DIE PHILOSOPHIE DES GEISTES

§ 377-577

Tercera parte [10/3]
LA FILOSOFÍA DEL ESPÍRITU
§ 377-577

[8/41] | # EINLEITUNG

§ 1

[1] Die Philosophie entbehrt des Vorteils, der den anderen Wissenschaften zugute kommt, ihre *Gegenstände* als unmittelbar von der Vorstellung zugegeben sowie die *Methode* des Erkennens für Anfang und Fortgang als bereits angenommen *voraussetzen zu* können. Sie hat zwar ihre Gegenstände zunächst mit der Religion gemeinschaftlich. Beide haben die *Wahrheit* zu ihrem Gegenstande, und zwar im höchsten Sinne – in dem, daß *Gott* die Wahrheit und er *allein die* Wahrheit ist. Beide handeln dann ferner von dem Gebiete des Endlichen, von der *Natur* und dem *menschlichen Geiste*, deren Beziehung aufeinander und auf Gott als auf ihre Wahrheit. Die Philosophie kann daher wohl eine *Bekanntschaft* mit ihren Gegenständen, ja sie *muß* eine solche, wie ohnehin ein Interesse an denselben voraussetzen, – schon darum, weil das Bewußtsein sich der Zeit nach *Vorstellungen* von Gegenständen früher als *Begriffe* von denselben macht, der *denkende* Geist sogar nur *durchs* Vorstellen hindurch und auf dasselbe sich wendend zum denkenden Erkennen und Begreifen fortgeht.

Aber bei dem denkenden Betrachten gibt's sich bald kund, daß dasselbe die Forderung in sich schließt, die *Notwendigkeit* seines Inhalts zu zeigen, sowohl das Sein schon als die Bestimmungen seiner Gegenstände
[2] | zu *beweisen*. Jene Bekanntschaft mit diesen erscheint so als unzureichend, und *Voraussetzungen* und *Versicherungen* zu machen oder gelten zu lassen als unzulässig. Die Schwierigkeit, einen *Anfang* zu machen, tritt aber zugleich damit ein, da ein Anfang als ein *Unmittelbares* seine Voraussetzung macht oder vielmehr selbst eine solche ist.

| # INTRODUCCIÓN [8/41]

§ 1

La filosofía carece de la ventaja, que favorece a las otras ciencias, de poder [1]
suponer sus *objetos* como inmediatamente ofrecidos por la representación y [de poder suponer] como ya aceptado el *método* de conocimiento para empezar[73] y proseguir [su discurso]. Pero también es cierto por de pronto que sus objetos los tiene en común con la religión. Ambas tienen la *verdad* por objeto y precisamente en el sentido más elevado [de esta palabra], a saber, en el sentido de que *Dios* es la verdad y él *solo* lo es. Ambas tratan además de la región de lo finito, de la *naturaleza* y del *espíritu humano*, de su referencia mutua y de su referencia a Dios en cuanto verdad suya. La filosofía puede, por tanto, suponer desde luego una cierta *familiaridad* con sus objetos; es más, *debe* suponer esa familiaridad, así como un cierto interés en aquellos objetos; y esto por la simple razón de que la conciencia se hace *representaciones* de los objetos antes (en el tiempo) de hacerse *conceptos* de ellos, hasta el punto de que el espíritu *que piensa* solamente *pasando por* el representar y aplicándose *sobre* él, avanza hasta el conocimiento pensante y el concebir.

Ahora bien, a la contemplación pensante pronto se le hace manifiesto que ella comporta la exigencia de mostrar la *necesidad* de su contenido y también de *demostrar* tanto el ser como las determinaciones de sus objetos.
| Aquella familiaridad con esos objetos aparece entonces como insuficiente; [2]
y aparece también como improcedente hacer *suposiciones* o *aseveraciones*, o simplemente dejarlas pasar. Se presenta así, a la vez, la dificultad en establecer un *comienzo*, ya que un comienzo en cuanto *inmediato* hace una suposición o, más bien, es él mismo un supuesto.

§ 2

Die Philosophie kann zunächst im allgemeinen als *denkende Betrachtung* der
[8/42] Gegenstände bestimmt werden. Wenn es | aber richtig ist (und es wird
wohl richtig sein), daß der *Mensch* durchs Denken sich vom *Tiere* unters-
cheidet, so ist alles Menschliche dadurch und allein dadurch mensch-
lich, daß es durch das Denken bewirkt wird. Indem jedoch die Philosop-
hie eine eigentümliche Weise des Denkens ist, eine Weise, wodurch es
Erkennen und begreifendes Erkennen wird, so wird ihr Denken auch
eine *Verschiedenheit* haben von dem in allem Menschlichen tätigen, ja die
Menschlichkeit des Menschlichen bewirkenden Denken, so sehr es iden-
tisch mit demselben, *an sich* nur *ein* Denken ist. Dieser Unterschied
knüpft sich daran, daß der durchs Denken begründete, menschliche
Gehalt des Bewußtseins zunächst nicht *in Form des Gedankens erscheint*, son-
dern als Gefühl, Anschauung, Vorstellung, – *Formen*, die von dem Den-
ken *als Form* zu unterscheiden sind.

Es ist ein altes Vorurteil, ein trivial gewordener Satz, daß der Mensch vom
Tiere sich durchs Denken unterscheide; es kann trivial, aber es müßte auch son-
derbar scheinen, wenn es Bedürfnis wäre, an solchen alten Glauben zu erinnern.
Für ein Bedürfnis aber kann dies gehalten werden bei dem Vorurteil jetziger
Zeit, welche *Gefühl* und *Denken* so voneinander trennt, daß sie sich entgegenge-
[3] setzt, selbst so feindselig | sein sollen, daß das Gefühl, insbesondere das reli-
giöse, durch das Denken verunreinigt, verkehrt, ja etwa gar vernichtet werde und
die Religion und Religiosität wesentlich nicht im Denken ihre Wurzel und Stelle
habe. Bei solcher Trennung wird vergessen, daß nur der Mensch der Religion
fähig ist, das Tier aber keine Religion hat, so wenig als ihm Recht und Moralität
zukommt.

Wenn jene Trennung der Religion vom Denken behauptet wird, so pflegt
das Denken vorzuschweben, welches als *Nachdenken* bezeichnet werden kann, – das
reflektierende Denken, welches *Gedanken* als solche zu seinem *Inhalte* hat und zum
Bewußtsein bringt. Die Nachlässigkeit, den in Rücksicht des Denkens von der
[8/43] Philosophie bestimmt | angegebenen Unterschied zu kennen und zu beachten, ist
es, welche die rohesten Vorstellungen und Vorwürfe gegen die Philosophie her-
vorbringt. Indem nur dem Menschen Religion, Recht und Sittlichkeit zukommt,
und zwar nur deswegen, weil er denkendes Wesen ist, so ist in dem Religiösen,
Rechtlichen und Sittlichen – es sei Gefühl und Glauben oder Vorstellung – das
Denken überhaupt nicht untätig gewesen; die Tätigkeit und die Produktionen des-
selben sind darin *gegenwärtig* und *enthalten*. Allein es ist verschieden, solche vom *Den-*

§ 2

La filosofía puede determinarse, para empezar y en general, como *contemplación pensante* de los objetos. Si | por otra parte es verdad (y se verá desde [8/42] luego que lo es) que el *ser humano* se distingue del *animal* por el pensamiento, resulta entonces que lo humano es humano por ser causado por el pensamiento y sólo por esto. Sin embargo, siendo la filosofía un modo peculiar de pensar, un modo mediante el cual el pensar llega a ser conocer y precisamente conocimiento concipiente[74], este pensar de la filosofía mantendrá una *diversidad* respecto de aquel pensar que actúa en todo lo humano, es decir, del que causa la humanidad de lo humano, por bien que siendo también [el pensar filosófico] un pensar idéntico a éste, es *en sí* sólo *un* pensar. Esta distinción enlaza con que el haber[75] humano de la conciencia, fundado por el pensar, no aparece en primer término *bajo la forma del pensamiento*, sino como sentimiento[76], intuición[77] o representación, *formas* que hay que distinguir del pensamiento *en cuanto forma*.

Que el ser humano se distingue del animal por el pensamiento es algo que se da por sabido[78] desde antiguo hasta el punto de haberse hecho trivial; puede parecer trivial [desde luego], pero debería también parecer extraño que hubiera necesidad de recordar esa antigua creencia. Y sin embargo puede tenerse como una necesidad [recordarlo ahora] ante el prejuicio de nuestro tiempo que separa de tal modo *sentimiento* y *pensamiento* que los opone, y tan enemigos | deben ser, que el sentimiento, [3] especialmente el religioso, se mancha y pervierte por el pensamiento, es más, se aniquila, de tal modo que [según este prejuicio] religión y religiosidad no tienen esencialmente su raíz y su lugar en el pensamiento, [sino en el sentimiento]. Al hacer esa separación se olvida que sólo el ser humano es capaz de religión; al animal, por el contrario, [a pesar de tener sentimientos], le compete tan poca religión como derecho y moralidad.

Cuando se afirma aquella separación entre religión y pensamiento, éste se queda entonces colgado del aire y se le puede caracterizar como *reflexión*[79] o pensamiento *reflexivo*, el cual tiene como *contenido pensamientos* en cuanto tales y los lleva a la conciencia. La negligencia en conocer y considerar la distinción | indicada entre [8/43] pensamiento [en general] y filosofía es lo que da lugar a las representaciones más burdas y a los reproches que se dirigen a la filosofía. Puesto que la religión, como el derecho y la moralidad, sólo le competen al ser humano precisamente por ser esencia pensante, es por lo que el *pensamiento* no deja nunca de actuar en lo religioso, en lo jurídico y en lo ético, sea ello sentimiento y creencia o representación. La actividad y los productos del pensamiento están ahí *presentes* y ahí están *contenidos*. Sólo

ken bestimmte und *durchdrungene* Gefühle und Vorstellungen – und *Gedanken darüber* zu haben. Die durchs *Nachdenken* erzeugten Gedanken *über* jene Weisen des Bewußtseins sind das, worunter Reflexion, Räsonnement und dergleichen, dann auch die Philosophie begriffen ist.

Es ist dabei geschehen, und noch öfters hat der Mißverstand obgewaltet, daß solches *Nachdenken* als die Bedingung, ja als der einzige Weg behauptet worden, auf welchem wir zur Vorstellung und zum Fürwahrhalten des Ewigen und Wahren gelangten. So sind z.B. die (jetzt mehr *vormaligen*) *metaphysischen Beweise vom Dasein*
[4] *Gottes* dafür ausgegeben wor|den, daß oder als ob durch ihre Kenntnis und die Überzeugung von ihnen der Glaube und die Überzeugung vom Dasein Gottes wesentlich und allein bewirkt werden könne. Dergleichen Behauptung käme mit der überein, daß wir nicht eher essen könnten, als bis wir uns die Kenntnis der chemischen, botanischen oder zoologischen Bestimmungen der Nahrungsmittel erworben, und wir mit der Verdauung warten müßten, bis wir das Studium der Anatomie und Physiologie absolviert hätten. Wenn dem so wäre, würden diese Wissenschaften in ihrem Felde, wie die Philosophie in dem ihrigen, freilich sehr an Nützlichkeit gewinnen, ja ihre Nützlichkeit wäre zur absoluten und allgemeinen Unentbehrlichkeit gesteigert; vielmehr aber würden sie alle, statt unentbehrlich zu sein, gar nicht existieren.

[8/44] |

§ 3

Der *Inhalt*, der unser Bewußtsein erfüllt, von welcher Art er sei, macht die *Bestimmtheit* der Gefühle, Anschauungen, Bilder, Vorstellungen, der Zwecke, Pflichten usf. und der Gedanken und Begriffe aus. Gefühl, Anschauung, Bild usf. sind insofern *die Formen* solchen Inhalts, welcher *ein und derselbe* bleibt, ob er gefühlt, angeschaut, vorgestellt, gewollt und ob er *nur* gefühlt oder aber mit Vermischung von Gedanken gefühlt, angeschaut usf. oder ganz *unvermischt* gedacht wird. In irgendeiner dieser Formen oder in der Vermischung mehrerer ist der Inhalt *Gegenstand* des Bewußtseins. In dieser Gegenständlichkeit *schlagen sich* aber auch *die Bestimmtheiten dieser Formen zum Inhalte*; so daß nach jeder dieser Formen ein besonderer Gegenstand zu entstehen scheint und, was an sich dasselbe ist, als ein verschiedener Inhalt aussehen kann.

Indem die Bestimmtheiten des Gefühls, der Anschauung, des Begehrens,
[5] des Willens usf., insofern | von ihnen *gewußt* wird, überhaupt *Vorstellungen* genannt werden, so kann im allgemeinen gesagt werden, daß die Philosophie *Gedanken*,

que no es lo mismo tener sentimientos o representaciones, *determinados* y *penetrados* por el *pensamiento*, que tener *pensamientos sobre* ellos. Los pensamientos engendrados por el pensar reflexivo aplicado a aquellos modos de la conciencia son lo que se comprende como reflexión, raciocinio u otros términos semejantes, incluso filosofía[80].

Con todo ello se ha presentado, y frecuentemente ha prevalecido, el malentendido de que ese *reflexionar* era la condición, más aún, el único camino para alcanzar la representación de lo eterno y verdadero, y tenerlo por verdadero. Así, por ejemplo, las *pruebas metafísicas de la existencia de Dios* (ahora ya *obsoletas*) fue|ron presen- [4]
tadas como si solamente a través de su conocimiento y del convencimiento que pudiesen engendrar fuese posible causar esencialmente la fe y el convencimiento de la existencia de Dios. Tal afirmación sería muy congruente con otra que sostuviera que no podemos comer hasta haber logrado el conocimiento de todas las determinaciones químicas, botánicas o zoológicas de los alimentos, y que para digerirlos tuviésemos que esperar a habernos graduado en anatomía y fisiología. Si así fuese, estas ciencias se habrían hecho muy útiles en su propio campo, como la filosofía en el suyo; es más, su utilidad se habría encumbrado hasta hacerlas absoluta y universalmente imprescindibles; sin embargo, en vez de hacerse imprescindibles, más bien dejarían enteramente de existir.

| § 3 [8/44]

El *contenido* que llena nuestra conciencia, sea de la clase que sea, constituye la *determinidad*[81] de los sentimientos, intuiciones, imágenes, representaciones, fines, obligaciones, etc., y [también] de los pensamientos y conceptos. Sentimiento, intuición, imagen, etc., son, por tanto, *las formas* de aquel contenido que permanece *uno y el mismo* al ser sentido, intuido, representado, querido, tanto si es *meramente* sentido, como si es sentido, intuido, etc., con mezcla de pensamiento o también si es pensado *sin mezcla* alguna. Bajo cualquiera de estas formas, o en la mezcla de varias, el contenido es el *objeto* de la conciencia. Pero dentro de esta objetividad también *las determinidades de las formas compiten para llegar a contenido*, de manera que bajo cada una de las formas parece surgir un contenido especial y lo que en sí es lo mismo puede parecer un contenido distinto.

Como sea que las determinidades del sentimiento, de la intuición, del deseo, de la voluntad, etc., en tanto | se es *consciente* de ellas, se pueden llamar en general [5]
representaciones, resulta que se puede decir de manera general que la filosofía pone

Kategorien, aber näher *Begriffe* an die Stelle der Vorstellungen setzt. Vorstellungen überhaupt können als *Metaphern* der Gedanken und Begriffe angesehen werden. Damit aber, daß man Vorstellungen hat, kennt man noch nicht deren Bedeutung für das Denken, noch nicht deren Gedanken und Begriffe. Umgekehrt ist es auch zweierlei, Gedanken und Begriffe zu haben, und zu wissen, welches die ihnen entsprechenden Vorstellungen, Anschauungen, Gefühle sind. – Eine Seite dessen, was man *die Unverständlichkeit* der Philosophie nennt, bezieht sich hierauf. Die Schwierigkeit liegt einesteils in einer Unfähigkeit, die an sich nur *Ungewohntheit* ist, abstrakt zu denken, d.h. reine Gedanken festzuhalten und in ihnen sich zu bewegen. In unserem gewöhnlichen Bewußtsein sind die Gedanken mit sinnlichem und geistigem geläufigen Stoffe angetan und vereinigt, und
[8/45] im Nachdenken, | Reflektieren und Räsonieren *vermischen* wir die Gefühle, Anschauungen, Vorstellungen mit Gedanken (in jedem Satze von ganz sinnlichem Inhalte: »dies Blatt *ist* grün«, sind schon Kategorien, *Sein, Einzelheit* eingemischt). Ein anderes aber ist, die Gedanken selbst unvermischt zum Gegenstande zu machen. – Der andere Teil der Unverständlichkeit ist die Ungeduld, das in der Weise der Vorstellung vor sich haben zu wollen, was als Gedanke und Begriff im Bewußtsein ist. Es kommt der Ausdruck vor, man wisse nicht, was man sich bei einem Begriffe, der gefaßt worden, *denken* solle; bei einem Begriffe ist weiter nichts zu denken als der Begriff selbst. Der Sinn jenes Ausdrucks aber ist eine Sehnsucht nach einer bereits *bekannten, geläufigen Vorstellung*; es ist dem Bewußtsein, als ob ihm mit der Weise der Vorstellung der Boden entzogen wäre, auf welchem
[6] es sonst seinen festen und heimischen Stand | hat. Wenn es sich in die reine Region der Begriffe versetzt findet, weiß es nicht, *wo* es in der Welt ist. – Am *verständlichsten* werden daher Schriftsteller, Prediger, Redner usf. gefunden, die ihren Lesern oder Zuhörern Dinge vorsagen, welche diese bereits auswendig wissen, die ihnen geläufig sind und die sich *von selbst verstehen*.

§ 4

In Beziehung auf unser gemeines Bewußtsein zunächst hätte die Philosophie *das Bedürfnis ihrer eigentümlichen Erkenntnisweise* darzutun oder gar zu erwecken. In Beziehung auf die Gegenstände der Religion aber, auf die *Wahrheit* überhaupt, hätte sie die *Fähigkeit zu* erweisen, dieselben von sich aus zu erkennen; in Beziehung auf eine zum Vorschein kommende *Verschiedenheit* von den *religiösen* Vorstellungen hätte sie ihre abweichenden Bestimmungen zu *rechtfertigen*.

pensamientos, *categorías* o, más exactamente, *conceptos* en el lugar de las representaciones. Las representaciones pueden ser vistas como *metáforas* de los pensamientos y de los conceptos. Ahora bien, por el hecho de tener representaciones, uno no conoce todavía su significado para el pensamiento, esto es, no conoce aún los pensamientos y conceptos de ellas. Y viceversa, tampoco es lo mismo tener pensamientos y conceptos que saber cuáles son las representaciones, intuiciones o sentimientos que les corresponden. Una parte de lo que se llama *la incomprensibilidad* de la filosofía tiene que ver con esto. La dificultad reside, por una parte, en la incapacidad (que es sólo *falta de costumbre*) de pensar abstractamente, esto es, de retener conceptos puros y de moverse entre ellos. En nuestra conciencia común, los pensamientos se unen y contaminan con materiales sensibles y mentales corrientes y, al meditar, | refle- [8/45] xionar y raciocinar, *mezclamos* los sentimientos, intuiciones o representaciones con pensamientos (en toda proposición con contenido enteramente sensible, p.e. «esta hoja es verde», se han introducido ya categorías como *ser* y *singularidad*[82]). Otra cosa es empero tomar los pensamientos mismos como objeto, sin mezcla alguna.—La otra parte de la incomprensibilidad [de la filosofía] es la impaciencia por querer tener ante sí, bajo la forma de la representación, aquello que tenemos en la conciencia como pensamiento y concepto. Se oye decir con frecuencia que uno no sabe qué es lo que se debe *pensar* bajo el concepto que se ofrece; pero [es que] bajo un concepto no se debe pensar otra cosa que el concepto mismo. El sentido de aquella expresión es una cierta añoranza de una *representación que fuese ya familiar y corriente*; a la conciencia le ocurre como si al quitarle el modo de la representación se le quitara el suelo sobre el que se sostiene | firmemente de modo habitual. Cuando se encuentra [6] trasladada a la pura región de los conceptos no sabe *en qué lugar* del mundo se encuentra. Por ello, los escritores, predicadores, conferenciantes, etc., que cuentan a sus lectores u oyentes cosas que éstos ya saben de memoria, que les son habituales y *se comprenden por sí mismas*, resultan *los más comprensibles de todos*.

§ 4

En relación con nuestra conciencia común, la filosofía tendría que hacer evidente primeramente, o mejor, tendría que despertar la *necesidad* [subjetiva][83] de su *modo propio de conocer*. En relación con los objetos de la religión, es decir, con la *verdad* en general, debería mostrar su *capacidad* de conocerlos [adecuadamente] desde la filosofía misma[84]. En relación con su manifiesta *diversidad* respecto de las representaciones *religiosas*, tendría que *justificar* sus determinaciones discrepantes.

§ 5

Zum Behufe einer vorläufigen Verständigung über den angegebenen
[8/46] Unterschied und über die damit zusammenhängende | Einsicht, daß der wahrhafte *Inhalt* unseres Bewußtseins in dem Übersetzen desselben in die Form des Gedankens und Begriffs *erhalten*, ja erst in sein eigentümliches Licht gesetzt wird, kann an ein anderes *altes Vorurteil* erinnert werden, daß nämlich, um zu erfahren, was an den Gegenständen und Begebenheiten, auch Gefühlen, Anschauungen, Meinungen, Vorstellungen usf. *Wahres* sei, *Nachdenken* erforderlich sei. Nachdenken aber tut wenigstens dies auf allen Fall, die Gefühle, Vorstellungen usf. in *Gedanken* zu verwandeln.

[7] Insofern es nur das *Denken* ist, was die Philo|sophie zur eigentümlichen *Form* ihres Geschäftes in Anspruch nimmt, jeder Mensch aber von Natur denken kann, so tritt vermöge dieser Abstraktion, welche den § 3 angegebenen Unterschied wegläßt, das Gegenteil von dem ein, was vorhin als Beschwernis über die *Unverständlichkeit* der Philosophie erwähnt worden ist. Diese Wissenschaft erfährt häufig die Verachtung, daß auch solche, die sich mit ihr nicht bemüht haben, die Einbildung aussprechen, sie *verstehen* von Haus aus, was es mit der Philosophie für eine Bewandtnis habe, und seien fähig, wie sie so in einer gewöhnlichen Bildung, insbesondere von religiösen Gefühlen aus, gehen und stehen, zu philosophieren und über sie zu urteilen. Man gibt zu, daß man die anderen Wissenschaften studiert haben müsse, um sie zu kennen, und daß man erst vermöge einer solchen Kenntnis berechtigt sei, ein Urteil über sie zu haben. Man gibt zu, daß, um einen Schuh zu verfertigen, man dies gelernt und geübt haben müsse, obgleich jeder an seinem Fuße den Maßstab dafür und Hände und in ihnen die natürliche Geschicklichkeit zu dem erforderlichen Geschäfte besitze. Nur zum Philosophieren selbst soll dergleichen Studium, Lernen und Bemühung nicht erforderlich sein. – Diese bequeme Meinung hat in den neuesten Zeiten ihre Bestätigung durch die Lehre vom unmittelbaren Wissen, Wissen durch Anschauen, erhalten.

[8/47] | § 6

Von der andern Seite ist es ebenso wichtig, daß die Philosophie darüber verständigt sei, daß ihr Inhalt kein anderer ist als der im Gebiete des lebendigen Geistes ursprünglich hervorgebrachte und sich hervorbringende, zur *Welt*, äußeren und inneren Welt des Bewußtseins gemachte Gehalt, – daß ihr Inhalt die *Wirklichkeit* ist. Das nächste Bewußtsein dieses

§ 5

Para ayudar a una comprensión preliminar de la mencionada distinción y de la tesis que de ella depende, | a saber, que el verdadero *contenido* de nuestra [8/46] conciencia se *conserva* al traducirlo a la forma del pensamiento y del concepto, es más, se coloca bajo su luz propia, podemos recordar otro *viejo tópico* que afirma que para experimentar lo *verdadero* de los datos y de los objetos, de los sentimientos, intuiciones, opiniones, representaciones, etc., es preciso *reflexionar*. Y el reflexionar sirve en cualquier caso, por lo menos, para transformar en *pensamientos* los sentimientos, representaciones, etc.

Como consecuencia de que el *pensamiento* es lo único que la filo|sofía reivin- [7] dica como *forma* propia de su tarea y siendo así que todo ser humano es naturalmente capaz de pensar, se presenta, en virtud de esa abstracción que prescinde de la distinción ofrecida en el § 3, el inconveniente opuesto a aquel que antes se ha mencionado como queja contra la *incomprensibilidad* de la filosofía. Esta ciencia sufre frecuentemente el desprecio que [se le hace cuando] incluso aquellos que no se han esforzado por alcanzarla se hacen la ilusión de *saber* desde pequeños de qué va, de modo que con una educación general y, sobre todo, desde los sentimientos religiosos, se sienten capaces de echarse a andar y pararse, es decir, de filosofar y de juzgar sobre filosofía. [Generalmente] se concede que para conocer las otras ciencias es necesario haberlas estudiado y que, para juzgarlas, se necesita estar facultado por aquel conocimiento. Se concede que para fabricar un zapato es necesario haber aprendido a hacerlo y, por mucho que todo el mundo tenga la horma en su propio pie, se ha de haber ejercitado en ello, ha de tener además manos y, juntamente con ellas, el talento natural para dedicarse a tal ocupación. Sólo para filosofar sería superfluo estudiar, aprender y esforzarse. Esta cómoda opinión se ha visto reforzada últimamente por la doctrina acerca del saber inmediato o saber por intuición.

| § 6 [8/47]

Por otra parte, es igualmente importante que la filosofía se entere de que su contenido no es otro que aquel haber[85] que [fue] originariamente producido y [continuamente] se produce en el campo del espíritu viviente; haber que se ha hecho *mundo*, mundo exterior y [mundo] interior de la conciencia; [es importante que la filosofía se entere de que] su contenido es la *realidad efectiva*[86]. Nosotros llamamos *experiencia* a la conciencia más próxima de este contenido.

Inhalts nennen wir *Erfahrung*. Eine sinnige Betrachtung der Welt unter-
[8] scheidet | schon, was von dem weiten Reiche des äußeren und inneren Daseins nur *Erscheinung*, vorübergehend und bedeutungslos ist, und was in sich wahrhaft den Namen der *Wirklichkeit* verdient. Indem die Philosophie von anderem Bewußtwerden dieses einen und desselben Gehalts nur nach der Form unterschieden ist, so ist ihre Übereinstimmung mit der Wirklichkeit und Erfahrung notwendig. Ja, diese Übereinstimmung kann für einen wenigstens äußeren Prüfstein der Wahrheit einer Philosophie angesehen werden, so wie es für den höchsten Endzweck der Wissenschaft anzusehen ist, durch die Erkenntnis dieser Übereinstimmung die Versöhnung der selbstbewußten Vernunft mit der *seienden* Vernunft, mit der Wirklichkeit hervorzubringen.

In der *Vorrede* zu meiner *Philosophie des Rechts* befinden sich die Sätze:

Was vernünftig ist, das ist wirklich,
und was wirklich ist, das ist vernünftig.

Diese einfachen Sätze haben manchen auffallend geschienen und Anfeindung erfahren, und zwar selbst von solchen, welche Philosophie und wohl ohnehin Religion zu besitzen nicht in Abrede sein wollen. Die Religion wird es unnötig sein in dieser Beziehung anzuführen, da ihre Lehren von der göttlichen Weltregierung diese Sätze zu bestimmt aussprechen. Was aber den philosophischen Sinn betrifft, so ist so viel Bildung vorauszusetzen, daß man wisse, nicht nur daß Gott wirklich, – daß er das Wirklichste, daß er allein wahrhaft wirklich ist, sondern auch, in Ansehung des Formellen, daß überhaupt das
[8/48] Dasein | zum Teil *Erscheinung* und nur zum Teil Wirklichkeit ist. Im gemeinen Leben nennt man etwa jeden Einfall, den Irrtum, das Böse und was auf diese Seite gehört, sowie jede noch so verkümmerte und vergängliche Existenz zufä-
[9] lligerweise eine *Wirklichkeit*. Aber auch schon einem gewöhnlichen | Gefühl wird eine zufällige Existenz nicht den emphatischen Namen eines Wirklichen verdienen; – das Zufällige ist eine Existenz, die keinen größeren Wert als den eines *Möglichen* hat, die so gut *nicht sein* kann, als sie ist. Wenn aber ich von Wirklichkeit gesprochen habe, so wäre von selbst daran zu denken, in welchem Sinne ich diesen Ausdruck gebrauche, da ich in einer ausführlichen *Logik* auch die Wirklichkeit abgehandelt und sie nicht nur sogleich von dem Zufälligen, was doch auch Existenz hat, sondern näher von Dasein, Existenz und anderen Bestimmungen genau unterschieden habe. – Der *Wirklichkeit des Vernünftigen* stellt sich schon die Vorstellung entgegen, sowohl daß die Ideen, Ideale weiter nichts als

Una meditación perspicaz del mundo distingue | en seguida, en el ancho [8]
campo de todo lo que está ahí, interior o exterior, aquello que es meramente *fenómeno*[87], algo efímero e insignificante, de lo que en sí mismo merece verdaderamente el nombre de *realidad efectiva*. Siendo la filosofía un modo distinto de los otros modos de hacerse consciente de ese único haber, modo que se distingue solamente según la forma, resulta necesaria su conformidad con la realidad efectiva y con la experiencia. Es más, esta conformidad puede verse como mínimo como piedra de toque extrínseca de la verdad de una filosofía, de tal modo que se puede considerar como la finalidad suprema de la ciencia producir la reconciliación, mediante el conocimiento de esa conformidad, de la razón autoconsciente con la razón-*que-está-siendo*[88], es decir, con la realidad efectiva.

En el *prefacio* de mi *Filosofía del derecho*, página XIX[89], se encuentran las proposiciones:

> *Lo que es racional, eso es efectivamente real,*
> *y lo que es efectivamente real, eso es racional.*

Estas proposiciones tan sencillas han parecido escandalosas a muchos y se han ganado enemigos precisamente entre aquellos que no quieren renunciar a estar en posesión de la filosofía e incluso de la religión. Resulta innecesario traer aquí a colación a la religión, ya que estas proposiciones expresan con demasiada claridad las doctrinas religiosas sobre la divina providencia. Pero, por lo que se refiere a [la comprensión de] su sentido filosófico, hay que suponer mucha formación, es decir, es preciso saber no solamente que Dios es efectivamente real, que él es lo más efectivamente real y que sólo él lo es verdaderamente, sino que también es necesario saber, desde el
punto de vista formal, que el simple estar ahí | es en parte *fenómeno* y solamente en [8/48]
parte es realidad efectiva. En la vida común se denomina realidad a cualquier ocurrencia, al error, al mal y a todo lo que pertenece a este campo, así como a cualquier existencia atrofiada y efímera se la llama precipitadamente *realidad efectiva*. Pero, incluso
para el sentir | corriente, una existencia contingente [o hecho casual] no merece el [9]
enfático nombre de realidad efectiva. Lo contingente es una existencia que no tiene más valor que el de una *posibilidad*, algo que tanto es como podría igualmente *no ser*. Pero cuando yo he hablado de realidad efectiva, se tendría que haber pensado en qué sentido he usado tal expresión, ya que he tratado de ella dentro de una *lógica* detallada y no solamente la he distinguido cuidadosamente de lo contingente, lo cual ciertamente existe, sino que la he distinguido [también], con más precisión todavía, del [simple] estar ahí, del existir y de otras determinaciones[90].—A la *realidad efectiva de lo racional*[91] se le opone, por un lado, la representación de que las ideas y lo ideal no son más que

Chimären und die Philosophie ein System von solchen Hirngespinsten sei, als umgekehrt, daß die Ideen und Ideale etwas viel zu Vortreffliches seien, um Wirklichkeit zu haben, oder ebenso etwas zu Ohnmächtiges, um sich solche zu verschaffen. Aber die Abtrennung der Wirklichkeit von der Idee ist besonders bei dem Verstande beliebt, der die Träume seiner Abstraktionen für etwas Wahrhaftes hält und auf das *Sollen,* das er vornehmlich auch im politischen Felde gern vorschreibt, eitel ist, als ob die Welt auf ihn gewartet hätte, um zu erfahren, wie sie sein *solle,* aber nicht sei; wäre sie, wie sie sein soll, wo bliebe die Altklugheit seines Sollens? Wenn er sich mit dem Sollen gegen triviale, äußerliche und vergängliche Gegenstände, Einrichtungen, Zustände usf. wendet, die etwa auch
[8/49] für eine gewisse Zeit, für besondere Kreise eine große relative | Wichtigkeit haben mögen, so mag er wohl recht haben und in solchem Falle vieles finden, was allgemeinen richtigen Bestimmungen nicht entspricht; wer wäre nicht so klug, um in seiner Umgebung vieles zu sehen, was in der Tat nicht so ist, wie es sein soll? Aber diese Klugheit hat unrecht, sich einzubilden, mit solchen
[10] Gegenständen und deren Sollen sich innerhalb der In|teressen der philosophischen Wissenschaft zu befinden. Diese hat es nur mit der Idee zu tun, welche nicht so ohnmächtig ist, um nur zu sollen und nicht wirklich zu sein, und damit mit einer Wirklichkeit, an welcher jene Gegenstände, Einrichtungen, Zustände usf. nur die oberflächliche Außenseite sind.

§ 7

Indem das *Nachdenken* überhaupt zunächst das Prinzip (auch im Sinne des Anfangs) der Philosophie enthält und nachdem es in seiner *Selbständigkeit* wieder in neueren Zeiten erblüht ist (nach den Zeiten der lutherischen Reformation), so ist, indem es sich gleich anfangs nicht bloß abstrakt wie in den philosophierenden Anfängen der Griechen gehalten, sondern sich zugleich auf den maßlos scheinenden Stoff der Erscheinungswelt geworfen hat, der Name *Philosophie* allem demjenigen Wissen gegeben worden, welches sich mit der Erkenntnis des festen Maßes und *Allgemeinen* in dem Meere der empirischen Einzelheiten und des *Notwendigen*, der *Gesetze* in der scheinbaren Unordnung der unendlichen Menge des Zufälligen beschäftigt und damit zugleich seinen *Inhalt* aus dem *eigenen* Anschauen und Wahrnehmen des Äußeren und Inneren, aus der *präsenten* Natur wie aus dem *präsenten* Geiste und der Brust des Menschen genommen hat.

quimeras y que la filosofía no es más que un sistema de telarañas mentales. Por el lado
contrario, se opone también a la realidad efectiva de lo racional la representación de
que las ideas y lo ideal son cosa demasiado exquisita para alcanzar realidad efectiva, o
también, demasiado impotente para conseguírsela. Pero a quien le es especialmente
querida la separación entre realidad efectiva e idea es al entendimiento que tiene por
verdaderos los sueños de su abstracción y se envanece con el *deber* [moral] que él
receta muy a gusto especialmente en el terreno político, como si el mundo hubiese
tenido que aguardarle a él para saber cómo debe ser, sin serlo; porque si el mundo
fuese ya como debe ser ¿qué lugar habría para la precoz sabihondez de su deber ser?
Cuando el entendimiento, valiéndose del deber moral, arremete contra objetos trivia-
les, extrínsecos y caducos, o contra cosas establecidas o situaciones que por un tiempo
determinado y para ciertos ámbitos pueden tener tal vez una gran importancia | rela- [8/49]
tiva, puede ser muy bien que tenga razón, y puede ser [también] que en tal caso
encuentre muchas cosas que no se corresponden con determinaciones universales y
justas. ¿Quién no es lo suficientemente listo para ver en torno a sí muchas cosas que
no son de hecho como deberían ser? Pero esa sabihondez no tiene razón cuando ima-
gina que, al tratar de esos objetos echando mano de su deber moral, se sitúa ya dentro
de los in|tereses propios de la ciencia filosófica. Ésta trata solamente de la idea, la cual [10]
no es tan impotente que se limite a ser un deber sin realización efectiva; es por ello que
la ciencia filosófica se ocupa de una realidad efectiva frente a la cual aquellos objetos,
esas cosas establecidas y situaciones sólo son apariencia externa o superficial.

§ 7

Como sea que el *reflexionar* en general contiene en primer lugar el principio de la filosofía (también en el sentido de comienzo) y después de que este principio haya florecido de nuevo en los tiempos modernos con su [propia] *autosuficiencia* (después de los tiempos de la reforma luterana), en tanto desde su comienzo mismo no ha sido sostenido de manera meramente abstracta, como [había ocurrido] en los comienzos filosóficos de los griegos, sino que en seguida se ha arrojado sobre la materia aparentemente desmedida del mundo fenoménico, ha venido a darse el nombre de *filosofía* a todos los saberes que se ocupan del conocimiento de la medida estable y *universal* dentro del océano de las singularidades empíricas, y [que se ocupan también] de lo *necesario* de las *leyes* dentro del aparente desorden de la multitud infinita de lo contingente; de esta manera, [la filosofía] ha tomado al mismo tiempo su *contenido* de su *propia* intuición y percepción de lo externo e interno, de la naturaleza *presente*, e igualmente del espíritu *presente* y del pecho de los seres humanos.

Das Prinzip der *Erfahrung* enthält die unendlich wichtige Bestimmung, daß für das Annehmen und Fürwahrhalten eines Inhalts der Mensch selbst *dabei sein* müsse, bestimmter, daß er solchen Inhalt mit *der Gewißheit seiner selbst* in Einigkeit
[8/50] und vereinigt finde. Er muß selbst dabei sein, | sei es nur mit seinen äußerlichen Sinnen oder aber mit seinem tieferen Geiste, seinem wesentlichen Selbstbewußtsein. – Es ist dies Prinzip dasselbe, was heutigentags Glauben, unmittelbares |
[11] Wissen, die Offenbarung im Äußeren und vornehmlich im *eigenen* Innern genannt worden ist. Wir heißen jene Wissenschaften, welche *Philosophie* genannt worden sind, *empirische* Wissenschaften von dem Ausgangspunkte, den sie nehmen. Aber das Wesentliche, das sie bezwecken und hervorschaffen, sind *Gesetze, allgemeine Sätze*, eine *Theorie*; die *Gedanken* des Vorhandenen. So ist die *Newtonische* Physik Naturphilosophie genannt worden, wogegen z.B. *Hugo Grotius* durch Zusammenstellung der geschichtlichen Benehmungen der Völker gegeneinander und mit der Unterstützung eines gewöhnlichen Räsonnements allgemeine Grundsätze, eine Theorie aufgestellt hat, welche Philosophie des äußeren Staatsrechts genannt werden kann. – Noch hat der Name *Philosophie* bei den Engländern allgemein diese Bestimmung, *Newton* hat fortdauernd den Ruhm des größten Philosophen; bis in die Preiskurante der Instrumentenmacher herab heißen diejenigen Instrumente, die nicht unter eine besondere Rubrik magnetischen, elektrischen Apparats gebracht werden, die Thermometer, Barometer usf. *philosophische Instrumente*; freilich sollte nicht eine Zusammensetzung von Holz, Eisen usf., sondern allein das
[12] *Denken* das Instrument der Philosophie genannt werden.* – | So heißt insbeson-
[8/51] dere die den neuesten Zeiten zu | verdankende Wissenschaft der politischen Ökonomie auch Philosophie, was wir *rationelle* Staatswirtschaft oder etwa Staatswirtschaft der *Intelligenz* zu nennen pflegen.**

* Auch das von Thomson herausgegebene Journal hat den Titel: Annalen der *Philosophie* oder Magazin der *Chemie, Mineralogie, Mechanik, Naturhistorie, Landwirtschaft* und *Künste*.[2] – Man kann sich hieraus von selbst vorstellen, wie die Materien beschaffen sind, die hier *philosophische* heißen. – Unter den Anzeigen von neu erschienenen Büchern fand ich kürzlich in einer englischen Zeitung folgende: *The Art of preserving the Hair on philosop-*
[8/51] *hical principles*, neatly printed in post 8., price 7 sh. – Unter | *philosophischen* Grundsätzen der Präservation der Haare sind wahrscheinlich chemische, physiologische und dgl. gemeint.

** In dem Munde englischer Staatsmänner, in Beziehung auf die allgemeinen staatswirtschaftlichen Grundsätze kommt der Ausdruck *philosophischer* Grundsätze häufig vor, auch in öffentlichen Vorträgen. In der Parlamentssitzung von 1825 (2. Febr.) drückte sich *Brougham* bei Gelegenheit der Adresse, mit der die Rede vom Throne beantwortet werden sollte, so aus: »die eines Staatsmannes würdigen und *philosophischen* Grundsätze vom freien Handel – denn zweifelsohne sind sie philosophisch –, über deren Annahme Se. Majestät heute dem Parlament Glück gewünscht hat«. – Nicht aber nur dieses Oppositionsmitglied, sondern bei dem jährlichen Gastmahl,

El principio de la *experiencia* contiene la determinación infinitamente importante de que para la aceptación de un contenido y para tenerlo por verdadero tiene que *estar allí* el ser humano; dicho de modo más preciso: que el ser humano tiene que encontrar aquel contenido unido o enlazado con la *certeza de sí mismo*[92]. Él tiene que estar allí, | sea [8/50] con sus sentidos externos o con su espíritu más profundo, con su autoconciencia esencial.— Este principio es lo mismo que en nuestros días se ha llamado fe, saber | inme- [11] diato[93], revelación en lo externo y particularmente en la *propia* interioridad. A aquellas ciencias que se han llamado [por otros] filosofía, nosotros las denominamos ciencias *empíricas* por razón del punto de partida que adoptan. Sin embargo, lo esencial que ellas persiguen y producen son *leyes*, *proposiciones universales*, una *teoría*, o sea, los *pensamientos* de eso que está ahí. Así se ha llamado «filosofía natural» a la física *newtoniana*[94], frente a la cual se podría denominar «filosofía del derecho político internacional» a la teoría establecida por *Hugo Grotius*[95] p.e., quien mediante la comparación de los comportamientos históricos de los pueblos en relación con los otros, y con la ayuda de raciocinios comunes, ha establecido [también] principios universales.— Entre los ingleses, la palabra *filosofía* posee aún generalmente esta determinación y *Newton* goza de la fama permanente de ser el filósofo más grande. Se llega incluso a que en los catálogos de los fabricantes de instrumentos [científicos], los termómetros, barómetros, etc., se llaman *instrumentos filosóficos*, es decir, todos aquellos que no se ponen bajo una rúbrica especial, como la de aparatos eléctricos o magnéticos; es claro que un compuesto de madera, metal, etc., no se debería llamar así, sino que sólo el *pensamiento* merecería ser llamado instrumento de la filosofía*.— | Así ha sucedido, particularmente [12] en los últimos tiempos, en los que se llama también filosofía a la | acreditada ciencia de [8/51] la economía política, a la cual nosotros [alemanes] solemos más bien llamar economía política *racional* como equivalente de economía política de la *inteligencia*** [96].

* [Nota del mismo Hegel] También la revista editada por Thomson lleva el título de Anales de *Filosofía o* Revista de *Química, Mineralogía, Mecánica, Historia natural, Agricultura y Arte* [16 vols., London 1813-1820. New series (edited by R. Phillips, 12 vols. London 1821-1826 (NP)]. Basta con este título para que cualquiera pueda imaginar cómo son allí caracterizadas estas materias a las que llaman *filosóficas*.—Entre los anuncios de libros recientemente publicados encontré hace poco, en un periódico inglés, el siguiente: «El arte de conservar el cabello según *principios filosóficos*», reimpreso en octavo, precio 7 chelines [*by the author of the A. of preserving the Voice*, London, 1825; anunciado en el *Morning Chronicle* de 30.7.1825. [Véanse las notas tomadas por Hegel al leer esta revista en *Berliner Schriften*, Hamburg 1956, 701 (NP)]. Bajo | principios *filosóficos* de la conservación del cabello se entienden probable- [8/51] mente principios químicos, fisiológicos o parecidos.

** [Nota de Hegel]. En boca de los políticos ingleses, cuando hablan de los principios universales de la economía política, es frecuente la expresión «principios *filosóficos*«, utilizada incluso en discursos públicos. En la sesión del Parlamento del 2 de febrero de 1825, con ocasión de la respuesta al discurso de la Corona, *Brougham* se expresó en los siguientes términos: «Los principios que son dignos de un político, los principios *filosóficos* del libre-

§ 8

So befriedigend zunächst diese Erkenntnis in ihrem Felde ist, so zeigt sich *fürs erste* noch ein anderer Kreis von *Gegenständen*, die darin nicht
[13] befaßt sind, – *Freiheit, Geist, Gott*. Sie sind auf jenem Boden | nicht darum nicht zu finden, weil sie der Erfahrung nicht angehören sollten – sie werden zwar nicht sinnlich erfahren, aber was im Bewußtsein überhaupt ist, wird erfahren; dies ist sogar ein tautologischer Satz –, sondern weil diese Gegenstände sich sogleich ihrem *Inhalte* nach als unendlich darbieten.

Es ist ein alter Satz, der dem *Aristoteles* fälschlicherweise so zugeschrieben zu werden pflegt, als ob damit der Standpunkt seiner Philosophie ausgedrückt sein sollte: »nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu«, – es ist nichts im Den-
[8/52] ken, was nicht im Sinne, in der Erfahrung | gewesen. Es ist nur für einen Mißverstand zu achten, wenn die spekulative Philosophie diesen Satz nicht zugeben wollte. Aber umgekehrt wird sie ebenso behaupten: »nihil est in sensu, quod non fuerit in intellectu«, – in dem ganz allgemeinen Sinne, daß der νοῦς und in tieferer Bestimmung *der Geist* die Ursache der Welt ist, und in dem näheren (s. § 2), daß das rechtliche, sittliche, religiöse Gefühl ein Gefühl und damit eine Erfahrung von solchem Inhalte ist, der seine Wurzel und seinen Sitz nur im Denken hat.

§ 9

Fürs andere verlangt die subjektive Vernunft *der Form nach* ihre weitere Befriedigung; diese Form ist die *Notwendigkeit* überhaupt (s. § 1). In jener wis-

das (in demselben Monat) die Schiffseigner-Gesellschaft unter Vorsitz des ersten Ministers Earl Liverpool, zu seinen Seiten den Staatssekretär Canning und den General-Zahlmeister der Armee, Sir Charles Long, abhielt, sagte der Staatssekretär Canning in der Erwiderung auf die ihm gebrachte Gesundheit: »Eine Periode hat kürzlich begonnen, in der die Minister es in ihrer Gewalt hatten, auf die Staatsverwaltung dieses Landes die richtigen Maximen *tiefer Philosophie* anzuwenden.« – Wie auch englische Philosophie von deutscher unterschieden sein möge, wenn anderwärts der Name Philosophie nur als ein Übername und Hohn oder als etwas Gehässiges gebraucht wird, so ist es immer erfreulich, ihn noch in dem Munde englischer Staatsminister geehrt zu sehen.

§ 8

Por muy satisfactorio que sea primeramente este conocimiento dentro de su propio campo, se presenta sin embargo *por una parte* otro círculo de *objetos* que no se contienen en él: *libertad, espíritu, Dios*. Estos objetos no se pueden hallar sobre aquel suelo, | no porque no pertenezcan a la experiencia (cierto [13]
que no se experimentan sensiblemente, pero en general [todo] lo que está en la conciencia se experimenta; eso es incluso una proposición tautológica), sino porque esos objetos se presentan de inmediato como infinitos según su *contenido*.

Es una vieja proposición que equivocadamente se suele atribuir a Aristóteles, como si con ella se expresara el punto de vista de su filosofía, que *nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu*: nada hay en el pensar que no haya estado antes en el sentido, en la experiencia. | Hay que considerar como un simple malentendido que la filoso- [8/52]
fía especulativa no quisiera conceder esta proposición. Pero ella viceversa afirmará igualmente: *nihil est in sensu quod non fuerit in intellectu* en el sentido enteramente universal de que el νοῦς (y en determinación más profunda, el *espíritu*) es la causa del mundo y, en un sentido más próximo (cfr. § 2), que el sentimiento jurídico, ético y religioso son un sentimiento y por ende una experiencia con un contenido tal que tiene su raíz y su sede sólo en el pensamiento.

§ 9

Por otra parte, la razón subjetiva exige además su satisfacción *según la forma*; esta forma es en general la *necesidad* (§ 1). Por un lado, bajo aquella manera

cambio —pues se trata sin duda de principios filosóficos— sobre cuya feliz aceptación S.M. ha hablado hoy al Parlamento ...» [Véanse las notas tomadas por Hegel al leer este discurso en *Berliner Schriften*, Hamburg, 1956, 701 (NP)]. Y no solamente este miembro de la oposición, sino que en el banquete anual que celebró en el mismo mes la sociedad de navieros, bajo la presidencia del primer ministro Lord Liverpool, quien tenía a su lado al Secretario de Estado *Canning* y al Intendente general del Ejército, este mismo Secretario de Estado *Canning*, al responder a un brindis, se expresó así: «Recientemente ha empezado un periodo en el que los ministros tienen bajo su poder la aplicación a la administración pública de la más *profunda filosofía* ...» [Véanse las notas de Hegel a propósito de su lectura del *Morning Chronicle* del 14.2.1825 en *Berliner Schriften*, p. 701 (NP)]. — Si, pues, la filosofía inglesa ha de distinguirse de la alemana, resulta reconfortante ver honrado este nombre en boca de los ministros ingleses, mientras en otras partes el nombre «filosofía» se usa como un apodo, como un escarnio o como algo odioso.

senschaftlichen Weise ist teils das in ihr enthaltene *Allgemeine*, die Gattung usf. als für sich unbestimmt, mit dem *Besonderen* nicht für sich zusammenhängend, sondern beides einander äußerlich und zufällig, wie ebenso die verbundenen Besonderheiten für sich gegenseitig äußerlich und zufällig sind. Teils sind die Anfänge allenthalben *Unmittelbarkeiten, Gefundenes, Voraussetzungen*. In beidem geschieht der Form der Notwendigkeit
[14] nicht Genüge. Das Nachdenken, insofern es darauf ge|richtet ist, diesem Bedürfnisse Genüge zu leisten, ist das eigentlich philosophische, *das spekulative Denken*. Als Nachdenken hiermit, das in seiner *Gemeinsamkeit* mit jenem ersten Nachdenken zugleich davon *verschieden* ist, hat es außer den gemeinsamen auch *eigentümliche Formen*, deren allgemeine der *Begriff* ist.

Das Verhältnis der spekulativen Wissenschaft zu den anderen Wissenschaften ist insofern nur dieses, daß jene den empirischen Inhalt der letzteren nicht etwa auf der Seite läßt, sondern ihn anerkennt und gebraucht, daß sie ebenso das Allgemeine dieser Wissenschaften, die Gesetze, die Gattungen usf. anerkennt und zu ihrem eigenen Inhalte verwendet, daß sie aber auch ferner in diese Kategorien andere ein-
[8/53] führt und geltend macht. Der Unterschied be|zieht sich insofern allein auf diese Veränderung der Kategorien. Die spekulative Logik enthält die vorige Logik und Metaphysik, konserviert dieselben Gedankenformen, Gesetze und Gegenstände, aber sie zugleich mit weiteren Kategorien weiterbildend und umformend.

Von dem *Begriffe* im spekulativen Sinne ist das, was gewöhnlich Begriff genannt worden ist, zu unterscheiden. In dem letzteren, einseitigen Sinne ist es, daß die Behauptung aufgestellt und tausend– und abertausendmal wiederholt und zum Vorurteile gemacht worden ist, daß das Unendliche nicht durch Begriffe gefaßt werden könne.

§ 10

Dieses Denken der philosophischen Erkenntnisweise bedarf es selbst, sowohl seiner Notwendigkeit nach gefaßt wie auch seiner Fähigkeit nach, die absoluten Gegenstände zu erkennen, gerechtfertigt zu werden. Eine solche Einsicht ist aber selbst philosophisches Erkennen, das daher nur *innerhalb* der Philosophie fällt. Eine vorläufige Explikation würde hiermit
[15] eine unphilosophische sein sollen | und könnte nicht mehr sein als ein Gewebe von Voraussetzungen, Versicherungen und Räsonnements, – d.i. von zufälligen Behauptungen, denen mit demselben Rechte die entgegengesetzten gegenüber versichert werden könnten.

científica[97] lo *universal* que allí reside, el género, etc., está como indeterminado de suyo, como no pendiendo de por sí, juntamente con lo *particular*, uno de otro, sino que ambos están allí como recíprocamente extrínsecos y contingentes; e igualmente las particularidades enlazadas están allí como [igualmente] extrínsecas y contingentes unas respecto de otras. Por otro lado, los comienzos son aquí y allá *cosas inmediatas, cosas halladas, suposiciones*. Por los dos lados no se da la debida satisfacción a la forma de la necesidad. La reflexión, en la medida en que se orien|ta a dar satisfacción a esa [14]
menesterosidad[98], es lo propiamente filosófico, *el pensamiento especulativo*. Así resulta que la reflexión [filosófica], siendo *común* con la primera, también se *distingue* de ella; además de las formas comunes, posee también *formas propias*, la más universal de las cuales es el *concepto*.

La relación entre la ciencia especulativa y las otras ciencias consiste, por consiguiente, sólo en esto: no en que aquélla deje de lado el contenido empírico de éstas, sino que lo reconoce y usa; de tal modo reconoce lo universal de estas ciencias (las leyes, los géneros, etc.) que lo convierte en contenido propio y en estas categorías [de estas ciencias] introduce otras y las hace valer. La distinción se re|fiere úni- [8/53]
camente, por tanto, a este cambio de categorías. La lógica especulativa contiene a la lógica anterior y a la metafísica, conserva sus mismas formas de pensamiento, sus leyes y objetos, pero al mismo tiempo las reelabora y transforma con ulteriores categorías.

Hay que distinguir entre lo que se llama *concepto* en sentido especulativo y lo que usualmente se denomina así. Es sobre este último sentido sobre el que descansa la afirmación repetida millares de veces hasta convertirse en prejuicio, de que lo infinito no se puede captar con conceptos.

§ 10

Este pensamiento [propio] del modo filosófico de conocer precisa él mismo de justificación, tanto respecto de su necesidad como respecto de su capacidad para conocer los objetos absolutos. Este asunto, sin embargo, es en sí mismo conocimiento filosófico y cae, por consiguiente, *dentro* de la filosofía. Una explicación *provisional*, por tanto, tendría que ser | una explicación [15]
afilosófica y no podría ser otra cosa que un entramado de suposiciones, aseveraciones y raciocinios, es decir, de afirmaciones contingentes a las que se podrían oponer las contrarias con el mismo derecho.

Ein Hauptgesichtspunkt der *kritischen* Philosophie ist, daß, ehe daran gegangen werde, Gott, das Wesen der Dinge usf. zu erkennen, das *Erkenntnisvermögen* selbst vorher zu untersuchen sei, ob es solches zu leisten fähig sei; man müsse das *Instrument* vorher kennenlernen, ehe man die Arbeit unternehme, die vermittels desselben zustande kommen soll; wenn es unzureichend sei, würde sonst alle Mühe vergebens verschwendet sein. – Dieser Gedanke hat so *plausibel* geschienen, daß er die größte Bewunderung und Zustimmung erweckt und das Erkennen aus seinem Interesse für die *Gegenstände* und dem Geschäfte mit denselben auf sich
[8/54] selbst, auf das Formelle, | zurückgeführt hat. Will man sich jedoch nicht mit Worten täuschen, so ist leicht zu sehen, daß wohl andere Instrumente sich auf sonstige Weise etwa untersuchen und beurteilen lassen als durch das Vornehmen der eigentümlichen Arbeit, der sie bestimmt sind. Aber die Untersuchung des Erkennens kann nicht anders als *erkennend* geschehen; bei diesem sogenannten Werkzeuge heißt dasselbe untersuchen nichts anderes, als es erkennen. Erkennen wollen aber, *ehe* man erkenne, ist ebenso ungereimt als der weise Vorsatz jenes Scholastikus, *schwimmen* zu lernen, *ehe er sich ins Wasser wage*.

Reinhold, der die Verworrenheit erkannt hat, die in solchem Beginnen herrscht, hat zur Abhilfe vorgeschlagen, vorläufig mit einem *hypothetischen* und *problematischen* Philosophieren anzufangen und in demselben, man weiß nicht wie, fortzumachen, bis sich weiterhin etwa ergebe, daß man auf solchem Wege zum
[16] *Urwahren* gelangt sei. Näher betrachtet liefe dieser Weg | auf das Gewöhnliche hinaus, nämlich auf die Analyse einer empirischen Grundlage oder einer in eine Definition gebrachten vorläufigen Annahme. Es ist nicht zu verkennen, daß ein richtiges Bewußtsein darin liegt, den gewöhnlichen Gang der Voraussetzungen und Vorläufigkeiten für ein hypothetisches und problematisches Verfahren zu erklären. Aber diese richtige Einsicht ändert die Beschaffenheit solchen Verfahrens nicht, sondern spricht das Unzureichende desselben sogleich aus.

§ 11

Näher kann das Bedürfnis der Philosophie dahin bestimmt werden, daß, indem der Geist als fühlend und anschauend Sinnliches, als Phantasie Bilder, als Wille Zwecke usf. zu Gegenständen hat, er im *Gegensatze* oder
[8/55] bloß im *Unterschiede von diesen Formen* seines Daseins und seiner Gegen|stände auch seiner höchsten Innerlichkeit, *dem Denken*, Befriedigung verschaffe und das Denken zu seinem Gegenstande gewinne. So kommt er *zu sich selbst*, im tiefsten Sinne des Worts, denn sein Prinzip, seine unvermischte Selbstheit ist das Denken. In diesem seinem Geschäfte aber geschieht es,

Un punto de vista capital de la filosofía *crítica* consiste en [la afirmación de] que antes de emprender el conocimiento de Dios o de la esencia de las cosas es preciso investigar previamente si la *facultad de conocer* es capaz de semejante tarea; hay que conocer el *instrumento* antes de emprender el trabajo que se debe realizar por medio de él, pues si [el instrumento] no fuese adecuado, se emplearía vanamente el esfuerzo[99]. Este pensamiento ha parecido tan *plausible* que ha provocado la mayor admiración y asentimiento y ha retrotraído el conocimiento hacia sí mismo, desde su interés por los *objetos* a la ocupación consigo, es decir, al interés por lo formal.
| Pero si uno no quiere engañarse con las palabras, le resulta fácil ver que otros ins- [8/54]
trumentos, desde luego, se dejan investigar y juzgar mediante otro procedimiento que no sea la aplicación al trabajo peculiar al que están destinados. Pero la investigación del conocimiento no puede acaecer más que *conociendo*. Con este, así llamado, instrumento, la investigación no significa otra cosa que conocerle. Y querer conocer antes de conocer es tan insensato como el sabio propósito de aquel escolástico de aprender a *nadar antes de echarse al agua*.

Reinhold, quien ha reconocido la confusión que reina en ese comienzo, ha propuesto comenzar provisionalmente con un filosofar *hipotético* y *problemático*, y seguir adelante, no se sabe cómo, hasta que resulte que sobre tal camino se llegue a lo *originariamente verdadero*[100]. Considerado más de cerca, este camino | conduce al de [16]
siempre, a saber, al del análisis de una situación empírica o de una opinión provisional aportada por una definición. No se puede desconocer que [en la propuesta de Reinhold] reside una apreciación correcta, consistente en declarar el acostumbrado proceso de presuposiciones y provisionalidades como un proceder hipotético y problemático. Pero este modo correcto de ver no cambia la condición del procedimiento, sino que hace patente su insatisfactoriedad [para el comienzo de la filosofía].

§ 11

Más concretamente, haber menester de filosofía se puede caracterizar así: como sea que el espíritu, en cuanto siente e intuye, tiene lo sensible por objeto, en cuanto es fantasía tiene imágenes, en cuanto voluntad, fines, etc., también procura él satisfacción a su suprema intimidad, al *pensamiento*, *oponiéndolo a esas formas* de su existencia y sus obje |tos o simplemente *dis-* [8/55]
tinguiéndolo de ellas, y gana al pensar como objeto suyo. De este modo, se encuentra *a sí mismo* en el sentido más profundo de la expresión, puesto que su principio, su mismidad sin mezcla, es el pensar. En este negocio suyo ocurre sin embargo que el pensar viene a dar en contradicciones, es decir,

daß das Denken sich in Widersprüche verwickelt, d.i. sich in die feste Nichtidentität der Gedanken verliert, somit sich selbst nicht erreicht, vielmehr in seinem Gegenteil befangen bleibt. Das höhere Bedürfnis geht gegen dies Resultat des nur verständigen Denkens und ist darin begründet, daß das Denken nicht von sich läßt, sich auch in diesem bewußten Verluste seines Beisichseins getreu bleibt, »*auf daß es überwinde*«, im Denken selbst die Auflösung seiner eigenen Widersprüche vollbringe.

Die Einsicht, daß die Natur des Denkens selbst die Dialektik ist, daß es als Verstand in das Negative seiner selbst, in den Widerspruch geraten muß, macht
[17] eine Hauptseite der Logik aus. Das Denken, verzweifelnd, | *aus sich* auch die Auflösung des Widerspruchs, in den es sich selbst gesetzt, leisten zu können, kehrt zu den Auflösungen und Beruhigungen zurück, welche dem Geiste in anderen seiner Weisen und Formen zuteil geworden sind. Das Denken hätte jedoch bei dieser Rückkehr nicht nötig, in die *Misologie* zu verfallen, von welcher *Platon* bereits die Erfahrung vor sich gehabt hat, und sich polemisch gegen sich selbst zu benehmen, wie dies in der Behauptung des sogenannten *unmittelbaren* Wissens als der *ausschließenden* Form des Bewußtseins der Wahrheit geschieht.

§ 12

Die aus dem genannten Bedürfnisse hervorgehende *Entstehung* der Philosophie hat die *Erfahrung*, das unmittelbare und räsonierende Bewußtsein, zum *Ausgangspunkte*. Dadurch als einen Reiz erregt, benimmt sich das Denken wesentlich so, daß es über das natürliche, sinnliche und räso-
[8/56] nierende Bewußtsein sich *erhebt* in das unvermischte Element | seiner selbst und sich so zunächst ein sich entfernendes, *negatives Verhältnis* zu jenem Anfange gibt. Es findet so in sich, in der Idee des *allgemeinen* Wesens dieser Erscheinungen, zunächst seine Befriedigung; diese Idee (das Absolute, Gott) kann mehr oder weniger abstrakt sein. Umgekehrt bringen die Erfahrungswissenschaften den Reiz mit sich, *die Form* zu besiegen, in welcher der Reichtum ihres Inhalts als ein nur Unmittelbares und Gefundenes, *nebeneinander* gestelltes Vielfaches, daher überhaupt *Zufälliges* geboten wird, und diesen Inhalt zur Notwendigkeit zu erheben, – dieser Reiz reißt das Denken aus jener Allgemeinheit und der *an sich* gewährten Befriedigung heraus und treibt es zur *Entwicklung von sich aus*. Diese ist einerseits nur ein Aufnehmen des Inhalts und seiner vorgelegten Bestimmungen und gibt demselben zugleich andererseits die Ges-

se pierde en la no-identidad solidificada de los pensamientos, con lo cual no se alcanza a sí mismo sino que más bien permanece cogido por su opuesto. La insatisfacción más alta se dirige contra este resultado del pensar meramente intelectivo y, procediendo así, se apoya en que el pensar no se suelta de sí y permanece fiel a sí mismo incluso en esta pérdida consciente de su ser-cabe-sí[101], «hasta que vence»[102] y lleva a cabo en el pensar mismo la resolución de sus propias contradicciones.

La comprensión de que la naturaleza del pensar consiste precisamente en la dialéctica, que él en cuanto entendimiento viene a dar en lo negativo de sí mismo, en la contradicción, constituye un aspecto capital de la lógica. El pensar, desesperando | de poder resolver *por sí* mismo la contradicción en que se encuentra [17]
metido, regresa a las soluciones y sosiegos que el espíritu obtuvo parcialmente bajo otros modos o formas suyas. En este regreso, sin embargo, [el pensamiento] no ha de caer necesariamente en la misología, cuya experiencia ya tuvo presente *Platón*[103], ni debería tampoco comportarse hostilmente contra sí mismo, como sucede cuando afirma el así llamado *saber inmediato* como forma *exclusiva* de hacerse consciente de la verdad.

§ 12

El *nacimiento* de la filosofía, surgido de la mencionada menesterosidad, tiene como *punto de partida* la *experiencia*, o sea, la conciencia inmediata y razonadora. Estimulado por ella como por un excitante, el pensamiento se comporta esencialmente de tal modo que se *eleva* sobre la conciencia natural, sensible y raciocinante, se sumerge en el elemento[104] | sin mezcla de sí [8/56]
mismo y se coloca así por de pronto en *relación negativa* con aquel comienzo. De este modo, encuentra en primer lugar su satisfacción dentro de sí en la idea de la esencia *universal* de los fenómenos, pudiendo ser esta idea (lo absoluto, Dios) más o menos abstracta. Por el contrario, las ciencias experimentales llevan consigo el estímulo para vencer *la forma* con la que se ofrece la riqueza de su contenido en cuanto algo meramente inmediato y hallado (una pluralidad de cosas colocadas una junto a otra y por ende una pluralidad *contingente*) y para elevar este contenido a necesidad. Ese estímulo arranca al pensamiento de aquella universalidad [más o menos abstracta] y de la satisfacción que obtuvo meramente *en sí* y lo empuja hacia el *desarrollo desde sí mismo*. Este desarrollo es solamente, por una parte, una asunción del contenido y de sus determinaciones puestas ahí enfrente, pero por otra

[18] talt, frei im Sinne des ursprünglichen | Denkens nur nach der Notwendigkeit der Sache selbst hervorzugehen.

Von dem Verhältnisse der *Unmittelbarkeit* und *Vermittlung im Bewußtsein* ist unten ausdrücklich und ausführlicher zu sprechen. Es ist hier nur vorläufig darauf aufmerksam zu machen, daß, wenn beide Momente auch als unterschieden *erscheinen, keines von beiden fehlen* kann und daß sie in *unzertrennlicher* Verbindung sind. – So enthält das Wissen von Gott, wie von allem *Über*sinnlichen überhaupt, wesentlich eine *Erhebung* über die sinnliche Empfindung oder Anschauung; es enthält damit ein *negatives* Verhalten gegen dies Erste, darin aber die *Vermittlung*. Denn Vermittlung ist ein Anfangen und ein Fortgegangensein zu einem Zweiten, so daß dies Zweite nur ist, insofern zu demselben von einem gegen dasselbe Anderen gekommen worden ist. Damit aber ist das Wissen von Gott gegen jene empirische Seite nicht weniger selbständig, ja es gibt sich seine Selbständigkeit wesentlich durch diese Negation und Erhebung. – Wenn die Vermittlung zur Bedingtheit gemacht und einseitig herausgehoben wird, so kann man sagen, aber es ist nicht viel |
[8/57] damit gesagt, die Philosophie verdanke der Erfahrung (dem *Aposteriorischen*) ihre erste Entstehung – in der Tat ist das Denken wesentlich die Negation eines unmittelbar Vorhandenen –, so sehr als man das Essen den Nahrungsmitteln verdanke, denn ohne diese könnte man nicht essen; das Essen wird freilich in diesem Verhältnisse als undankbar vorgestellt, denn es ist das Verzehren desjenigen, dem es sich selbst verdanken soll. Das Denken ist in diesem Sinne nicht weniger undankbar.

Die eigene aber, in sich reflektierte, daher in sich vermittelte *Unmittelbarkeit* des Denkens (das *Apriorische*) ist die *Allgemeinheit*, sein Beisichsein überhaupt; in ihr
[19] ist es befriedigt in sich, und insofern | ist ihm die Gleichgültigkeit gegen die *Besonderung*, damit aber gegen seine Entwicklung, angestammt. Wie die Religion, ob entwickelter oder ungebildeter, zum wissenschaftlichen Bewußtsein ausgebildet oder im unbefangenen Glauben und Herzen gehalten, dieselbe intensive Natur der Befriedigung und Beseligung besitzt. Wenn das Denken bei der *Allgemeinheit* der Ideen stehenbleibt – wie [es] notwendig in den ersten Philosophien (z.B. dem *Sein* der eleatischen Schule, dem *Werden* Heraklits u.dgl.) der Fall ist –, wird ihm mit Recht *Formalismus* vorgeworfen; auch bei einer entwickelten Philosophie kann es geschehen, daß nur die abstrakten Sätze oder Bestimmungen, z.B. daß im Absoluten Alles Eins [ist], die Identität des Subjektiven und Objektiven, aufgefaßt und beim Besonderen nur dieselben wiederholt werden. In Beziehung auf die erste abstrakte Allgemeinheit des Denkens hat es einen richtigen und gründlichen Sinn, daß der Erfahrung die *Entwicklung* der Philosophie zu verdanken ist. Die empirischen Wissenschaften bleiben einerseits nicht bei dem Wahr-

parte confiere también a este contenido la figura de lo que brota libremente,
en el sentido de que brota del pensar | originario solamente con arreglo a la [18]
necesidad de la cosa misma.

Sobre la relación entre *inmediatez* y *mediación en la conciencia* tenemos que hablar expresamente y con más detalle más adelante[105]. Bastará aquí de pasada llamar la atención en que si bien ambos momentos *aparecen* también como distintos, *ninguno de los dos puede faltar* y ambos están bajo un vínculo *inseparable*[106].—Así resulta que el saber acerca de Dios, como el de todo lo *supra*sensible en general, contiene una *elevación* sobre la sensación e intuición; contiene por tanto un comportamiento negativo respecto de eso primero y contiene por ende la *mediación*. Pues mediación es un comenzar y un haber avanzado hacia algo segundo, de modo que eso segundo sólo se da en tanto se ha llegado a él desde otra cosa a él opuesta. Sin embargo, el saber acerca de Dios, opuesto a aquel lado empírico, no es por eso menos autosuficiente, es más, se da su propia autosuficiencia[107] esencialmente mediante esa negación y elevación.—Cuando la mediación se convierte en condicionamiento y éste se destaca de modo unilateral, tanto se puede decir (y con ello no se
dice mucho) | que la filosofía debe a la experiencia (a lo *a posteriori*) su primer naci- [8/57]
miento (de hecho, el pensamiento es esencialmente la negación de lo que está ahí inmediatamente), cuanto pueda decirse que uno es deudor del comer a los alimentos, pues sin ellos uno no podría comer; pero bajo esta relación el comer se representa precisamente como desagradecido, pues consiste en devorar aquello a lo que se debería estar agradecido. El pensamiento, en este sentido, no es menos desagradecido.

Sin embargo, la *inmediatez* propia del pensamiento (lo *a priori*), reflejada hacia sí y por ello mediada dentro de sí, es la *universalidad*, su ser-cabe-sí en general. En
esta inmediatez el pensamiento se encuentra satisfecho consigo mismo y radica | ahí, [19]
por tanto, su indiferencia hacia la *particularización*, y con ello también hacia su propio desarrollo. Le ocurre como a la religión, la cual posee siempre la misma naturaleza intensiva de la satisfacción y la felicidad, tanto si está desarrollada como si está ineducada, tanto si está formada como conciencia científica como si permanece en la fe ingenua y en el corazón. Cuando el pensamiento permanece en la *universalidad* de las ideas (como ocurre necesariamente en las primeras filosofías, p.e. en el caso del *ser* de Parménides o del *devenir* de Heráclito, etc.) se le reprocha justificadamente su *formalismo*, y puede suceder incluso que filosofías más desarrolladas capten solamente los principios o determinaciones abstractas y, al tratar de lo particular, repitan [monótonamente] lo mismo, p.e. que en lo absoluto todo es uno o la identidad de lo subjetivo y lo objetivo. Respecto de la primera universalidad abstracta del pensamiento, tiene un sentido auténtico y fundamental decir que el *desa-*

nehmen der *Einzelheiten* der Erscheinung stehen, sondern denkend haben sie der Philosophie den Stoff entgegengearbeitet, indem sie die allgemeinen Bestimmungen, Gattungen und Gesetze finden; sie vorbereiten so jenen Inhalt des
[8/58] Beson|deren dazu, in die Philosophie aufgenommen werden zu können. Andererseits enthalten sie damit die Nötigung für das Denken, selbst zu diesen konkreten Bestimmungen fortzugehen. Das Aufnehmen dieses Inhalts, in dem durch das Denken die noch anklebende Unmittelbarkeit und das Gegebensein aufgehoben wird, ist zugleich ein *Entwickeln* des Denkens aus sich selbst. Indem die Philosophie so ihre Entwicklung den empirischen Wissenschaften verdankt, gibt sie deren Inhalte die wesentlichste Gestalt der *Freiheit* (des *Apriorischen*) des Denkens und die *Bewährung* der *Notwendigkeit*, statt der Beglaubigung des | Vorfindens und der erfahrenen Tatsache, daß die Tatsache zur Darstellung und Nachbildung der ursprünglichen und vollkommen selbständigen Tätigkeit des Denkens werde.

§ 13

In der eigentümlichen Gestalt *äußerlicher Geschichte* wird die Entstehung und Entwicklung der Philosophie als *Geschichte dieser Wissenschaft* vorgestellt. Diese Gestalt gibt den Entwicklungsstufen der Idee die Form von *zufälliger* Aufeinanderfolge und etwa von bloßer *Verschiedenheit* der Prinzipien und ihrer Ausführungen in ihren Philosophien. Der Werkmeister aber dieser Arbeit von Jahrtausenden ist der *eine* lebendige Geist, dessen denkende Natur es ist, das, *was er ist*, zu seinem Bewußtsein zu bringen und, indem dies so Gegenstand geworden, zugleich schon darüber erhoben und eine höhere Stufe in sich zu sein. Die *Geschichte der Philosophie* zeigt an den verschieden erscheinenden Philosophien teils nur *eine* Philosophie auf verschiedenen Ausbildungsstufen auf, teils daß die besonderen *Prinzipien*, deren eines einem System zugrunde lag, nur *Zweige* eines und desselben Ganzen sind. Die der Zeit nach letzte Philosophie ist das Resultat aller vorhergehenden Philosophien und muß daher die Prinzipien aller enthalten; sie ist darum, wenn sie anders Philosophie ist, die entfaltetste, reichste und konkreteste.

[8/59] | Bei dem Anschein der so vielen, *verschiedenen* Philosophien muß das *Allgemeine* und *Besondere* seiner eigentlichen Bestimmung nach unterschieden werden. Das Allgemeine, formell genommen und *neben* das Besondere gestellt, wird selbst auch zu etwas Besonderem. Solche Stellung würde bei Gegenständen des gemeinen Lebens von selbst als unangemessen und ungeschickt auffallen, wie wenn z.B. einer, der

rrollo de la filosofía hay que agradecerlo a la experiencia. Por una parte, las ciencias empíricas no se quedan paradas en la percepción de las *singularidades* del fenómeno, sino que, en oposición a la filosofía, han elaborado la materia pensándola, o sea, hallando las determinaciones universales, géneros y leyes; de este modo, [las ciencias] preparan aquel contenido de lo parti|cular para que pueda ser asumido dentro [8/58] de la filosofía. Por el otro lado, las ciencias empíricas contienen por ello la exigencia, dirigida al pensamiento, de que éste alcance esas determinaciones concretas. La asunción de este contenido, que supera mediante el pensamiento lo que hay allí todavía de inmediatez y de ser dado, es al mismo tiempo un desarrollo del pensamiento desde sí mismo. Como sea que, de este modo, la filosofía es deudora de su propio desarrollo a las ciencias empíricas, confiere ella al contenido de estas ciencias la forma más esencial de la *libertad* (de lo *apriórico*) del pensamiento y la *acreditación de la necesidad*, la cual viene a sustituir a la confianza en el | hallar y en el [20] hecho experimentado; de este modo, el hecho se convierte en exposición y trasunto de la actividad original y perfectamente autónoma del pensamiento.

§ 13

Bajo la figura propia de la *historia externa*, el nacimiento y desarrollo de la filosofía se representa como *historia de esta ciencia*. Esta figura confiere a los grados de desarrollo de la idea la forma de una secuencia *contingente* y de algo así como una mera *diversidad* de los principios y de las realizaciones de estos principios dentro de las filosofías correspondientes. Pero el artífice de este trabajo de milenios es el espíritu viviente único cuya naturaleza pensante consiste en llevar a su conciencia *lo que él es* y en tanto esto ha devenido así objeto, ha sido ya elevado a la vez por encima de ello [mismo] y ha venido a ser un peldaño más alto en sí mismo. Por una parte, la *historia de la filosofía* muestra en las *diversas* filosofías que van apareciendo una sola filosofía con diversos peldaños de formación y, por otra parte, muestra que los *principios* particulares, uno de los cuales subyace en cada una de las filosofías, son solamente *ramas* de uno y el mismo todo. La última filosofía según el tiempo es el resultado de todas las filosofías anteriores y ha de contener por ello los principios de todas; por esta razón, aunque es filosofía de otra manera, es la más desarrollada, la más rica y la más concreta.

| Cuando se contemplan las muchas y *diversas* filosofías, hay que distinguir lo [8/59] *universal* y lo particular de acuerdo con su propia determinación. Lo universal, tomado formalmente y colocado *junto* a lo particular, se hace él mismo particular. Tal

[21] Obst verlangte, Kirschen, Birnen, Trauben usf. ausschlüge, | weil sie Kirschen, Birnen, Trauben, *nicht* aber Obst seien. In Ansehung der Philosophie aber läßt man es sich zu, die Verschmähung derselben damit zu rechtfertigen, weil es so verschiedene Philosophien gebe und jede nur *eine* Philosophie, nicht *die* Philosophie sei, – als ob nicht auch die Kirschen Obst wären. Es geschieht auch, daß eine solche, deren Prinzip das Allgemeine ist, *neben* solche, deren Prinzip ein besonderes ist, ja sogar neben Lehren, die versichern, daß es gar keine Philosophie gebe, gestellt wird, in dem Sinne, daß beides *nur verschiedene* Ansichten der Philosophie seien, etwa wie wenn Licht und Finsternis nur zwei *verschiedene* Arten des Lichtes genannt würden.

§ 14

Dieselbe Entwicklung des Denkens, welche in der Geschichte der Philosophie dargestellt wird, wird in der Philosophie selbst dargestellt, aber befreit von jener geschichtlichen Äußerlichkeit, *rein im Elemente des Denkens*. Der freie und wahrhafte Gedanke ist in sich *konkret*, und so ist er *Idee*, und in seiner ganzen Allgemeinheit *die* Idee oder *das Absolute*. Die Wissenschaft desselben ist wesentlich *System*, weil das Wahre als *konkret* nur als sich in sich entfaltend und in Einheit zusammennehmend und -haltend, d.i. als *Totalität* ist und nur durch Unterscheidung und Bestimmung seiner Unterschiede die Notwendigkeit derselben und die Freiheit des Ganzen sein kann.

[8/60] | Ein Philosophieren *ohne System* kann nichts Wissenschaft|liches sein; außerdem, daß solches Philosophieren für sich mehr eine subjektive Sinnesart ausdrückt, ist es seinem Inhalte nach zufällig. Ein Inhalt hat allein als Moment des Ganzen seine Rechtfertigung, außer demselben aber eine unbegründete Voraussetzung oder subjektive Gewißheit; viele philosophische Schriften beschränken
[22] sich darauf, auf solche Weise nur *Gesinnungen* | und *Meinungen* auszusprechen. – Unter einem *Systeme* wird fälschlich eine Philosophie von einem beschränkten, von anderen unterschiedenen *Prinzip* verstanden; es ist im Gegenteil Prinzip wahrhafter Philosophie, alle besonderen Prinzipien in sich zu enthalten.

§ 15

Jeder der Teile der Philosophie ist ein philosophisches Ganzes, ein sich in sich selbst schließender Kreis, aber die philosophische Idee ist darin in

colocación, cuando se trata de objetos de la vida común, aparece en seguida como inadecuada y disparatada, como sería el caso del que pidiese fruta y rechazara cerezas, peras, uvas, etc., | por ser cerezas, peras o uvas y *no* ser fruta. Respecto de la filosofía, [21] sin embargo, se permite justificar el desprecio hacia ella en el hecho de que hay filosofías tan diversas, y porque cada una sólo es *una* filosofía, pero ninguna *la* filosofía; como si las cerezas no fueran también fruta. Sucede igualmente que *junto* a una filosofía cuyo principio es lo universal se coloca otra cuyo principio es algo particular; es más, se la coloca incluso junto a doctrinas que aseguran que no se da ninguna filosofía, considerando de esta manera que ambas son *sólo diversos* modos de ver filosóficos; algo así como si luz y tinieblas fueran simplemente designadas como dos especies *diversas* de la luz.

§ 14

El mismo desarrollo del pensamiento que se ofrece en la historia de la filosofía se presenta en la propia filosofía, pero liberado de aquel extrinsecismo histórico, es decir, se presenta *puramente dentro del elemento del pensamiento*. El pensamiento libre y verdadero es en sí mismo *concreto* y de este modo es él *idea* y, en su total universalidad, *la* idea o *lo absoluto*. La ciencia de éste es esencialmente *sistema*, porque lo verdadero sólo es desarrollándose dentro de sí como *concreto* y tomándose y reteniéndose [todo] junto en unidad, es decir, sólo es como *totalidad*; y solamente mediante la diversificación y determinación de sus distinciones puede ser la necesidad de ellas y la libertad del todo.

| Un filosofar *sin sistema* no puede ser nada científico; por lo demás, porque tal [8/60] modo de filosofar expresa de suyo más bien un modo subjetivo de sentir, es él contingente según su contenido. Un contenido sólo se justifica como momento del todo; fuera de éste, es una suposición infundada o certeza subjetiva; muchos escritos filosóficos se limitan así a expresar solamente *pareceres* | y *opiniones*.— Erróneamente se [22] entiende por *sistema* una filosofía con un *principio* limitado; por el contrario, es principio de verdadera filosofía contener dentro de sí todos los principios particulares.

§ 15

Cada parte de la filosofía es un todo filosófico, un círculo que se cierra en sí mismo, pero la idea filosófica se contiene allí [en las partes] bajo una deter-

einer besonderen Bestimmtheit oder Elemente. Der einzelne Kreis durchbricht darum, weil er in sich Totalität ist, auch die Schranke seines Elements und begründet eine weitere Sphäre; das Ganze stellt sich daher als ein Kreis von Kreisen dar, deren jeder ein notwendiges Moment ist, so daß das System ihrer eigentümlichen Elemente die ganze Idee ausmacht, die ebenso in jedem einzelnen erscheint.

§ 16

Als *Enzyklopädie* wird die Wissenschaft nicht in der ausführlichen Entwicklung ihrer Besonderung dargestellt, sondern ist auf die Anfänge und die Grundbegriffe der besonderen Wissenschaften zu beschränken.

Wieviel von den besonderen Teilen dazu gehöre, eine besondere Wissenschaft zu konstituieren, ist insoweit unbestimmt, als der Teil nicht nur ein vereinzeltes Moment, sondern selbst eine Totalität sein muß, um ein Wahres zu sein. Das Ganze der Philosophie macht daher wahrhaft *eine* Wissenschaft aus, aber sie
[8/61] kann auch als ein Ganzes | von mehreren besonderen Wissenschaften angesehen werden. – Die philosophische Enzyklopädie unterscheidet sich von einer anderen, gewöhnlichen Enzyklopädie dadurch, daß diese etwa ein *Aggregat* der Wissenschaften sein soll, welche zufälliger– und empirischerweise aufgenommen und
[23] worunter auch solche | sind, die nur den Namen von Wissenschaften tragen, sonst aber selbst eine bloße Sammlung von Kenntnissen sind. Die Einheit, in welche in solchem Aggregate die Wissenschaften zusammengebracht werden, ist, weil sie äußerlich aufgenommen sind, gleichfalls eine *äußerliche*, – *eine Ordnung*. Diese muß aus demselben Grunde, zudem da auch die Materialien zufälliger Natur sind, ein *Versuch* bleiben und immer unpassende Seiten zeigen. – Außerdem denn, daß die philosophische Enzyklopädie 1. bloße *Aggregate* von Kenntnissen – wie z.B. die Philologie zunächst erscheint – ausschließt, so auch ohnehin 2. solche, welche die bloße Willkür zu ihrem Grunde haben, wie z.B. die Heraldik; Wissenschaften der letzteren Art sind die *durch und durch positiven*. 3. Andere Wissenschaften werden auch *positive* genannt, welche jedoch einen rationellen Grund und Anfang haben. Dieser Bestandteil gehört der Philosophie an; die *positive Seite* aber bleibt ihnen eigentümlich. Das Positive der Wissenschaften ist von verschiedener Art. 1. Ihr an sich rationeller Anfang geht in das Zufällige dadurch über, daß sie das Allgemeine in die *empirische Einzelheit* und *Wirklichkeit* herunterzuführen haben. In diesem Felde der Veränderlichkeit und Zufälligkeit kann nicht der *Begriff*, sondern können nur *Gründe* geltend gemacht werden. Die Rechtswissens-

minidad particular o elemento. Y porque el círculo particular es en sí mismo totalidad, rompe también los límites de su elemento y funda una esfera ulterior. Por ello se presenta la totalidad como un círculo de círculos cada uno de los cuales es un momento necesario, de tal manera que el sistema de sus elementos propios constituye la idea total, la cual aparece también de este modo en cada círculo singular.

§ 16

Como *enciclopedia,* la ciencia no se expone con el desarrollo detallado de su particularización, sino que se debe limitar a los comienzos y a los conceptos fundamentales de las ciencias particulares.

Cuántas son las partes particulares a las que corresponde constituir una ciencia particular permanece indeterminado mientras [no se sepa si] aquella parte, para ser algo verdadero, no ha de ser solamente un momento singularizado, sino ella misma totalidad. El todo de la filosofía constituye por ello verdaderamente *una* ciencia, pero se la puede ver también como un todo | [compuesto] de varias ciencias particulares.— La [8/61]
enciclopedia filosófica se distingue de cualquier otra enciclopedia corriente en que ésta suele ser algo así como un *conglomerado* de las ciencias, las cuales se asumen de manera contingente y empírica y entre las cuales también hay | algunas que sólo llevan el nom- [23]
bre de ciencias y son ellas mismas una mera colección de conocimientos. La unidad a la que son llevadas las ciencias en esos conglomerados es ella misma *extrínseca,* porque las ciencias ya fueron también tomadas extrínsecamente: es una *ordenación.* Por el mismo motivo, aparte de que los materiales son también de naturaleza contingente, esas ordenaciones no pasan de ensayo y muestran siempre aspectos que no encajan. Por tanto, además de que la enciclopedia filosófica excluye 1) los meros *conglomerados* de conocimientos, como de entrada aparece la filología, excluye también 2) en cualquier caso, las ciencias que tienen al puro arbitrio como fundamento suyo, como p.e. la heráldica; las ciencias de esta última clase son *positivas por los cuatro costados.* 3) Otras ciencias se llaman también positivas, las cuales sin embargo tienen un fundamento y comienzo racional; esta parte [racional y] que les es constitutiva pertenece a la filosofía, mientras su *aspecto positivo* les queda como propio. Lo positivo de las ciencias es, por su parte, de varias clases. 1) Su comienzo en sí mismo racional pasa a contingente porque esas ciencias han hecho descender lo universal hasta la *singularidad empírica* y hasta la *realidad efectiva.* Dentro de este campo de la mutabilidad y la contingencia no se puede hacer valer el *concepto* sino sólo *razones.* La ciencia del derecho, por ejemplo, o el sistema de los impuestos directos e indirectos, exigen decisiones últimas que sean *exactas* y que

chaft z.B. oder das System der direkten und indirekten Abgaben erfordern *letzte genaue* Entscheidungen, die außer dem *An-und-für-sich-Bestimmtsein des Begriffes liegen* und daher eine Breite für die Bestimmung zulassen, die nach einem Grunde so und nach einem anderen anders gefaßt werden kann und keines sicheren Letzten
[8/62] fähig ist. Ebenso verläuft sich die | Idee der *Natur* in ihrer Vereinzelung in Zufälligkeiten, und die *Naturgeschichte, Erdbeschreibung, Medizin* usf. gerät in Bestimmungen
[24] der Existenz, in Arten und Unterschiede, die von | äußerlichem Zufall und vom Spiele, nicht durch Vernunft bestimmt sind. Auch die *Geschichte* gehört hierher, insofern die Idee ihr Wesen, deren Erscheinung aber in der Zufälligkeit und im Felde der Willkür ist. 2. Solche Wissenschaften sind auch insofern *positiv*, als sie ihre Bestimmungen nicht für *endlich* erkennen, noch den Übergang derselben und ihrer ganzen Sphäre in eine höhere aufzeigen, sondern sie für *schlechthin geltend* annehmen. Mit dieser Endlichkeit der *Form*, wie die erste die Endlichkeit des *Stoffes* ist, hängt 3. die des *Erkenntnisgrundes* zusammen, welcher teils das Räsonnement, teils Gefühl, Glauben, Autorität anderer, überhaupt die Autorität der inneren oder äußeren Anschauung ist. Auch die Philosophie, welche sich auf Anthropologie, Tatsachen des Bewußtseins, innere Anschauung oder äußere Erfahrung gründen will, gehört hierher. Es kann noch sein, daß bloß die *Form der wissenschaftlichen Darstellung* empirisch ist, aber die sinnvolle Anschauung das, was nur Erscheinungen sind, so ordnet, wie die innere Folge des Begriffes ist. Es gehört zu solcher Empirie, daß durch die Entgegensetzung und Mannigfaltigkeit der zusammengestellten Erscheinungen die *äußerlichen, zufälligen Umstände* der Bedingungen sich aufheben, wodurch dann das *Allgemeine* vor den Sinn tritt. – Eine sinnige Experimentalphysik, Geschichte usf. wird auf diese Weise die rationelle Wissenschaft der Natur und der menschlichen Begebenheiten und Taten in einem äußerlichen, den Begriff abspiegelnden Bilde darstellen.

§ 17

Für den *Anfang*, den die Philosophie zu machen hat, scheint sie im allgemeinen ebenso mit einer subjektiven Voraussetzung wie die anderen
[8/63] Wissenschaften zu beginnen, näm|lich einen besonderen Gegenstand, wie anderwärts Raum, Zahl usf., so hier das *Denken* zum Gegenstande |
[25] des Denkens machen zu müssen. Allein es ist dies der freie Akt des Denkens, sich auf den Standpunkt zu stellen, wo es für sich selber ist und *sich* hiermit *seinen Gegenstand selbst erzeugt* und *gibt*. Ferner muß der Standpunkt, welcher so als *unmittelbarer* erscheint, innerhalb der Wissenschaft sich zum *Resultate*, und zwar zu ihrem letzten machen, in welchem sie ihren Anfang

caen fuera del *ser determinado en sí y por sí del concepto* y, por ello, dejan un margen para
la determinación que, de acuerdo con una razón, puede tomarse así, mientras que de
acuerdo con otra razón podría tomarse asá, sin que se pueda zanjar finalmente [la cues-
tión] de manera segura. Lo mismo le ocurre a la | idea de *naturaleza* cuando se dispersa [8/62]
en contingencias, y entonces la *historia natural*, la *geografía*, la *medicina*, etc., vienen a
dar en determinaciones de la EXISTENCIA, en modos y en distinciones, que están deter-
minadas por | el azar extrínseco o por el arbitrio y no por la razón. También la *historia* [24]
pertenece a este grupo, en tanto que la idea es su esencia, pero sus fenómenos vienen a
dar en la contingencia y el arbitrio. 2) Algunas ciencias son también *positivas* en la
medida en que no conocen sus determinaciones como *finitas*, sino que las aceptan
como *simplemente válidas*, aunque indiquen el tránsito de esas determinaciones y de
toda su esfera a otra superior. Esta finitud de la *forma*, así como la primera finitud lo era
de la *materia*, enlaza 3) con la finitud del *fundamento del conocimiento*, el cual consiste,
en parte, en el raciocinio y, en parte, en el sentimiento, la fe, la autoridad de otros, en
una palabra, en la autoridad de la intuición interior o exterior. También la filosofía que
quiere cimentarse sobre antropología, hechos de conciencia, intuición interior o expe-
riencia exterior pertenece a este grupo. 4) Por último, puede también suceder que sólo
sea empírica la *forma de la exposición de una ciencia* y que la intuición dotada de buen
sentido ordene todo aquello que es mero fenómeno de un modo semejante a la secuen-
cia intrínseca del concepto. A esta empiría le corresponde superar las *circunstancias
exteriores y contingentes* propias de las condiciones mediante las contraposiciones y la
multiplicidad de los fenómenos tomados en su conjunto, con lo cual viene a hacer
manifiesto lo *universal*.—Una física experimental bien precisa o una [buena] historia,
etc., representan entonces la ciencia racional de la naturaleza o la ciencia racional de las
conductas y hechos humanos bajo una imagen extrínseca que espejea el concepto.

§ 17

Por lo que se refiere al *comienzo* que la filosofía tiene que adoptar parece que
ella comienza con una suposición subjetiva, igual que las otras ciencias en
general, a sa|ber, con un objeto particular, y así como en los otros casos se [8/63]
toma [como comienzo] al espacio, al número, etc., parece que aquí hay que
tomar al pensamiento como objeto | del pensar. Sólo que eso es precisamente [25]
el acto libre del pensar: ponerse en la posición en la que es para sí y por tanto
él mismo se engendra y da su objeto. Más adelante, aquella posición que de este
modo aparece como *inmediata* debe convertirse en *resultado* en el interior de
la ciencia y precisamente en su último resultado, con el cual la filosofía
alcanza de nuevo su comienzo y a él regresa. De este modo, la filosofía se

wieder erreicht und in sich zurückkehrt. Auf diese Weise zeigt sich die Philosophie als ein in sich zurückgehender Kreis, der keinen Anfang im Sinne anderer Wissenschaften hat, so daß der Anfang nur eine Beziehung auf das Subjekt, als welches sich entschließen will zu philosophieren, nicht aber auf die Wissenschaft als solche hat. – Oder, was dasselbe ist, der Begriff der Wissenschaft und somit der erste – und weil er der erste ist, enthält er die Trennung, daß das Denken Gegenstand für ein (gleichsam äußerliches) philosophierendes Subjekt ist – muß von der Wissenschaft selbst erfaßt werden. Dies ist sogar ihr einziger Zweck, Tun und Ziel, zum Begriffe ihres Begriffes und so zu ihrer Rückkehr und Befriedigung zu gelangen.

§ 18

Wie von einer Philosophie nicht eine vorläufige, allgemeine Vorstellung gegeben werden kann, denn nur das *Ganze* der Wissenschaft ist die Darstellung der Idee, so kann auch ihre *Einteilung* nur erst aus dieser begriffen werden; sie ist wie diese, aus der sie zu nehmen ist, etwas Antizipiertes. Die Idee aber erweist sich als das schlechthin mit sich identische Denken und dies zugleich als die Tätigkeit, sich selbst, um für sich zu sein, sich gegenüberzustellen und in diesem Anderen nur bei sich selbst zu sein. So zerfällt die Wissenschaft in die drei Teile:

[26] | I. Die *Logik,* die Wissenschaft der Idee an und für sich,
II. Die *Naturphilosophie* als die Wissenschaft der Idee in ihrem Anderssein,
[8/64] | III. Die *Philosophie des Geistes* als der Idee, die aus ihrem Anderssein in sich zurückkehrt.

Oben § 15 ist bemerkt, daß die Unterschiede der besonderen philosophischen Wissenschaften nur Bestimmungen der Idee selbst sind und diese es nur ist, die sich in diesen verschiedenen Elementen darstellt. In der Natur ist es nicht ein Anderes als die Idee, welches erkannt würde, aber sie ist in der Form der *Entäußerung,* so wie im Geiste ebendieselbe *als für sich seiend* und *an und für sich werdend*. Eine solche Bestimmung, in der die Idee erscheint, ist zugleich ein *fließendes* Moment; daher ist die einzelne Wissenschaft ebensosehr dies, ihren Inhalt als *seienden* Gegenstand, als auch dies, unmittelbar darin seinen Übergang in seinen höheren Kreis zu erkennen. Die *Vorstellung* der *Einteilung* hat daher das Unrichtige, daß sie die besonderen Teile oder Wissenschaften *nebeneinander* hinstellt, als ob sie nur ruhende und in ihrer Unterscheidung substantielle, wie *Arten*, wären.

muestra como un círculo que regresa a sí, el cual no tiene ningún comienzo en el sentido en que lo tienen las otras ciencias, de manera que [en este caso] el comienzo sólo se refiere al sujeto en tanto éste quiere decidirse a filosofar, pero no a la ciencia en cuanto tal[108].— O lo que es lo mismo, el concepto de la ciencia y, por consiguiente, el primero de los conceptos (que por ser el primero contiene la partición de que el pensar es objeto para un sujeto, al mismo tiempo extrínseco, que filosofa) ha de ser abarcado por la ciencia misma. Éste es precisamente su único fin, su única actividad y meta, alcanzar el concepto de su concepto y lograr así el regreso a sí misma y su satisfacción.

§ 18

Del mismo modo que de una filosofía no puede darse una representación provisional y genérica, puesto que sólo el *todo* de la ciencia es la exposición de la idea, así también su *división* sólo puede concebirse desde ella. La división, como la idea de la que ha de tomarse, es aquí algo que se anticipa. Ahora bien, la idea se hace patente como el pensar simplemente idéntico a sí mismo y éste se hace patente igualmente como la actividad de ponerse ante sí para ser para sí, y, en este otro, estar sólo cabe sí[109]. Por ello, la ciencia se divide en tres partes:

| I. La *lógica*, ciencia de la idea en sí y para sí. [26]

II. La *filosofía de la naturaleza*, como ciencia de la idea en su ser-otro.

| III. La *filosofía del espíritu*, como ciencia de la idea que regresa a sí desde su ser-otro. [8/64]

[110]Más arriba, en el § 15, hemos advertido que las distinciones entre las ciencias filosóficas particulares son solamente determinaciones de la misma idea y que ésta es lo único que se expone dentro de esos diversos elementos. En la naturaleza no hay otra cosa a conocer que no sea idea, aunque ésta se encuentra [allí] bajo la forma de la *exteriorización*; lo mismo ocurre con el espíritu, en el cual siempre está la idea en cuanto está *siendo para sí* y *deviniendo en y para sí*. Una tal determinación, bajo la cual se presenta la idea, es al mismo tiempo un momento *que fluye*; por esta razón, cada ciencia particular ha de hacer al mismo tiempo estas dos cosas: conocer su contenido como objeto *que-está-siendo* e igualmente conocer en él su tránsito al círculo superior. La *representación* de la *división* tiene la imperfección, por tanto, de colocar las partes o ciencias especiales *una junto a otra* como si fuesen únicamente algo estático y, en su partición, fuesen algo sustantivo como *especies*[111].

Erster Teil

DIE WISSENSCHAFT DER LOGIK

Primera parte

LA CIENCIA DE LA LÓGICA

[8/67] | VORBEGRIFF

§ 19

Die Logik ist die Wissenschaft *der reinen Idee*, das ist der Idee im abstrakten Elemente des *Denkens*.

Es gilt von dieser wie von anderen in diesem Vorbegriffe enthaltenen Bestimmungen dasselbe, was von den über die Philosophie überhaupt vorausgeschickten Begriffen gilt, daß sie *aus* und *nach* der Übersicht des Ganzen geschöpfte Bestimmungen sind.

Man kann wohl sagen, daß die Logik die Wissenschaft des *Denkens*, seiner *Bestimmungen und Gesetze sei*, aber das Denken als solches macht nur *die allgemeine Bestimmtheit* oder das *Element* aus, in der die Idee als logische ist. Die Idee ist das Denken nicht als formales, sondern als die sich entwickelnde Totalität seiner eigentümlichen Bestimmungen und Gesetze, die es sich selbst gibt, nicht schon *hat* und in sich vorfindet.

Die Logik ist insofern die *schwerste* Wissenschaft, als sie es nicht mit Ans-
[28] chauungen, nicht einmal wie die | Geometrie mit abstrakten sinnlichen Vorstellungen, sondern mit reinen Abstraktionen zu tun hat und eine Kraft und Geübtheit erfordert, sich in den reinen Gedanken zurückzuziehen, ihn festzuhalten und in solchem sich zu bewegen. Auf der andern Seite könnte sie als die *leichteste* angesehen werden, weil der Inhalt nichts als das eigene Denken und dessen geläufige Bestimmungen und diese zugleich die *einfachsten* und das *Elementarische* sind. Sie sind auch das *Bekannteste*, Sein, Nichts usf., Bestimmtheit, Größe usw., Ansichsein, Fürsichsein, Eines, Vieles usw. Diese Bekanntschaft erschwert jedoch eher das logische Studium; einesteils wird es leicht der Mühe nicht wert gehalten, mit solchem Bekannten sich noch zu beschäftigen, andernteils ist es darum zu

§ 19

La lógica es la ciencia *de la idea pura*, esto es, de la idea en el elemento abstracto del *pensar*.

De esta determinación, como de otras que se contienen en este concepto previo, vale lo mismo que de los otros conceptos que se anticiparon más arriba sobre la filosofía en general, [a saber,] que son determinaciones sacadas *de* la visión global del todo [acabado] y *de acuerdo* con ella.

Se puede desde luego decir que la lógica *es* la ciencia del *pensamiento*, de sus *determinaciones* y *leyes*, pero el pensamiento en cuanto tal constituye solamente la *determinidad universal* o el *elemento* en el que está la idea en cuanto lógica. La idea es el pensamiento no en cuanto formal, sino como la totalidad que se desarrolla a sí misma de las determinaciones y leyes propias del pensamiento, [totalidad] que él se da a sí mismo, no que la tenga [ya] y la encuentre en sí [mismo].

La lógica es por ello la ciencia *más difícil*, por cuanto no se las ha de haber con intuiciones, ni menos todavía, como la | geometría, con representaciones sensibles [28]
abstractas, sino con abstracciones puras. Exige fuerza y práctica para recogerse en el pensamiento puro, retenerlo y moverse en él. Por otra parte, cabe ver la lógica como la ciencia *más fácil*, porque su contenido no es otro que el propio pensamiento y sus determinaciones corrientes, y éstas son las determinaciones *más simples* y al mismo tiempo lo *elemental*. Son además lo *más conocido*: ser, nada, etc.; determinidad, magnitud, etc.; ser-en-sí, ser-para-sí, uno, muchos, etc. Sin embargo, esta familiaridad más bien dificulta el estudio de la lógica porque, por una parte, se juzga con facilidad que no vale la pena seguir ocupándose de tales cosas bien conocidas ya y, por otra parte, porque es preciso por lo mismo adquirir ahora una familiaridad con

tun, auf ganz andere, ja selbst entgegengesetzte Weise damit bekannt zu werden, als man es schon ist.

[8/68] | Der *Nutzen* der Logik betrifft das Verhältnis zum Subjekt, inwiefern es sich eine gewisse Bildung zu anderen Zwecken gibt. Die Bildung desselben durch die Logik besteht darin, daß es im Denken geübt wird, weil diese Wissenschaft Denken des Denkens ist, und daß es die Gedanken und auch als Gedanken in den Kopf bekommt. – Insofern aber das Logische die absolute Form der Wahrheit und, noch mehr als dies, auch die reine Wahrheit selbst ist, ist es ganz etwas anderes als bloß etwas *Nützliches*. Aber wie das Vortrefflichste, das Freiste und Selbständigste auch das Nützlichste ist, so kann auch das Logische so gefaßt werden. Sein Nutzen ist dann noch anders anzuschlagen, als bloß die formelle Übung des Denkens zu sein.

[8/71] |

§ 20

Nehmen wir das Denken in seiner am nächsten liegenden Vorstellung auf, so erscheint es α) zunächst in seiner gewöhnlichen subjektiven
[29] Bedeutung, als eine der geil|stigen Tätigkeiten oder Vermögen *neben* anderen, der Sinnlichkeit, Anschauen, Phantasie usf., Begehren, Wollen usf. Das *Produkt* desselben, die Bestimmtheit oder Form des Gedankens, ist das
[8/72] *Allgemeine*, Abstrakte überhaupt. Das *Denken* als | die *Tätigkeit* ist somit das *tätige* Allgemeine, und zwar das *sich* betätigende, indem die Tat, das Hervorgebrachte, eben das Allgemeine ist. Das Denken als *Subjekt* vorgestellt ist *Denkendes*, und der einfache Ausdruck des existierenden Subjekts als Denkenden ist *Ich*.

Die hier und in den nächstfolgenden §§ angegebenen Bestimmungen sind nicht als Behauptungen und meine *Meinungen* über das Denken zu nehmen; jedoch da in dieser vorläufigen Weise keine Ableitung oder Beweis stattfinden kann, mögen sie als *Facta* gelten, so daß in dem Bewußtsein eines jeden, wenn er Gedanken habe und sie betrachte, es sich empirisch vorfinde, daß der Charakter der Allgemeinheit und so gleichfalls die nachfolgenden Bestimmungen darin vorhanden seien. Eine bereits vorhandene Bildung der Aufmerksamkeit und der Abstraktion wird allerdings zu Beobachtung von Factis seines Bewußtseins und seiner Vorstellungen erfordert.

Schon in dieser vorläufigen Exposition kommt der Unterschied von Sinnlichem, Vorstellung und Gedanken zur Sprache; er ist durchgreifend für das Fassen der Natur und der Arten des Erkennens; es wird daher zur Erläuterung

ellas enteramente distinta, es más, incluso opuesta, a la familiaridad con que ya eran conocidas.

| La utilidad de la lógica atañe a la relación con el sujeto en tanto que éste se procura una cierta formación para otros fines. La formación del sujeto mediante la lógica consiste en ejercitarse en pensar, porque esta ciencia es pensar del pensar, y en ir teniendo pensamientos en la cabeza también en tanto que pensamientos. Sin embargo, por cuanto lo lógico es la forma absoluta de la verdad y, más que esto aún, es la verdad pura misma, lo lógico es algo completamente distinto de lo simplemente *útil*. Pero, como sea que lo más excelente[112], lo más libre y autosuficiente es también lo más útil, se puede también entender así lo lógico. Pero entonces su utilidad [para el individuo humano] se ha de encarar de manera distinta a la mera ejercitación formal del pensar. [8/68]

| § 20 [8/71]

Tomemos el pensar con arreglo a su representación más próxima. Aparece entonces α) en primer lugar, en su significación usual y subjetiva, como una de las actividades o facultades espi|rituales *junto a* otras: sensibilidad, intuición, imaginación, etc., deseo, querer, etc. Su *producto*, la determinidad o forma del pensamiento, es lo universal o abstracto en general. El *pensar* en cuanto | *actividad* es, por ende, lo universal *activo* y precisamente lo que *se* activa, siendo lo hecho o producido también lo universal[113]. El pensar, representado como *sujeto*, es *lo pensante* y la expresión simple del sujeto EXISTENTE, en cuanto pensante, es *yo*. [29] [8/72]

Las determinaciones que se ofrecen aquí y en los siguientes párrafos no hay que tomarlas como afirmaciones ni como *opiniones* mías sobre el pensar; con todo, ya que bajo esta manera provisional no puede tener lugar ninguna deducción o prueba, podrían valer como *facta* o hechos, puesto que en la conciencia de cada uno, si tiene pensamientos y los somete a consideración, ocurre empíricamente que ahí se da el sello de la universalidad y se dan al mismo tiempo las determinaciones que siguen a tal universalidad. En cualquier caso, una formación ya adquirida de la atención y de la abstracción se requiere desde luego para observar los hechos de la propia conciencia y las representaciones que uno tiene.

Ya en esta exposición previa hablamos de la distinción entre sensibilidad, representación y pensamiento; se impone hacerlo para captar la naturaleza y los modos del conocer[114]. Servirá por tanto como explanación llamar también aquí la atención sobre esta distinción.—Por lo que se refiere a lo *sensible*, se suelen tomar en

dienen, diesen Unterschied auch hier schon bemerklich zu machen. – Für das
Sinnliche wird zunächst sein äußerlicher Ursprung, die Sinne oder Sinneswerk-
zeuge, zur Erklärung genommen. Allein die Nennung des Werkzeuges gibt keine
Bestimmung für das, was damit erfaßt wird. Der Unterschied des *Sinnlichen* vom
Gedanken ist darein zu setzen, daß die Bestimmung von jenem die *Einzelheit* ist,
[30] und indem | das Einzelne (ganz abstrakt das Atom) auch im Zusammenhange
steht, so ist das Sinnliche ein *Außereinander*, dessen nähere abstrakte Formen das
Neben- und das Nacheinander sind. – Das *Vorstellen* hat solchen sinnlichen Stoff
zum Inhalte, aber in die Bestimmung des *Meinigen*, daß solcher Inhalt in *Mir* ist,
und der *Allgemeinheit*, der Beziehung-auf-sich, der *Einfachheit*, gesetzt. – Außer
[8/73] dem Sinnlichen hat jedoch die Vorstel|lung auch Stoff zum Inhalt, der aus dem
selbstbewußten Denken entsprungen [ist], wie die Vorstellungen vom Rechtli-
chen, Sittlichen, Religiösen, auch vom Denken selbst, und es fällt nicht so leicht
auf, worin der Unterschied solcher *Vorstellungen* von den *Gedanken* solchen Inhalts
zu setzen sei. Hier ist sowohl der Inhalt Gedanke, als auch die Form der Allge-
meinheit vorhanden ist, welche schon dazu gehört, daß ein Inhalt in *Mir*, über-
haupt daß er Vorstellung sei. Die Eigentümlichkeit der Vorstellung aber ist im
allgemeinen auch in dieser Rücksicht darein zu setzen, daß in ihr solcher Inhalt
gleichfalls vereinzelt steht. Recht, rechtliche und dergleichen Bestimmungen
stehen zwar nicht im sinnlichen Außereinander des *Raums*. Der Zeit nach ers-
cheinen sie wohl etwa nacheinander, ihr Inhalt selbst wird jedoch nicht als von
der Zeit behaftet, in ihr vorübergehend und veränderlich vorgestellt. Aber sol-
che an sich geistige Bestimmungen stehen gleichfalls *vereinzelt* im weiten Boden
der inneren, abstrakten Allgemeinheit des Vorstellens überhaupt. Sie sind in
dieser Vereinzelung *einfach*; Recht, Pflicht, Gott. Die Vorstellung bleibt nun ent-
weder dabei stehen, daß das Recht Recht, Gott Gott ist, – oder gebildeter gibt sie
Bestimmungen an, z.B. daß Gott Schöpfer der Welt, allweise, allmächtig usf. ist;
hier werden ebenso mehrere vereinzelte einfache Bestimmungen aneinanderge-
reiht, welche, der Verbindung ungeachtet, die ihnen in ihrem Subjekte angewie-
[31] sen ist, außereinander bleiben. Die Vor|stellung trifft hier mit dem *Verstande*
zusammen, der sich von jener nur dadurch unterscheidet, daß er Verhältnisse
von Allgemeinem und Besonderem oder von Ursache und Wirkung usf. und
dadurch Beziehungen der Notwendigkeit unter den isolierten Bestimmungen
der Vorstellung setzt, da diese sie in ihrem unbestimmten Raume durch das
bloße *Auch* verbunden *nebeneinander* beläßt. – Der Unterschied von Vorstellung
und von Gedanken hat die nähere Wichtigkeit, weil überhaupt gesagt werden
[8/74] kann, daß die Philo|sophie nichts anderes tue, als die Vorstellungen in Gedan-
ken zu verwandeln, – aber freilich fernerhin den bloßen Gedanken in den
Begriff.

primer lugar como aclaración su origen exterior, los sentidos o los «instrumentos» de los sentidos. Sólo que con la denominación de instrumento no se ofrece ninguna determinación de lo que se quiere decir con esta palabra. La distinción de lo *sensible* respecto del pensamiento hay que ponerla en que la determinación de lo sensible es la *singularidad* y, siendo así que | lo singular (de modo enteramente abstracto, el [30] átomo) se encuentra también en conexión con otros singulares, lo sensible es una *exterioridad mutua*, cuyas formas abstractas más próximas son el *junto-a-otro* y el *después-de-otro*.— El *representar* tiene por contenido esa materia sensible, pero bajo la determinación de *lo mío*, o sea, de que tal contenido está en mí, y [también] bajo la determinación de la *universalidad*, de la referencia a sí, de la *simplicidad*. Aparte de lo sensible, la represen|tación tiene también como contenido [otros] materiales proce- [8/73] dentes del pensamiento autoconsciente, como las representaciones de lo justo, lo ético, lo religioso; y no resulta nada fácil precisar la distinción entre esas *representaciones* y los *pensamientos* de esos [mismos] contenidos. En este caso, tan pensamiento son el contenido como la forma de la universalidad ahí presente, a la cual ya le pertenece que cierto contenido esté en mí, que sea en general representación. La peculiaridad de la representación, sin embargo, hay que ponerla en general, también bajo este respecto, en que ese contenido está en ella asimismo aislado. «Derecho», «justo» y [otras] determinaciones parecidas no se encuentran ciertamente bajo la exterioridad mutua propia del *espacio*. Según el tiempo aparecen desde luego una detrás de otra, pero su contenido no se ve afectado por el tiempo, es decir, que ese contenido no está representado dentro del tiempo como [algo] efímero y cambiante. Pero esas determinaciones, [que son] en sí espirituales, se sitúan igualmente *aisladas* sobre el ancho suelo de la universalidad interior y abstracta propia de la representación en general. Aisladas de este modo, son [determinaciones] *simples*: derecho, obligación moral, Dios. Pero la representación o bien se detiene en que el derecho es derecho, Dios es Dios, o bien (mejor formada) atribuye [otras] determinaciones a las primeras; por ejemplo, que Dios es creador del mundo, omnisciente, todopoderoso, etc.; en este caso se ponen en fila varias determinaciones simples y aisladas que permanecen una fuera de la otra sin atender al enlace entre ellas, el cual queda solamente indicado por la mención del sujeto [común a todas esas determinaciones]. La re|pre- [31] sentación coincide aquí con el *entendimiento*, el cual se distingue de la representación solamente en que éste sienta relaciones de necesidad entre las determinaciones aisladas de la representación, mientras que ésta deja aquellas determinaciones *una junto a otra* dentro de su espacio indeterminado, ligadas por el mero «*también*».—La distinción entre representación y pensamiento tiene mayor importancia para nuestro asunto, porque se puede decir sencillamente que la filo|sofía no hace otra cosa que [8/74] transformar representaciones en pensamientos, pero además, desde luego, transforma los meros pensamientos en concepto.

Übrigens wenn für das Sinnliche die Bestimmungen *der Einzelheit und des Außereinander* angegeben worden, so kann noch hinzugefügt werden, daß auch diese selbst wieder Gedanken und Allgemeine sind; in der Logik wird es sich zeigen, daß der Gedanke und das Allgemeine eben dies ist, daß er er selbst und sein Anderes ist, über dieses übergreift und daß nichts ihm entflieht. Indem die *Sprache* das Werk des Gedankens ist, so kann auch in ihr nichts gesagt werden, was nicht allgemein ist. Was ich nur *meine*, ist *mein*, gehört mir als diesem besonderen Individuum an; wenn aber die Sprache nur Allgemeines ausdrückt, so kann ich nicht sagen, was ich nur *meine*. Und das *Unsagbare*, Gefühl, Empfindung, ist nicht das Vortrefflichste, Wahrste, sondern das Unbedeutendste, Unwahrste. Wenn ich sage: »das *Einzelne*«, »*dieses* Einzelne«, »Hier«, »Jetzt«, so sind dies alles Allgemeinheiten; *Alles* und *Jedes* ist ein Einzelnes, Dieses, auch wenn es sinnlich ist, Hier, Jetzt. Ebenso wenn ich sage: »Ich«, *meine* ich Mich *als diesen* alle anderen Ausschließenden; aber was ich sage, Ich, ist eben jeder; Ich, der alle anderen von sich ausschließt. – *Kant* hat sich des ungeschickten Ausdrucks bedient, daß Ich alle
[32] meine Vorstellungen, auch Empfin|dungen, Begierden, Handlungen usf. *begleite*. Ich ist das an und für sich Allgemeine, und die Gemeinschaftlichkeit ist auch eine, aber eine äußerliche Form der Allgemeinheit. Alle anderen Menschen haben es mit mir gemeinsam, Ich zu sein, wie es allen *meinen* Empfindungen, Vorstellungen usf. gemeinsam ist, die *meinigen* zu sein. *Ich* aber, abstrakt als solches, ist die reine Beziehung auf sich selbst, in der vom Vorstellen, Empfinden, von jedem Zustand wie von jeder Partikularität der Natur, des Talents, der Erfahrung
[8/75] | usf. abstrahiert ist. Ich ist insofern die Existenz der ganz *abstrakten* Allgemeinheit, das abstrakt *Freie*. Darum ist das Ich das *Denken* als *Subjekt*, und indem Ich zugleich in allen meinen Empfindungen, Vorstellungen, Zuständen usf. bin, ist der Gedanke allenthalben gegenwärtig und durchzieht als Kategorie alle diese Bestimmungen.

[8/76] |

§ 21

β) Indem Denken als tätig in Beziehung auf Gegenstände genommen wird, das *Nachdenken über* etwas, so enthält das Allgemeine als solches Produkt seiner Tätigkeit den Wert der *Sache*, das *Wesentliche*, das *Innere*, das *Wahre*.

Es ist § 5 der alte Glaube angeführt worden, daß, was das Wahrhafte an Gegenständen, Beschaffenheiten, Begebenheiten, das Innere, Wesentliche, die Sache sei, auf welche es ankommt, sich nicht *unmittelbar* im Bewußtsein einfinde,

Por lo demás, si para lo sensible se han propuesto las determinaciones *de la singularidad y de la exterioridad mutua*, todavía cabe añadir que también estas determinaciones son a su vez pensamientos y [que ellas mismas son] universales; en la lógica se mostrará que el pensamiento y lo universal son precisamente eso: que él es él mismo y su otro, que alcanza por encima de éste y nada se le escapa. Y siendo el *lenguaje* la obra del pensamiento, nada se puede decir con él que no sea universal. Lo que yo meramente *opino* es *mío*, me pertenece en cuanto [soy] este individuo particular. Ahora bien, si el lenguaje sólo expresa lo universal, resulta que yo no puedo decir lo que meramente *opino* [y hago mío]. Y lo *inefable* (sentimiento, sensación) no es lo más excelente ni lo más verdadero, sino lo menos significativo y no verdadero. Si digo «lo *singular*», «*este* singular», «aquí», «ahora», todo eso son generalidades. *Todo* y *cada uno* son un singular (éste) y, si son sensibles, son aquí y ahora. Igualmente, cuando digo «yo», quiero decirme a mí *en cuanto* soy «*éste*» que excluye a todos los demás; pero lo que [efectivamente] digo es todos y cualquiera, digo [un] yo que [como todos los yoes] excluye a todos los otros[115].— *Kant* se ha valido de la desacertada expresión de que yo *acompaño* a todas mis representaciones, sensa|ciones, deseos, acciones, etc.[116] «Yo» es lo universal en y para sí y la compañía es también una universalidad, pero bajo la forma de la exterioridad. Todos los demás seres humanos tienen en común conmigo el ser «yo», así como a todas mis representaciones, sensaciones, etc., les es común el ser *mías*. *Yo* empero, tomado abstractamente en cuanto tal, es la pura referencia a sí mismo haciendo abstracción del representar, del sensar y de cualquier estado o peculiaridad de la naturaleza, del talento o de la experiencia. | El yo es por ello la existencia de la universalidad totalmente abstracta, lo abstractamente *libre*. Por eso, el yo es el *pensar* en cuanto *sujeto* y, siendo así que yo estoy igualmente en todas mis sensaciones, representaciones y estados [subjetivos], resulta que el pensamiento está presente en todas partes y atraviesa como categoría todas estas determinaciones.

[32] [8/75]

| § 21 [8/76]

β) Tomando al pensar como activo en relación con objetos (el *reflexionar sobre* algo), resulta que lo universal, en cuanto [es] ese producto de la actividad del pensar, contiene el valor de *aquello de lo que se trata*, lo *esencial*, lo *interior* y *verdadero*.

En el § 5 se ha mencionado la antigua creencia de que lo verdadero de los objetos, su condición propia y lo que les acaece, lo íntimo y esencial, aquello de que va, no se encuentra *inmediatamente* en la conciencia, no es lo que se ofrece a la pri-

nicht schon dies sei, was der erste Anschein und Einfall darbiete, sondern daß man erst darüber *nachdenken* müsse, um zur wahrhaften Beschaffenheit des
[8/77] Gegen|standes zu gelangen, und daß durch das Nachdenken dies erreicht werde.

[33] [8/78] | § 22

γ) Durch das Nachdenken wird an der Art, wie der Inhalt zunächst in der Empfindung, Anschauung, Vorstellung ist, etwas *verändert*; es ist somit nur *vermittels* einer Veränderung, daß die *wahre* Natur des *Gegenstandes* zum Bewußtsein kommt.

[8/80] | § 23

δ) Indem im Nachdenken ebensosehr die wahrhafte Natur zum Vorschein kommt, als dies Denken *meine* Tätigkeit ist, so ist jene ebensosehr das *Erzeugnis meines* Geistes, und zwar als denkenden Subjekts, Meiner nach meiner einfachen Allgemeinheit, als des schlechthin *bei sich seienden* Ichs, – oder meiner *Freiheit*.

Man kann den Ausdruck *Selbstdenken* häufig hören, als ob damit etwas Bedeutendes gesagt wäre. In der Tat kann keiner für den anderen denken, so wenig als essen und trinken; jener Ausdruck ist daher ein Pleonasmus. – In dem Denken liegt unmittelbar die *Freiheit*, weil es die Tätigkeit des Allgemeinen, ein hiermit abstraktes Sichaufsichbeziehen, ein nach der Subjektivität bestimmungsloses Beisichsein ist, das nach dem *Inhalte* zugleich nur in der *Sache* und deren Bestimmungen ist. Wenn daher von Demut oder Bescheidenheit und von Hochmut in Beziehung auf das Philosophieren die Rede ist und die Demut oder Bescheidenheit darin besteht, seiner Subjektivität nichts *Besonderes* von Eigenschaft und Tun zuzuschreiben, so wird das Philosophieren wenigstens von Hochmut freizusprechen sein, indem das Denken dem Inhalte nach insofern nur wahrhaft ist, als es in die *Sache* vertieft ist und der Form nach nicht ein *besonderes* Sein oder Tun des Subjekts, sondern eben dies ist, daß das Bewußtsein sich als abstraktes Ich, als von
[34] *aller Par|tikularität* sonstiger Eigenschaften, Zustände usf. *befreites* verhält und nur das Allgemeine tut, in welchem es mit allen Individuen identisch ist. – Wenn Aristoteles dazu auffordert, sich eines solchen Verhaltens *würdig* zu halten, so besteht die Würdigkeit, die sich das Bewußtsein gibt, eben darin, das *besondere* Meinen und Dafürhalten fahrenzulassen und die *Sache* in sich walten zu lassen.

mera mirada u ocurrencia, sino que hay que ponerse a *reflexionar* sobre ello para llegar a la verdadera condición del ob|jeto ya que ésta se alcanza sólo por la refle- [8/77]
xión.

| § 22 [33] [8/78]

γ) Por la reflexión algo se *cambia* en el modo como el contenido está primeramente en la sensación, intuición, representación; así pues, sólo *mediante* un cambio es como llega a la conciencia la *verdadera* naturaleza del *objeto*.

| § 23 [8/80]

δ) Siendo así que con la reflexión aparece la verdadera naturaleza [de la cosa], y siendo así igualmente que este pensar es *mi* propia actividad, resulta que aquella naturaleza [verdadera] es tanto *producto* de mi espíritu (y precisamente en cuanto éste es sujeto que piensa, [o sea, es] producto mío con arreglo a mi universalidad simple) cuanto del yo que es *siendo cabe sí*, o sea, de mi *libertad*.

Se puede oír continuamente la expresión *pensamiento propio*, como si con ella se dijese algo significativo. En efecto, nadie puede pensar por otro, no menos que comer o beber; esa expresión es por tanto un pleonasmo.— En el pensar reside inmediatamente la *libertad*, porque él es la actividad de lo universal y por ende un referirse a sí mismo abstracto, un ser-cabe-sí que, con arreglo a la subjetividad carece de determinación y que, con arreglo al *contenido*, solamente está a la vez en la COSA y sus determinaciones.— Por consiguiente, cuando se habla de humildad o modestia, y [también] de soberbia, en relación con la filosofía, y la humildad o modestia se hacen consistir en no atribuir nada *especial* a la propia subjetividad, ni en el tener ni en el hacer, será preciso por lo menos absolver de soberbia a la filosofía, puesto que el pensar sólo es verdadero según el contenido en tanto está inmerso en la COSA y, según la forma, en tanto no es un ser o hacer *particular* del sujeto, sino que la conciencia se comporta como yo abstracto, como yo *liberado de todas las par|ticularidades*, de cualesquiera propiedades, estados [subjetivos], etc., y sola- [34]
mente hace lo universal en lo cual él es idéntico a todos los individuos. Cuando Aristóteles[117] exige además mantenerse *digno* de un tal comportamiento, esa dignidad que la conciencia se da consiste ciertamente en dejar correr el opinar y el tener por verdadero *particular* y en dejar que la COSA mande en uno mismo[118].

§ 24

[8/81] Die Gedanken können nach diesen Bestimmungen *objektive* | Gedanken genannt werden, worunter auch die Formen, die zunächst in der gewöhnlichen Logik betrachtet und nur für Formen *des bewußten* Denkens genommen zu werden pflegen, zu rechnen sind. Die *Logik* fällt daher mit der *Metaphysik* zusammen, der Wissenschaft der *Dinge* in *Gedanken* gefaßt, welche dafür galten, die *Wesenheiten der Dinge* auszudrücken.

Das Verhältnis von solchen Formen wie Begriff, Urteil und Schluß zu anderen, wie Kausalität usf., kann sich nur innerhalb der Logik selbst ergeben. Aber so viel ist auch vorläufig einzusehen, daß, indem der Gedanke sich von Dingen einen *Begriff* zu machen sucht, dieser Begriff (und damit auch dessen unmittelbarste Formen, Urteil und Schluß) nicht aus Bestimmungen und Verhältnissen bestehen kann, welche den Dingen fremd und äußerlich sind. Das Nachdenken, ist oben gesagt worden, führt auf das *Allgemeine* der Dinge; dies ist aber selbst eines der Begriffsmomente. Daß Verstand, Vernunft in der Welt ist, sagt dasselbe, was der Ausdruck »objektiver Gedanke« enthält. Dieser Ausdruck ist aber eben darum unbequem, weil *Gedanke* zu gewöhnlich nur als dem Geiste, dem Bewußtsein angehörig und das Objektive ebenso zunächst nur von Ungeistigem gebraucht wird.

[35] [8/91] |

§ 25

Der Ausdruck von *objektiven Gedanken* bezeichnet die *Wahrheit*, welche der absolute *Gegenstand*, nicht bloß das *Ziel* der Philosophie sein soll. Er zeigt aber überhaupt sogleich einen Gegensatz, und zwar denjenigen, um dessen Bestimmung und Gültigkeit das Interesse des philosophischen Standpunktes jetziger Zeit und die Frage um die *Wahrheit* und um die Erkenntnis derselben sich dreht. Sind die Denkbestimmungen mit einem festen Gegensatze behaftet, d.i. sind sie nur *endlicher* Natur, so sind sie der Wahrheit, die absolut an und für sich ist, unangemessen, so kann die Wahrheit nicht in das Denken eintreten. Das Denken, nur *endliche* Bestimmungen hervorbringend und in solchen sich bewegend, heißt *Verstand* (im genaueren Sinne des Wortes). Näher ist die *Endlichkeit* der Denkbestimmungen auf die gedoppelte Weise aufzufassen: die eine, daß sie *nur subjektiv* sind und den bleibenden Gegensatz am Objektiven haben, die andere, daß sie, als *beschränkten Inhaltes* überhaupt, sowohl gegeneinan-

§ 24

De acuerdo con esta determinación, los pensamientos se pueden llamar *objetivos*, | bajo cuya denominación hay que incluir también las formas con- [8/81]
templadas primeramente por la lógica usual y que se suelen considerar meras formas del pensar *consciente*. Por consiguiente, la lógica coincide con la metafísica[119], la ciencia de las *cosas* plasmadas en *pensamientos*, los cuales fueron tenidos por válidos[120] para expresar las *determinaciones esenciales* de las *cosas*.

La relación que guardan formas tales como concepto, juicio y silogismo con otras como causalidad, etc., sólo puede ofrecerse como resultado dentro de la misma lógica. Sin embargo, también hay que observar provisionalmente que, al intentar el pensamiento hacerse con un *concepto* de las cosas, éste (y con él juntamente, de sus formas más inmediatas, juicio y silogismo) no puede consistir en determinaciones y relaciones que sean extrañas y exteriores a la cosa. Reflexionar, se ha dicho más arriba[121], conduce a lo *universal* de las cosas; y lo universal es precisamente uno de los momentos del concepto. Que en el mundo hay entendimiento o que en el mundo hay razón dicen lo mismo que la expresión «pensamiento objetivo». Esta última [expresión] es, sin embargo, incómoda porque demasiado comúnmente se considera que el *pensamiento* sólo pertenece al espíritu o a la conciencia y lo objetivo solamente se usa a su vez y en primer lugar para lo no espiritual.

| § 25 [35] [8/91]

La expresión «*pensamientos objetivos*» indica la *verdad*, la cual ha de ser el *objeto* absoluto de la filosofía y no solamente su *meta*. Pero esa expresión señala en general al mismo tiempo una oposición, y precisamente aquélla en torno a cuya determinación y valor giran el interés del punto de vista filosófico [propio] de este tiempo, así como la pregunta por la *verdad* y por el conocimiento de ella. Si las determinaciones del pensamiento están afectadas por una oposición firme, esto es, si son solamente de naturaleza *finita*, resulta entonces que son inadecuadas a la verdad, la cual es absolutamente en sí y para sí, y resulta también que la verdad no puede entrar en el pensamiento. El pensar que produce solamente determinaciones *finitas* y se mueve entre ellas se llama *entendimiento* (en el sentido más preciso de la palabra). Más exactamente, la *finitud* de las determinaciones del pensamiento se ha de captar bajo un doble aspecto: uno, que ellas son *sólo subjetivas* y retienen la oposición per-

der als noch mehr gegen das Absolute im Gegensatze verharren. Die *dem Denken zur Objektivität gegebenen Stellungen* sollen als nähere Einleitung, um die Bedeutung und den Standpunkt, welcher hier der Logik gegeben ist, zu erläutern und herbeizuführen, nun betrachtet werden.

In meiner *Phänomenologie des Geistes*, welche deswegen bei ihrer Herausgabe als
[8/92] der erste Teil des Systems der | Wissenschaft bezeichnet worden, ist der Gang genommen, von der ersten, einfachsten Erscheinung des Geistes, *dem unmittelbaren Bewußtsein*, anzufangen und die Dialektik desselben bis zum Standpunkte der philosophischen Wissenschaft zu entwickeln, dessen Notwendigkeit durch diesen Fortgang aufgezeigt wird. Es konnte hierfür aber nicht beim Formellen des
[36] bloßen | Bewußtseins stehengeblieben werden; denn der Standpunkt des philosophischen Wissens ist zugleich in sich der gehaltvollste und konkreteste; somit als Resultat hervorgehend, setzte er auch die konkreten Gestalten des Bewußtseins wie z.B. der Moral, Sittlichkeit, Kunst, Religion voraus. Die Entwicklung des *Gehalts*, der Gegenstände eigentümlicher Teile der philosophischen Wissenschaft fällt daher zugleich in jene zunächst nur auf das Formelle beschränkt scheinende Entwicklung des Bewußtseins, hinter dessen Rücken jene Entwicklung sozusagen vorgehen muß, insofern sich der Inhalt als das *Ansich* zum Bewußtsein verhält. Die Darstellung wird dadurch verwickelter, und was den konkreten Teilen angehört, fällt zum Teil schon mit in jene Einleitung. – Die hier vorzunehmende Betrachtung hat noch mehr das Unbequeme, nur historisch und räsonierend sich verhalten zu können; sie soll aber vornehmlich zu der Einsicht mitwirken, daß die Fragen, die man in der Vorstellung über die Natur *des Erkennens*, über *Glauben* und so ferner vor sich hat und für ganz *konkret* hält, sich in der Tat auf einfache Gedankenbestimmungen zurückführen, die aber erst in der Logik ihre wahrhafte Erledigung erhalten.

manente respecto de lo objetivo, y otro, que estas determinaciones en cuanto *contenido limitado* en general permanecen tanto en mutua oposición cuanto, más todavía, en oposición frente a lo absoluto. Ahora hay que considerar los *posicionamientos* dados[122] al pensamiento respecto de la objetividad [los cuales servirán] como introducción más próxima para explicar y aportar el significado de la lógica y el puesto que aquí se le otorga.

En mi *Fenomenología del Espíritu*, la cual por esta causa, en su primera edición, fue rotulada como primera parte del sistema de la | ciencia[123], se adoptó el camino de [8/92]
empezar por el primero y más simple fenómeno del espíritu, *la conciencia inmediata*, y de desarrollar su dialéctica hasta el punto de vista de la ciencia filosófica, cuya necesidad se muestra por este proceso. Para lograr tal cosa no era, sin embargo, posible detenerse en lo formal de la conciencia | pura, pues el punto de vista del saber filosó- [36]
fico es al mismo tiempo el más rico y lleno de contenido en sí mismo y el más concreto; así pues, produciéndose como resultado, el saber filosófico presuponía también las figuras concretas de la conciencia, como por ejemplo, la de la moral, de la eticidad, del arte, de la religión. Por consiguiente, el desarrollo del *haber*, [o sea,] de los objetos [que pertenecen] a partes propias de la ciencia filosófica, cae a la vez dentro de aquel desarrollo de la conciencia que pareció primeramente limitarse a lo formal; aquel desarrollo, por así decirlo, ha de suceder a espaldas de la conciencia, por cuanto el contenido se comporta como el en-sí respecto de la conciencia[124]. La exposición se hace por ello más detallada y lo que pertenece a las partes concretas [de la filosofía] coincide ya parcialmente con aquella introducción.—La consideración preliminar que hacemos aquí tiene más aún la incomodidad de poderse hacer solamente de manera histórica y raciocinante[125]; pero debe contribuir preferentemente a hacer ver que las preguntas sobre la naturaleza *del conocimiento*, sobre el *creer*, etc.[126], que se plantean en [el plano de] la representación y se consideran enteramente concretas, se retrotraen efectivamente a *simples* determinaciones de pensamiento y éstas, sólo en la lógica, reciben su verdadero tratamiento.

[37] [8/93] | A

Erste Stellung des Gedankens zur Objektivität

Metaphysik

§ 26

Die erste Stellung ist das *unbefangene* Verfahren, welches, noch ohne das Bewußtsein des Gegensatzes des Denkens in und gegen sich, den *Glauben* enthält, daß durch das *Nachdenken* die *Wahrheit erkannt*, das, was die Objekte wahrhaft sind, vor das Bewußtsein gebracht werde. In diesem Glauben geht das Denken geradezu an die Gegenstände, reproduziert den Inhalt der Empfindungen und Anschauungen aus sich zu einem Inhalte des Gedankens und ist in solchem als der Wahrheit befriedigt. Alle anfängliche Philosophie, alle Wissenschaften, ja selbst das tägliche Tun und Treiben des Bewußtseins lebt in diesem Glauben.

§ 27

Dieses Denken *kann* wegen der Bewußtlosigkeit über seinen Gegensatz ebensowohl seinem Gehalte nach echtes *spekulatives* Philosophieren sein, als auch in *endlichen* Denkbestimmungen, d.i. in dem *noch unaufgelösten* Gegensatze verweilen. Hier in der Einleitung kann es nur das Interesse sein, diese Stellung des Denkens nach seiner Grenze zu betrachten und
[38] daher das letztere *Philosophieren* zunächst vorzunehmen. – Dieses in | seiner bestimmtesten und uns am nächsten liegenden Ausbildung war die *vormalige Metaphysik*, wie sie vor der Kantischen Philosophie bei uns beschaffen war. Diese Metaphysik ist jedoch nur in Beziehung auf die Geschichte der Philosophie etwas *Vormaliges*; für sich ist sie überhaupt immer vorhanden, die *bloße Verstandesansicht* der Vernunftgegenstände. Die nähere Betrachtung ihrer Manier und ihres Hauptinhaltes hat daher zugleich dies nähere präsente Interesse.

A [37] [8/93]

PRIMER POSICIONAMIENTO DEL PENSAMIENTO RESPECTO DE LA OBJETIVIDAD[127]

METAFÍSICA[128]

§ 26

La primera actitud es el proceder *ingenuo* que, sin [tener] aún conciencia de la oposición del pensar dentro de sí y frente a sí, incluye la *creencia* en que, mediante la *reflexión*, *conoce* la *verdad*, o sea, que ha sido llevado ante la conciencia lo que los objetos son verdaderamente. Con esta fe, el pensamiento se dirige directamente a los objetos, reproduce desde sí mismo el contenido de las sensaciones e intuiciones, [convertido] en contenido del pensamiento, y con él se satisface como [contenido propio] de la verdad. Todas las filosofías noveles, todas las ciencias, e incluso el comportamiento y el esfuerzo cotidianos de la conciencia viven con esta fe.

§ 27

Por causa de la inconsciencia acerca de su oposición, este pensar, con arreglo a su haber, *puede* ciertamente ser auténtico filosofar *especulativo*, como puede también detenerse en las determinaciones *finitas* del pensamiento, es decir, en la oposición *aún irresuelta*. Aquí, en la introducción, sólo nos puede interesar la contemplación de esta actitud del pensar refiriéndola a sus límites y, por consiguiente, sólo consideraremos en primer lugar la *filosofía* más reciente[129]. En | su forma más determinada y más próxima a nosotros, esta filosofía fue la *metafísica anterior* tal como se cultivó entre nosotros antes de la filosofía kantiana. Esta metafísica, aunque al ser referida a la historia de la filosofía resulte algo *pretérito*, está de suyo siempre presente [porque es] en general la *sencilla visión* que tiene el *entendimiento* de los objetos de la razón. La contemplación más cercana de su estilo [propio] y de su contenido principal tiene por ello ese interés actual. [38]

[8/94] | § 28

Diese Wissenschaft betrachtete die Denkbestimmungen als die *Grundbestimmungen der Dinge*; sie stand durch diese Voraussetzung, daß das, was *ist*, damit daß es *gedacht* wird, *an sich* erkannt werde, höher als das spätere kritische Philosophieren. Aber 1. wurden jene Bestimmungen in ihrer Abstraktion als für sich geltend und als fähig genommen, *Prädikate des Wahren zu* sein. Jene Metaphysik setzte überhaupt voraus, daß die Erkenntnis des Absoluten in der Weise geschehen könne, daß *ihm Prädikate beigelegt werden*, und untersuchte weder die Verstandesbestimmungen ihrem eigentümlichen Inhalte und Werte nach, noch auch diese Form, das Absolute durch Beilegung von Prädikaten zu bestimmen.

Solche Prädikate sind z.B. *Dasein*, wie in dem Satze »*Gott hat Dasein*«; *Endlichkeit* oder *Unendlichkeit*, in der Frage, ob die Welt endlich oder unendlich ist; *einfach, zusammengesetzt*, in dem Satze »die Seele ist *einfach*«; ferner »das Ding ist *Eines*, ein *Ganzes*« usf. – Es wurde nicht untersucht, ob solche Prädikate an und für sich etwas Wahres seien, noch ob die Form des Urteils Form der Wahrheit sein könne.

[39] [8/96] | § 29

Dergleichen Prädikate sind für sich ein *beschränkter* Inhalt und zeigen sich schon als der *Fülle der Vorstellung* (von Gott, Natur, Geist usf.) nicht angemessen und sie keineswegs | erschöpfend. Alsdann sind sie dadurch, daß sie Prädikate *eines* Subjekts seien, miteinander verbunden, durch ihren Inhalt aber verschieden, so daß sie *gegeneinander* von *außen* her aufgenommen werden. [8/97]

Dem ersten Mangel suchten die Orientalen z.B. bei der Bestimmung Gottes durch die vielen *Namen*, die sie ihm beilegten, abzuhelfen; zugleich aber sollten der Namen *unendlich* viele sein.

§ 30

2. Ihre *Gegenstände* waren zwar Totalitäten, welche an und für sich der *Vernunft*, dem Denken des in sich *konkreten* Allgemeinen angehören, – *Seele, Welt, Gott*; aber die Metaphysik nahm sie aus der *Vorstellung* auf, legte sie als

| § 28 [8/94]

Esta ciencia consideraba las determinaciones del pensamiento como *determinaciones fundamentales de las cosas*; mediante esta suposición, a saber, que aquello que *es* se conoce tal como es en sí pensándolo, esta ciencia se colocaba en un punto de vista superior al de la posterior filosofía crítica. Sin embargo, 1) aquellas determinaciones se tomaban como válidas de suyo en su abstracción y como aptas para ser *predicadas de lo verdadero*. Aquella metafísica suponía en general que el conocimiento de lo absoluto puede tener lugar *colocándole predicados adyacentes* sin investigar las determinaciones del entendimiento con arreglo a su contenido y valor, ni [examinar tampoco] esta forma de determinar lo absoluto mediante la colocación adyacente de predicados.

Tales predicados son, por ejemplo, *existencia*, como ocurre en la proposición «*Dios existe*»; *finitud* o *infinitud*, cuando se pregunta si el mundo es finito o infinito; *simple*, *compuesto*, en la proposición «el alma es *simple*»; o también, «la cosa es *una*, un *todo*», etc. No se investigaba si tales predicados son algo verdadero en y para sí, ni tampoco si la forma del juicio puede ser forma de la verdad.

| § 29 [39] [8/96]

Los predicados de esta clase son de suyo un contenido *limitado* y en seguida se muestran como inadecuados a la *plenitud* de la *representación* (de Dios, de la naturaleza, del espíritu, etc.), a la cual no agotan de ninguna manera. | Resulta [8/97] entonces que tales predicados, porque son predicados de un [solo] sujeto [de la proposición], están todos ellos unidos; pero son distintos por razón de su contenido, porque se toman desde *fuera* [de este sujeto como] *uno frente a otro*.

Los orientales intentaron eliminar el primer defecto determinando a Dios, p.e., mediante los *muchos* nombres que le atribuían; pero al mismo tiempo [se estimaba que] los nombres debían ser *infinitamente* muchos.

§ 30

2) Sus *objetos* [es decir, los de la metafísica] eran desde luego totalidades que pertenecen en y para sí a la *razón*, al pensamiento de lo universal *concreto* en

fertige gegebene Subjekte bei der Anwendung der Verstandesbestimmungen darauf zugrunde und hatte nur an jener Vorstellung den *Maßstab*, ob die Prädikate passend und genügend seien oder nicht.

§ 31

Die Vorstellungen von Seele, Welt, Gott scheinen zunächst dem Denken einen *festen Halt* zu gewähren. Außerdem aber, daß ihnen der Charakter besonderer Subjektivität beigemischt ist und sie hiernach eine sehr verschiedene Bedeutung haben können, so bedürfen sie es vielmehr, erst durch das Denken die feste Bestimmung zu erhalten. Dies drückt jeder Satz aus, als in welchem erst durch das *Prädikat* (d.i. in der Philosophie
[40] durch die Denkbe|stimmung) angegeben werden soll, was das Subjekt, d.i. die anfängliche Vorstellung sei.

In dem Satze »Gott ist ewig usf.« wird mit der Vorstellung »Gott« angefangen; aber was er *ist*, wird noch nicht *gewußt*; erst das Prädikat sagt aus, was er *ist*. Es ist deswegen im Logischen, wo der Inhalt ganz allein in der Form des Gedankens bestimmt wird, nicht nur überflüssig, diese Bestimmungen zu Prädikaten
[8/98] von Sätzen, deren | *Subjekt* Gott oder das vagere Absolute wäre, zu machen, sondern es würde auch den Nachteil haben, an einen anderen Maßstab, als die Natur des Gedankens selbst ist, zu erinnern. – Ohnehin ist die Form des Satzes oder bestimmter des Urteils ungeschickt, das Konkrete – und das Wahre ist konkret – und Spekulative auszudrücken; das Urteil ist durch seine Form einseitig und insofern falsch.

§ 32

3. Diese Metaphysik wurde *Dogmatismus*, weil sie nach der Natur der endlichen Bestimmungen annehmen mußte, daß von *zwei entgegengesetzten Behauptungen*, dergleichen jene Sätze waren, die eine *wahr*, die andere aber *falsch* sein müsse.

sí mismo (*alma, mundo, Dios*), pero la metafísica los tomaba de la *representación* y, aplicándoles las determinaciones del entendimiento, los ponía como base, como [si fueran] *sujetos dados y acabados*, y sólo en aquella representación tenía la *regla* [para decidir] si los predicados eran o no convenientes [al sujeto del que se predicaban] y suficientes [para determinarlo].

§ 31

Las representaciones de alma, mundo, Dios, parecen garantizar al pensamiento, por de pronto, un *asidero firme*. Pero aparte de llevar mezclado el sello de la subjetividad particular y de poder tener, por consiguiente, un significado muy distinto, resulta que [estas representaciones] se ven más bien necesitadas de recibir primero la determinación firme del pensar. Esto lo expresa cualquier proposición en tanto que en ella, sólo mediante el predicado (en filosofía se dice «mediante la de|terminación de pensamiento»), [40]
viene ofrecido *lo que* el sujeto es, es decir, la representación inicial.

En la proposición «Dios *es* eterno, etc.» se empieza con la representación «Dios»; sin embargo, lo que él *es* no se *sabe* todavía. Sólo el predicado enuncia lo que *es*. Por esta causa, dentro de lo lógico, donde el contenido sólo viene determinado bajo la forma del pensamiento, no solamente sería superfluo convertir estas determinaciones en predicados de proposiciones cuyo | *sujeto* fuera «Dios» o el más vago [8/98]
«absoluto»[130], sino que además [este modo de proceder] tendría el inconveniente de evocar otra vara de medir [criterio o regla] distinta de la naturaleza misma del pensamiento. Por lo demás, la forma de la proposición o, más determinadamente, del juicio, es inapropiada para expresar lo concreto (y lo verdadero es concreto) y especulativo; el juicio es unilateral por su forma y, en la misma medida, falso.

§ 32

3) Esta metafísica llegó a ser *dogmatismo* porque, según la naturaleza de las determinaciones finitas, tuvo que aceptar que entre *dos afirmaciones opuestas*, como lo eran aquellas proposiciones, una tenía que ser *verdadera* y la otra *falsa*.

[8/99] | § 33

Den *ersten Teil* dieser Metaphysik in ihrer geordneten Gestalt machte die *Ontologie* aus – die Lehre von den *abstrakten Bestimmungen des Wesens.* Für diese in ihrer Mannigfaltigkeit und endlichem Gelten mangelt es an einem Prinzip; sie müssen darum *empirisch* und *zufälligerweise* aufgezählt, und ihr näherer *Inhalt* kann nur auf die *Vorstellung*, auf die *Versicherung*, daß man sich bei einem Worte gerade dies denke, etwa auch auf die Etymologie gegründet werden.
[41] Es kann dabei bloß um die mit dem Sprachgebrauch über|einstimmende
[8/100] *Richtigkeit* der Analyse und empirische | *Vollständigkeit*, nicht um die *Wahrheit* und *Notwendigkeit* solcher Bestimmungen an und für sich zu tun sein.

Die Frage, ob Sein, Dasein, oder Endlichkeit, Einfachheit, Zusammensetzung usf. *an und für sich wahre Begriffe* seien, muß auffallend sein, wenn man meint, es könne bloß von der Wahrheit *eines Satzes* die Rede sein und nur gefragt werden, ob ein *Begriff einem Subjekte* mit Wahrheit *beizulegen* sei (wie man es nannte) oder nicht; die Unwahrheit hänge von dem Widerspruche ab, der sich zwischen dem Subjekte der Vorstellung und dem von demselben zu prädizierenden Begriffe fände. Allein der Begriff als Konkretes und selbst jede Bestimmtheit überhaupt ist wesentlich in sich selbst eine Einheit unterschiedener Bestimmungen. Wenn die Wahrheit also weiter nichts wäre als der Mangel des Widerspruchs, so müßte bei jedem Begriffe zuerst betrachtet werden, ob er nicht für sich einen solchen inneren Widerspruch enthalte.

§ 34

Der *zweite* Teil war die *rationelle Psychologie* oder *Pneumatologie*, welche die metaphysische Natur der *Seele*, nämlich des Geistes als eines *Dinges* betrifft.

Die Unsterblichkeit wurde in der Sphäre aufgesucht, wo *Zusammensetzung, Zeit, qualitative Veränderung, quantitatives Zu-* oder *Abnehmen* ihre Stelle haben.

[8/101] | § 35

Der *dritte* Teil, die *Kosmologie*, handelte von der *Welt*, ihrer Zufälligkeit,
[42] Notwendigkeit, Ewig|keit, Begrenztsein in Raum und Zeit, den formellen Gesetzen in ihren Veränderungen, ferner von der Freiheit des Menschen und dem Ursprunge des Bösen.

| § 33 [8/99]

La *primera parte* de esta metafísica, en su forma ordenada, la constituía la *Ontología*[131] o doctrina de las *determinaciones abstractas de la esencia*. A esta doctrina, por su multiplicidad y por su valor finito, le falta un principio; las determinaciones abstractas de la esencia se ve obligada a enumerarlas, por tanto, de manera *empírica* y *contingente*, y su contenido más concreto sólo puede ser fundamentado sobre la *aseveración* de que con tal o cual palabra se piensa precisamente eso; o también, otras veces, haciendo hincapié en la etimología. Procediendo de este modo sólo se puede atender a [si] la *rectitud* del análisis coin|cide con el uso lingüístico, o también a la *completud* | empírica, pero no a [41] [8/100]
la *verdad* y *necesidad* de esas determinaciones en sí y para sí.

La pregunta de si ser, existencia o finitud, simplicidad, composición, etc. son *verdaderos conceptos en y para sí* ha de resultar chocante para quien opine que sólo se puede hablar de la verdad *de una proposición* y que, cuando se trate de un *concepto*, sólo se puede preguntar si se *apone* (como se decía) a un *sujeto* con verdad o no[132]; la no-verdad depende de la contradicción que se encuentre entre el sujeto de la representación y el concepto que debería predicarse de él[133]. Sin embargo, el concepto en cuanto concreto, e incluso toda determinidad en general, es en sí misma esencialmente una unidad de distintas determinaciones. Por consiguiente, si la verdad no fuese nada más que la ausencia de contradicción, lo primero que se debería investigar en todo concepto sería si no contiene de suyo una tal contradicción interna.

§ 34

La *segunda parte* era la *Psicología racional* o *Pneumatología*, la cual se refiere a la naturaleza metafísica del *alma*[134], es decir, del espíritu como una *cosa*.

La inmortalidad se investigaba dentro de la esfera donde tienen su lugar *composición, tiempo, cambio cualitativo, crecimiento* o *decrecimiento cuantitativo*[135].

| § 35 [8/101]

La *tercera parte* trataba del *mundo*[136], de su contingencia, necesidad, eter|ni- [42]
dad, limitación en el espacio y tiempo; de las leyes formales de sus cambios y además de la libertad de los humanos y del origen del mal.

Als absolute Gegensätze gelten hierbei vornehmlich: Zufälligkeit und Notwendigkeit; äußerliche und innerliche Notwendigkeit; wirkende und Endursachen, oder die Kausalität überhaupt und Zweck; Wesen oder Substanz und Erscheinung; Form und Materie; Freiheit und Notwendigkeit; Glückseligkeit und Schmerz; Gutes und Böses.

[8/103] | § 36

Der *vierte* Teil, die *natürliche* oder *rationelle Theologie*, betrachtete den Begriff Gottes oder dessen Möglichkeit, die Beweise von seinem Dasein und seine Eigenschaften.

a) Bei dieser verständigen Betrachtung Gottes kommt es vornehmlich darauf an, welche Prädikate zu dem passen oder nicht passen, was *wir uns* unter Gott *vorstellen*. Der Gegensatz von Realität und Negation kommt hier als absolut vor; daher bleibt für den *Begriff*, wie ihn der Verstand nimmt, am Ende nur die leere Abstraktion des unbestimmten *Wesens*, der reinen Realität oder Positivität, das tote Produkt der modernen Aufklärung. b) Das *Beweisen* des endlichen Erkennens zeigt überhaupt die verkehrte Stellung, daß ein objektiver Grund von Gottes Sein angegeben werden soll, welches somit sich als ein durch ein anderes *Vermitteltes* darstellt. Dies Beweisen, das die Verstandesidentität zur Regel hat, ist von der Schwierigkeit befangen, den Übergang vom *Endlichen* zum *Unendlichen zu* machen. So konnte es entweder Gott von der positiv bleibenden Endlichkeit der daseienden Welt nicht befreien, so daß er sich als die unmit-
[43] telbare Sub|stanz derselben bestimmen mußte (Pantheismus), – oder er blieb als ein Objekt dem Subjekt gegenüber, somit auf diese Weise ein *Endliches* (Dualismus). c) Die
[8/104] *Eigen|schaften*, da sie doch bestimmte und verschiedene sein sollen, sind eigentlich in dem abstrakten Begriffe der reinen Realität, des unbestimmten Wesens untergegangen. Insofern aber noch die endliche Welt als ein *wahres* Sein und Gott ihr gegenüber in der Vorstellung bleibt, so stellt sich auch die Vorstellung verschiedener Verhältnisse desselben zu jener ein, welche, als Eigenschaften bestimmt, einerseits als Verhältnisse zu endlichen Zuständen selbst endlicher Art (z.B. gerecht, gütig, mächtig, weise usf.) sein müssen, andererseits aber zugleich unendlich sein sollen. Dieser Widerspruch läßt auf diesem Standpunkte nur die nebulose Auflösung durch quantitative Steigerung zu, sie ins Bestimmungslose, in den *sensum eminentiorem* zu treiben. Hierdurch aber wird die Eigenschaft in der Tat zunichte gemacht und ihr bloß ein Name gelassen.

En particular, en ese tratado se hacían valer preferentemente como oposiciones absolutas: contingencia y necesidad; necesidad extrínseca e intrínseca; causas eficientes y finales o causalidad en general y finalidad; esencia o sustancia y fenómeno; forma y materia; libertad y necesidad; felicidad y dolor; bien y mal.

| § 36 [8/103]

La *cuarta parte*, la *Teología natural* o *racional*, trataba el concepto de Dios o su posibilidad, las pruebas de su existencia y sus atributos[137].

a) En el curso de esta contemplación de Dios por medio del entendimiento cobra relieve la cuestión de qué predicados le convienen o no a aquello que *nosotros nos representamos* como Dios. La oposición entre realidad y negación se presenta aquí como absoluta; por ello, al *concepto* tal como lo comprende el entendimiento sólo le queda al fin la abstracción vacía de la *esencia* indeterminada, de la pura realidad o positividad, el producto muerto de la moderna Ilustración. b) El modo de *probar* [la existencia de Dios por parte] del conocimiento finito muestra en general la posición invertida de que se debe ofrecer un fundamento objetivo del ser de Dios, y éste se representa entonces como *algo mediado* por otra cosa. Este modo de probar, que tiene como regla la identidad [que maneja el] entendimiento, se ve cogido por la dificultad de dar el paso desde lo *finito* a lo *infinito*. Así resultaba que o bien no se podía librar a Dios de la finitud positivamente constante del mundo, y entonces Dios se debía determinar como sus|tancia inmediata del mundo (panteísmo), o bien Dios [43]
quedaba como un objeto frente al sujeto y de esta manera, por tanto, como algo *finito* (dualismo). c) Los *atri|butos*, debiendo ser a pesar de todo determinados y distintos, [8/104]
se hundían propiamente en el concepto abstracto de la realidad pura, de la esencia indeterminada. Pero en tanto que el mundo finito permanece aún en la representación como un ser *verdadero* y Dios frente a él, la representación pone entonces también distintas relaciones entre uno y otro que, determinadas como atributos, tienen que ser ellas mismas de naturaleza finita en cuanto relaciones a situaciones finitas (p.e. justo, bueno, poderoso, sabio, etc.), pero por otra parte esos atributos deben ser a la vez infinitos. Al llegar a este punto, esa contradicción sólo permite la vaporosa solución de empujarla hasta lo carente de determinación, hasta el *sensum eminentiorem*[138], mediante un aumento cuantitativo. Pero con tal solución el atributo es efectivamente aniquilado y reducido a mera palabra.

[44] [8/106] | B

Zweite Stellung des Gedankens zur Objektivität

I. Empirismus

§ 37

Das Bedürfnis teils eines *konkreten* Inhalts gegen die abstrakten Theorien des Verstandes, der nicht für sich selbst aus seinen Allgemeinheiten zur Besonderung und Bestimmung fortgehen kann, teils eines *festen Halts* gegen die Möglichkeit, auf dem Felde und nach der Methode der endlichen
[8/107] | Bestimmungen *alles beweisen zu können*, führte zunächst auf den *Empirismus*, welcher, statt in dem Gedanken selbst das Wahre zu suchen, dasselbe aus der *Erfahrung*, der äußeren und inneren Gegenwart, zu holen geht.

§ 38

Der *Empirismus* hat diese Quelle einerseits mit der Metaphysik selbst gemein, als welche für die Beglaubigung ihrer Definitionen – der Voraussetzungen sowie des bestimmteren Inhalts – ebenfalls die Vorstellungen, d.h. den zunächst von der Erfahrung herrührenden Inhalt zur Gewähr hat. Andernteils ist die einzelne Wahrnehmung von der
[8/108] Erfah|rung unterschieden, und der Empirismus erhebt den der Wahr-
[45] nehmung, dem Gefühl und der Anschau|ung angehörigen Inhalt in die *Form allgemeiner Vorstellungen, Sätze* und *Gesetze* usf. Dies geschieht jedoch nur in dem Sinne, daß diese allgemeinen Bestimmungen (z.B. Kraft) keine weitere Bedeutung und Gültigkeit für sich haben sollen als die aus der Wahrnehmung genommene, und kein als in der Erscheinung nachzuweisender Zusammenhang Berechtigung haben soll. Den festen Halt nach der *subjektiven* Seite hat das empirische Erkennen darin, daß das Bewußtsein in der Wahrnehmung seine *eigene unmittelbare Gegenwart* und *Gewißheit* hat.

Es liegt im Empirismus dies große Prinzip, daß, was wahr ist, in der Wirklichkeit sein und für die Wahrnehmung da sein muß. Dies Prinzip ist dem *Sollen*

B [44] [8/106]

SEGUNDO POSICIONAMIENTO DEL PENSAMIENTO RESPECTO DE LA OBJETIVIDAD

I. EMPIRISMO

§ 37

La necesidad, por una parte, de un contenido *concreto* frente a las teorías abstractas del entendimiento, el cual no puede avanzar por sí mismo desde sus generalidades hasta la particularización, así como la necesidad, por otra parte, de una *parada firme* frente a la posibilidad de *poder demostrarlo todo* dentro del campo de las determinaciones finitas | y según el método de [8/107]
éstas, condujeron primeramente al *empirismo*, el cual, en vez de buscar lo verdadero en el pensamiento mismo, va a recogerlo de la *experiencia*, de lo presente exterior e interior.

§ 38

Por una parte, el *empirismo* tiene esta fuente en común con la metafísica por cuanto ésta, para la acreditación de sus definiciones (es decir, de las suposiciones, como también de los contenidos más determinados), tiene igualmente como garantía a las representaciones, es decir, al contenido procedente de la experiencia. Por otra parte, la percepción singular es distinta de la expe|riencia, y el empirismo eleva el contenido perteneciente a la percep- [8/108]
ción, al sentimiento y a la intui|ción, a la *forma de representaciones, principios,* [45]
leyes, etc., universales. Eso sucede, sin embargo, en el sentido de que estas determinaciones universales (p.e. fuerza) no deben tener de suyo ninguna otra significación o validez que no sea la que tomaron de la percepción, ni deben tener tampoco ninguna justificación fuera de la interdependencia indicada en el fenómeno. El asa firme por el lado *subjetivo* lo tiene el conocimiento empírico en que la conciencia, en la percepción, tiene su *propio presente inmediato* y su *certeza*.

En el empirismo se encuentra este gran principio[139], a saber, que lo que es verdadero tiene que estar en la realidad efectiva y ahí tiene que estar [disponible] para

entgegengesetzt, womit die Reflexion sich aufbläht und gegen die Wirklichkeit und Gegenwart mit einem *Jenseits* verächtlich tut, welches nur in dem subjektiven Verstande seinen Sitz und Dasein haben soll. Wie der Empirismus, erkennt (§ 7) auch die Philosophie nur das, was *ist*; sie weiß nicht solches, was nur sein *soll* und somit *nicht da ist*. – Nach der subjektiven Seite ist ebenso das wichtige Prinzip der *Freiheit* anzuerkennen, welches im Empirismus liegt, daß nämlich der Mensch, was er in seinem Wissen gelten lassen soll, *selbst* sehen, sich *selbst* darin *präsent* wissen soll. – Die *konsequente* Durchführung des Empirismus, insofern er dem Inhalte nach sich auf Endliches beschränkt, leugnet aber das Übersinnliche überhaupt oder wenigstens die Erkenntnis und Bestimmtheit desselben und läßt dem Denken nur die Abstraktion und formelle Allgemeinheit und Identität zu. – Die Grundtäuschung im wissenschaftlichen Empirismus ist immer diese, daß er die metaphysischen Kategorien von Materie, Kraft, ohnehin von Einem, Vielem, Allgemeinheit, auch Unendlichem usf. gebraucht, ferner am Faden solcher Kate-
[46] [8/109] gorien | weiter fort*schließt*, dabei die Formen des Schließens voraussetzt und | anwendet und bei allem nicht weiß, daß er so selbst Metaphysik enthält und treibt und jene Kategorien und deren Verbindungen auf eine völlig unkritische und bewußtlose Weise gebraucht.

[8/111] | § 39

Über dies Prinzip ist zunächst die richtige Reflexion gemacht worden, daß in dem, was *Erfahrung* genannt wird und von bloßer einzelner Wahrnehmung einzelner Tatsachen zu unterscheiden ist, sich *zwei Elemente* finden, – das eine der für sich vereinzelte, unendlich *mannigfaltige Stoff*, das andere die *Form*, die Bestimmungen der *Allgemeinheit* und *Notwendigkeit*. Die Empirie zeigt wohl viele, etwa unzählbar viele gleiche Wahrnehmungen auf; aber etwas ganz anderes ist noch die *Allgemeinheit* als die große Menge. Ebenso gewährt die Empirie wohl Wahrnehmungen von *aufeinanderfolgenden* Veränderungen oder von *nebeneinanderliegenden* Gegenständen, aber nicht einen Zusammenhang *der Notwendigkeit*. Indem nun die Wahrnehmung die Grundlage dessen, was für Wahrheit gelte, bleiben soll, so erscheint die Allgemeinheit und Notwendigkeit als etwas *Unberechtigtes*, als eine subjektive Zufälligkeit, eine bloße Gewohnheit, deren Inhalt so oder anders beschaffen sein kann.

[8/112] | Eine wichtige Konsequenz hiervon ist, daß in dieser empirischen Weise die rechtlichen und sittlichen Bestimmungen und Gesetze sowie der Inhalt der Reli-

la percepción. Este principio es contrapuesto al *deber ser* con el cual se hincha [la filosofía de] la reflexión y desprestigia la realidad efectiva y el presente valiéndose de un *más allá* que no puede tener otro asiento y existencia que el entendimiento subjetivo. Tal como hace el empirismo, la filosofía sólo conoce (§ 7) lo que *es*; lo que meramente *debe* ser y por ello *no está ahí*, eso, la filosofía no lo sabe.—Por el lado subjetivo hay que reconocer igualmente el importante principio de la *libertad* que se encuentra en el empirismo, a saber, que el ser humano debe ver por *sí mismo* aquello que ha de tener por válido en su saber y que eso lo debe saber estando *él mismo allí presente*. La realización *consecuente* del empirismo niega lo suprasensible en general en tanto que, por el lado del contenido, se limita a lo finito o, por lo menos, a su conocimiento y determinidad, y solamente permite al pensamiento la abstracción y la universalidad e identidad formales.—El engaño fundamental del empirismo científico consiste siempre en que, utilizando las categorías metafísicas de materia, fuerza, etc., así como las de uno, muchos, universalidad e incluso infinito, y sacando además *conclusiones* al hilo de estas categorías, | suponiendo entonces las formas del [46]
silogismo y | aplicándolas, ignora sin embargo que él mismo contiene metafísica y la [8/109]
hace, y que utiliza aquellas categorías y sus enlaces de manera enteramente acrítica e inconsciente.

| § 39 [8/111]

Acerca de este principio se ha hecho, en primer lugar, la acertada reflexión de que en aquello que se llama *experiencia* (que se debe distinguir de la simple percepción singular de hechos singulares) se encuentran dos *elementos*: uno, la *materia* infinitamente *variada*, dispersa de suyo; otro, la *forma*, las determinaciones de la *universalidad* y *necesidad*[140]. La empiría exhibe desde luego muchas percepciones iguales; si se quiere, incontables; pero la universalidad es algo enteramente distinto del gran número. También garantiza la empiría, desde luego, percepciones de cambios *sucesivos* o de objetos *contiguos*, pero no un nexo de *necesidad*. Así pues, debiendo permanecer la percepción como fundamento de lo que ha de valer como verdad, la universalidad y necesidad aparecen como algo *injustificado*, como contingencia subjetiva; una simple costumbre cuyo contenido [igual] podría estar constituido de esta manera como de otra.

| Una consecuencia importante de lo dicho es que, bajo este modo empírico, [8/112]
las determinaciones y leyes jurídicas o éticas, así como el contenido de la religión, aparecen como algo contingente y se abandona su objetividad y verdad íntima.

gion als etwas Zufälliges erscheinen und deren Objektivität und innere Wahrheit aufgegeben ist.

Der *Humesche* Skeptizismus, von dem die obige Reflexion vornehmlich ausgeht, ist übrigens vom *Griechischen Skeptizismus* sehr wohl zu unterscheiden. Der Humesche legt die *Wahrheit* des Empirischen, des Gefühls, der Anschauung zum Grunde und [47] bestreitet | die allgemeinen Bestimmungen und Gesetze von da aus, aus dem Grunde, weil sie nicht eine Berechtigung durch die sinnliche Wahrnehmung haben. Der alte Skeptizismus war so weit entfernt, das Gefühl, die Anschauung zum Prinzip der Wahrheit zu machen, daß er sich vielmehr zuallererst gegen das Sinnliche kehrte. (Über den modernen Skeptizismus in seiner Vergleichung mit dem alten, s. Schellings und Hegels *Kritisches Journal der Philosophie,* 1802, I. Bd., 2. St.)

II. Kritische Philosophie

§ 40

Die kritische Philosophie hat es mit dem Empirismus gemein, die Erfahrung für den *einzigen* Boden der Erkenntnisse anzunehmen, welche sie aber nicht für Wahrheiten, sondern nur für Erkenntnisse von Erscheinungen gelten läßt.

Zunächst wird von dem Unterschiede der Elemente ausgegangen, die sich in der Analyse der Erfahrung finden, des *sinnlichen Stoffes* und der *allgemeinen Beziehungen* desselben. Indem sich hiermit die im vorhergehenden § angeführte Reflexion verbindet, daß in der Wahrnehmung für sich nur *Einzelnes* und nur solches, *was geschehe*, enthalten sei, wird zugleich bei [8/113] dem *Faktum beharrt*, daß die *Allge|meinheit* und *Notwendigkeit* als ebenso wesentliche Bestimmungen sich in dem, was Erfahrung genannt wird, vorfinden. Weil dieses Element nun nicht aus dem Empirischen als solchem herstammt, so gehört es der Spontaneität des *Denkens* an oder ist a priori. – Die Denkbestimmungen oder *Verstandesbegriffe* machen die *Objektivität* der Erfahrungserkenntnisse aus. Sie enthalten überhaupt *Beziehungen*, und es [48] formieren sich daher durch sie *syntheti|sche* Urteile a priori (d.i. ursprüngliche Beziehungen Entgegengesetzter).

Daß sich in der Erkenntnis die Bestimmungen der Allgemeinheit und Notwendigkeit finden, dies Faktum stellt der Humesche Skeptizismus nicht in Abrede. Etwas anderes als ein vorausgesetztes Faktum ist es in der Kantischen Philosophie

Por lo demás, el escepticismo de *Hume*[141], a quien principalmente se refiere la reflexión anterior, debe distinguirse muy mucho del *escepticismo griego*. El escepticismo de Hume pone como fundamento la *verdad* de lo empírico, del sentimiento, de la intuición, e impugna | las determinaciones y leyes universales desde ahí, desde [47] este fundamento, porque no se justifican por la percepción sensible. El viejo escepticismo estaba tan lejos de tomar el sentimiento y la intuición como principio de verdad que, antes que nada, cuidaba de revolverse contra lo sensible. (Sobre el escepticismo más moderno comparado con el antiguo, cfr. la Revista crítica de Filosofía de Schelling y Hegel 1802, vol. I, n. 2)[142].

II. Filosofía crítica

§ 40

La filosofía crítica tiene en común con el empirismo la aceptación de la experiencia como *única* base del conocimiento, a la cual, sin embargo, no concede valor para el conocimiento de verdades, sino solamente para el conocimiento de fenómenos.

En primer lugar, parte de la distinción entre los elementos que se encuentran al analizar la experiencia, la *materia sensible* y sus *referencias universales*[143]. Urgiendo por tanto la reflexión que hemos aportado en los parágrafos precedentes, [a saber,] que en la percepción sólo se contiene de suyo *lo singular* y tan sólo eso *que acaece*, se *insiste* al mismo tiempo en el *factum* de que la *univer|salidad* y *necesidad* se encuentran en lo que se llama expe- [8/113] riencia como determinaciones igualmente esenciales. Ahora bien, puesto que este elemento no procede de lo empírico en cuanto tal, pertenece por tanto a la espontaneidad del *pensar* o es *a priori*.—Las determinaciones del pensamiento o *conceptos del entendimiento* agotan la *objetividad* de los conocimientos de experiencia. Contienen en general *referencias* y por ello se forman, mediante esos conceptos, juicios *sintéti|cos* a priori (esto es, relaciones [48] originarias de opuestos)[144].

Que en el conocimiento se encuentran las determinaciones de la universalidad y necesidad, es un hecho que el escepticismo de Hume no discute[145]. Tampoco en la filosofía kantiana se encuentra nada más que un hecho presupuesto; según el lenguaje usual de las ciencias, se puede decir que esa filosofía sólo ha propuesto otra *explicación* de aquel hecho.

auch nicht; man kann nach der gewöhnlichen Sprache in den Wissenschaften sagen, daß sie nur eine andere *Erklärung* jenes Faktums aufgestellt habe.

§ 41

Die *kritische* Philosophie unterwirft nun den Wert der in der Metaphysik – übrigens auch in den anderen Wissenschaften und im gewöhnlichen Vorstellen – gebrauchten *Verstandesbegriffe* zunächst der Untersuchung. Diese Kritik geht jedoch nicht auf den *Inhalt* und das bestimmte Verhältnis dieser Denkbestimmungen gegeneinander selbst ein, sondern betrachtet sie nach dem Gegensatz von *Subjektivität* und *Objektivität* überhaupt. Dieser Gegensatz, wie er hier genommen wird, bezieht sich (s. vorherg. §) auf den Unterschied der Elemente *innerhalb* der Erfahrung. Die *Objektivität* heißt hier das Element von *Allgemeinheit* und *Notwendigkeit*, d.i. von den Denkbestimmungen selbst, – dem sogenannten *Apriorischen*. Aber die kritische Philosophie erweitert den Gegensatz so, daß in die *Subjektivität* das *Gesamte* der Erfahrung, d.h. jene beiden Elemente zusammen, fällt und derselben nichts gegenüber bleibt als das *Ding-an-sich*.

[8/114] Die näheren *Formen* des *Apriorischen*, d.i. des Denkens, | und zwar desselben als der seiner Objektivität ungeachtet nur subjektiven Tätigkeit, ergeben sich auf folgende Weise, – einer Systematisierung, welche übrigens nur auf psychologisch-historischen Grundlagen beruht.

[49] [8/116] | § 42

a) *Das theoretische Vermögen*, die Erkenntnis als solche.

Als den bestimmten *Grund* der Verstandesbegriffe gibt diese Philosophie die *ursprüngliche Identität* des *Ich* im Denken (transzendentale Einheit des Selbstbewußtseins) an. Die durch Gefühl und die Anschauung gegebenen Vorstellungen sind ihrem *Inhalte* nach ein *Mannigfaltiges*, und ebensosehr durch ihre Form, durch das *Außereinander* der Sinnlichkeit, in ihren beiden Formen, Raum und Zeit, welche als Formen (das Allgemeine) des Anschauens selbst a priori sind. Dieses Mannigfaltige des Empfindens und Anschauens, indem Ich dasselbe auf sich bezieht und in sich als in *einem* Bewußtsein vereinigt (reine Apperzeption), wird hiermit in Identität, in eine ursprüngliche Verbindung gebracht. Die bestimmten Weisen dieses Beziehens sind die reinen Verstandesbegriffe, die *Kategorien*.

§ 41

Ahora bien, la filosofía *crítica* somete primero a investigación el valor de los *conceptos del entendimiento* utilizados por la metafísica (utilizados también, por lo demás, en las otras ciencias y en las representaciones corrientes). Esta crítica no entra, sin embargo, en el *contenido* mismo de estas determinaciones del pensamiento ni en la determinada relación que guardan entre sí, sino que las contempla con arreglo a la oposición entre *subjetividad* y *objetividad* en general. Esta oposición, tal como aquí se toma, se refiere (véase el parágrafo anterior) a la distinción de los elementos *dentro* de la experiencia. *Objetividad* significa aquí el elemento de la *universalidad* y *necesidad*, esto es, de las propias determinaciones del pensamiento: lo que se llama *apriórico*[146]. Pero la filosofía crítica amplía la oposición de tal manera que el *conjunto* de la experiencia, o sea, de aquellos dos elementos juntamente, viene a caer del lado de la subjetividad y frente a ella no queda más que la cosa-en-sí.

Las *formas* más próximas de lo *apriórico*, esto es, del pensar, | y precisa- [8/114] mente de éste en cuanto actividad subjetiva, sin atender a su objetividad, se ordenan de la manera que se expondrá seguidamente.—Una sistematización que, por lo demás, sólo descansa sobre bases psicológico-históricas.

| § 42 [49] [8/116]

a) *La facultad teorética*, el conocimiento en cuanto tal.

Como *fundamento* determinado de los conceptos del entendimiento, esta filosofía invoca la *identidad originaria* del *yo* en el pensamiento (unidad trascendental de la autoconciencia)[147]. Las representaciones dadas por la sensación y la intuición son, según su *contenido*, algo *plural*, y también lo son igualmente según su forma, es decir, por la *exterioridad recíproca* de la sensibilidad en sus dos formas, espacio y tiempo, las cuales en cuanto formas (o lo universal) del intuir son ellas mismas *a priori*[148]. Eso plural del sensar e intuir es conducido a identidad, a una conexión originaria, en tanto que el yo lo refiere a sí mismo y lo une a sí en tanto conciencia una[149] (apercepción pura). Las maneras determinadas de ese referir son los conceptos puros del entendimiento, las *categorías*[150].

Es sabido que la filosofía kantiana se puso las cosas fáciles con el | *hallazgo* de [8/117] las categorías[151]. Yo, la unidad de la autoconciencia, es [algo] enteramente abstracto

[8/117] Bekanntlich hat es die Kantische Philosophie sich mit der | *Auffindung* der Kategorien sehr bequem gemacht. *Ich*, die Einheit des Selbstbewußtseins, ist ganz abstrakt und völlig unbestimmt; wie ist also zu den *Bestimmungen* des Ich, den Kategorien, zu kommen? Glücklicherweise finden sich in der gewöhnlichen Logik die *verschiedenen Arten des Urteils* bereits empirisch angegeben vor. Urteilen aber ist *Denken* eines bestimmten Gegenstandes. Die verschiedenen schon fertig aufgezählten Urteilsweisen liefern also die verschiedenen *Bestimmungen des Denkens*. – Der *Fichteschen* Philosophie bleibt das tiefe Verdienst, daran erinnert zu haben, daß die *Denkbestimmungen* in ihrer *Notwendigkeit* aufzuzeigen, daß sie wesentlich *abzuleiten* seien. – Diese Philosophie hätte auf die Methode, die Logik abzuhandeln, doch wenigstens die
[50] Wir|kung gehabt haben sollen, daß die Denkbestimmungen überhaupt oder das übliche logische Material, die *Arten* der Begriffe, der Urteile, der Schlüsse, nicht mehr nur aus der Beobachtung genommen und so bloß empirisch aufgefaßt, sondern aus dem Denken selbst abgeleitet würden. Wenn das Denken irgend etwas zu beweisen fähig sein soll, wenn die Logik fordern muß, daß *Beweise* gegeben werden, und wenn sie das Beweisen lehren will, so muß sie doch vor allem ihren eigentümlichsten Inhalt zu beweisen, dessen Notwendigkeit einzusehen, fähig sein.

[8/119] | § 43

Einerseits ist es durch die Kategorien, daß die bloße Wahrnehmung zur Objektivität, zur *Erfahrung* erhoben wird, andererseits aber sind diese
[8/120] Begriffe, als Einheiten bloß des | subjektiven Bewußtseins, durch den gegebenen Stoff bedingt, für sich leer und haben ihre Anwendung und Gebrauch allein in der Erfahrung, deren anderer Bestandteil, die Gefühls- und Anschauungsbestimmungen, ebenso nur ein Subjektives ist.

§ 44

Die Kategorien sind daher unfähig, Bestimmungen des Absoluten zu sein, als welches nicht in einer Wahrnehmung gegeben ist, und der Verstand oder die Erkenntnis durch die Kategorien ist darum unvermögend, die *Dinge an sich* zu erkennen.

Das *Ding-an-sich* (und unter dem *Ding* wird auch der Geist, Gott befaßt)
[8/121] drückt den Gegenstand aus, insofern | von allem, was er für das Bewußtsein ist, von allen Gefühlsbestimmungen wie von allen bestimmten Gedanken desselben

e indeterminado; ¿cómo se llega, por tanto, a las *determinaciones* del yo, a las categorías? Afortunadamente, en la lógica usual se encuentran las *diferentes clases de juicios* ofrecidas de antemano de manera empírica. Ahora bien, juzgar es *pensar* un objeto determinado. Luego, las maneras distintas de juzgar previamente catalogadas proporcionan las distintas *determinaciones del pensar*[152]. — A la filosofía de *Fichte* le corresponde el profundo servicio de haber recordado a este propósito que las *determinaciones del pensamiento* deben ser mostradas con su *necesidad*, [o sea,] que deben ser *deducidas* de manera esencial[153]. — Esta filosofía, [la kantiana,] al tratar del método o de la lógica, debiera haber tenido la efica|cia, por lo menos, de que las [50] determinaciones del pensamiento o el material lógico usual, las *clases* de conceptos, de juicios y de silogismos, ya no fueran solamente tomados de la observación, y comprendidos así de manera meramente empírica, sino que fueran deducidos del pensamiento mismo. Si el pensar tiene que ser capaz de demostrar algo, si la Lógica tiene que exigir que se den *pruebas* y quiere enseñar a demostrar, tiene que ser capaz ante todo de demostrar su contenido más propio y de comprender la necesidad de éste.

| § 43 [8/119]

Por un lado, es por medio de las categorías que la mera percepción se eleva a objetividad, a *experiencia*; pero, por otro lado, estos conceptos, en cuanto unidades que solamente pertenecen a la | conciencia subjetiva, condicionada por la materia dada, son de suyo vacíos y sólo tienen su aplicación y uso en la experiencia, cuya otra parte constitutiva, las determinaciones de la sensación e intuición, son también algo meramente subjetivo[154]. [8/120]

§ 44

Las categorías son incapaces de ser, por consiguiente, determinaciones de lo absoluto en cuanto éste no está dado en una percepción, y el entendimiento o conocimiento es por tanto incapaz de conocer las *cosas en sí*[155].

La *cosa en sí* (y bajo el término *cosa* se comprende también al espíritu, a Dios) expresa el objeto en la medida | en que se *abstrae* de todo lo que éste es para la conciencia, de todas las determinaciones de la sensación, así como de todos los pensamientos determinados referidos a él[156]. Es fácil ver lo que queda entonces: lo *perfectamente abstracto*, lo completamente *vacío* solamente determinado | como *lo* [8/121] [51]

abstrahiert wird. Es ist leicht zu sehen, was übrigbleibt – das *völlige Abstraktum*, das ganz
[51] *Leere*, bestimmt nur noch | als *Jenseits*; das *Negative* der Vorstellung, des Gefühls, des bestimmten Denkens usf. Ebenso einfach aber ist die Reflexion, daß dies *caput mortuum* selbst nur *das Produkt* des Denkens ist, eben des zur reinen Abstraktion fortgegangenen Denkens, des leeren Ich, das diese leere *Identität* seiner selbst sich zum *Gegenstande* macht. Die *negative* Bestimmung, welche diese abstrakte Identität als *Gegenstand* erhält, ist gleichfalls unter den Kantischen Kategorien aufgeführt und ebenso etwas ganz Bekanntes wie jene leere Identität. – Man muß sich hiernach nur wundern, so oft wiederholt gelesen zu haben, man wisse nicht, was das *Ding-an-sich* sei; und es ist nichts leichter, als dies zu wissen.

§ 45

Es ist nun die *Vernunft*, das Vermögen des *Unbedingten*, welche das Bedingte dieser Erfahrungskenntnisse einsieht. Was hier Vernunftgegenstand heißt, das *Unbedingte* oder *Unendliche*, ist nichts anderes als das Sich-selbst-Gleiche, oder es ist die (§ 42) erwähnte *ursprüngliche Identität* des *Ich* im *Denken*. *Vernunft* heißt dies *abstrakte Ich* oder Denken, welches diese reine *Identität* sich zum Gegenstande oder Zweck macht. Vgl. Anm. z. vorh. §. Dieser schlechthin *bestimmungslosen* Identität sind die Erfahrungserkenntnisse unangemessen, weil sie überhaupt von *bestimmtem* Inhalte sind. Indem solches Unbedingte für das Absolute und Wahre der Vernunft (für die *Idee*) angenommen wird, so werden somit die Erfahrungskenntnisse für das Unwahre, für *Erscheinungen* erklärt.

[8/123] | § 46

Es tritt aber das Bedürfnis ein, diese Identität oder das leere *Ding-an-sich* zu erkennen. *Erkennen* heißt nun nichts anderes, als einen Gegenstand nach
[52] seinem *bes|timmten* Inhalte zu wissen. Bestimmter Inhalt aber enthält mannigfaltigen *Zusammenhang* in ihm selbst und begründet Zusammenhang mit vielen anderen Gegenständen. Für diese Bestimmung jenes Unendlichen oder *Dings-an-sich* hätte diese Vernunft nichts als die *Kategorien*; indem sie diese dazu gebrauchen will, wird sie *überfliegend* (transzendent).

Hier tritt die zweite Seite der *Vernunftkritik* ein, und diese zweite ist für sich wichtiger als die erste. Die erste ist nämlich die oben vorgekommene Ansicht, daß

más-allá; lo *negativo* de la representación, de la sensación, del pensamiento determinado, etc. Y es igualmente simple la reflexión de que este *caput mortuum* es, él mismo, el mero *producto* del pensar y precisamente del pensar llevado hasta la pura abstracción; un producto del yo vacío que convierte esta vacía identidad suya en objeto para él. La determinación *negativa* que contiene esta identidad abstracta en forma de *objeto* se incluye igualmente entre las categorías kantianas y resulta así algo tan enteramente conocido como aquella identidad vacía[157]. Según esto, de lo único que hay que maravillarse es de haber leído tantas veces que no se sabe qué es la *cosa-en-sí*; nada hay tan fácil de saber como eso[158].

§ 45

Ahora bien, es la *razón*, la facultad de lo *incondicionado*, la que examina lo condicionado de este conocimiento experimental[159]. Lo que aquí se llama objeto de la razón, lo *incondicionado* o *infinito*, no es otra cosa que el igual-a-sí-mismo o la ya citada (§ 42) *identidad originaria* del *yo* en el *pensar*. Se llama *razón* al yo *abstracto* o pensar que convierte esta *identidad* pura en su objeto o fin. (Véase la nota al parágrafo anterior.) A esta identidad simplemente *carente de determinación* le son inadecuados los conocimientos de experiencia, porque estos son precisamente conocimientos de contenidos *determinados*. En tanto ese incondicionado se toma como lo absoluto y verdadero de la razón (como la *idea*), los objetos experimentales vienen declarados como no verdaderos, como *fenómenos*[160].

| § 46 [8/123]

Interviene, sin embargo, la necesidad [que tenemos] de conocer esta identidad o la *cosa-en-sí* vacía. Pero siendo así que *conocer* no significa otra cosa que saber un objeto con arreglo a su contenido *de|terminado*; y siendo así [52]
también que «contenido determinado» implica una *conexión* compleja en sí misma y funda una conexión con otros objetos; y [siendo así también] que para la determinación de aquel infinito o *cosa-en-sí* esta razón [kantiana] no dispondría de otra cosa que de las *categorías*, resulta que, al quererlas usar para ello, se hace *tránsfuga* (trascendente)[161].

Así llegamos al segundo aspecto de la *crítica de la razón*; y éste es de suyo más importante que el primero. El primero consiste, como sabemos, en la consideración

die *Kategorien* in der Einheit des Selbstbewußtseins ihre Quelle haben; daß somit die Erkenntnis durch dieselbe in der Tat nichts Objektives enthalte und die ihnen zugeschriebene Objektivität (§ 40, 41) selbst nur etwas *Subjektives* sei. Wird nun hierauf gesehen, so ist die Kantische Kritik bloß ein *subjektiver* (platter) *Idealismus*, der sich nicht auf den *Inhalt* einläßt, nur die abstrakten Formen der Subjektivität vor sich hat, und zwar einseitigerweise bei der ersteren, der Subjektivität, als letzter schlechthin affirmativer Bestimmung stehenbleibt. Bei der Betrachtung aber der sogenannten *Anwendung*, welche die Vernunft von den Kategorien für die Erkenntnis ihrer Gegenstände mache, kommt der Inhalt der Kategorien wenigs-
[8/124] tens nach einigen | Bestimmungen zur Sprache, oder wenigstens läge darin eine Veranlassung, wodurch er zur Sprache kommen könnte. Es hat ein besonderes Interesse zu sehen, wie *Kant* diese *Anwendung der Kategorien auf das Unbedingte*, d.h. die Metaphysik beurteilt; dies Verfahren soll hier mit wenigem angeführt und kritisiert werden.

§ 47

1. Das *erste Unbedingte*, welches betrachtet wird, ist (s. oben § 34) die *Seele*. –
[53] In meinem Bewußtsein finde Ich mich immer α) als das *bestim|mende Subjekt*, β) als ein *Singuläres* oder Abstrakt-Einfaches, γ) als das in allem Mannigfaltigen desjenigen, dessen ich mir bewußt bin, *Ein und Dasselbe*, – als *Identisches*, δ) als ein *mich* als Denkendes von allen *Dingen außer mir Unterscheidendes*.

Das Verfahren der vormaligen Metaphysik wird nun richtig angegeben, daß sie an die Stelle dieser *empirischen* Bestimmungen *Denkbestimmungen*, die entsprechenden *Kategorien* setze, wodurch diese vier Sätze entstehen, α) die *Seele ist Substanz*, β) sie ist *einfache* Substanz, γ) sie ist den verschiedenen Zeiten ihres Daseins nach *numerisch-identisch*, δ) sie steht im *Verhältnisse* zum *Räumlichen*.

An diesem Übergange wird der Mangel bemerklich gemacht, daß zweierlei Bestimmungen miteinander verwechselt werden (*Paralogismus*), nämlich empirische Bestimmungen mit Kategorien, daß es etwas Unberechtigtes sei, aus jenen auf diese *zu schließen*, überhaupt an die Stelle der ersteren die anderen zu setzen.

Man sieht, daß diese Kritik nichts anderes ausdrückt als die oben § 39 angeführte *Humesche* Bemerkung, daß die Denkbestimmungen überhaupt – Allgemeinheit und Notwendigkeit – nicht in der Wahrnehmung angetroffen werden, daß das Empirische seinem Inhalte wie seiner Form nach verschieden sei von der Gedankenbestimmung.

indicada más arriba[162] de que las *categorías* tienen su fuente en la unidad de la autoconciencia y que, por consiguiente, el conocimiento [que se alcanza] por su medio no contiene en efecto nada objetivo; la objetividad que se atribuye a las categorías (§ 40, 41) es en sí misma algo meramente *subjetivo*. Si sólo se atiende a esto, la crítica kantiana resulta meramente un *idealismo subjetivo* (o sea, tosco) que no se abandona al contenido, que sólo atiende a las formas abstractas de la subjetividad y objetividad y se detiene, precisamente de manera unilateral, en la primera de ellas, en la forma de la subjetividad como última determinación simplemente afirmativa. Pero al contemplar la denominada *aplicación* que la razón hace de las categorías para el conocimiento de sus objetos, se habla del contenido de ellas por lo menos según algunas | determina- [8/124]
ciones, y podría darse ocasión, por lo menos, para hablar de ese contenido. Es especialmente interesante ver cómo *Kant* juzga esta *aplicación de las categorías a lo incondicionado*, es decir, cómo juzga él a la metafísica. Este modo de proceder debe ser aquí rápidamente tratado y criticado.

§ 47

1) El *primer incondicionado* que se contempla es (véase más arriba § 34) el *alma*[163].— En mi conciencia me encuentro siempre a mí mismo α) como el *sujeto deter|minante*, β) como algo *singular* o algo simple-abstracto, γ) como [53]
lo *uno* y *lo mismo* en todo lo múltiple de lo que soy consciente, o sea, como *idéntico*, δ) como algo que *me distingue a mí*, en cuanto pensante, de todas las *cosas fuera de mí*.

Ahora bien, el proceder de la metafísica pretérita es correctamente denunciado por poner *determinaciones del pensamiento* en el lugar de estas determinaciones empíricas, o sea, de poner las correspondientes *categorías* mediante las cuales resultan las cuatro tesis siguientes: α) el *alma es sustancia*, β) es sustancia *simple*, γ) es *idéntica numéricamente* a lo largo de los distintos tiempos de su existencia y δ) está *en relación* con lo *espacial*.

Se hace notar que este tránsito tiene el defecto de que en él se confunden determinaciones de dos clases (*paralogismo*), a saber, determinaciones empíricas con categorías, [y se hace notar también] que es ilegítimo *concluir* desde aquéllas a éstas, es decir, poner las segundas en lugar de las primeras[164].

Se ve que esta crítica no expresa otra cosa que la advertencia de *Hume* citada más arriba (§ 39) de que las determinaciones del pensamiento en general (universalidad y necesidad) no se encuentran en la percepción, que lo empírico, tanto según su contenido como según su forma, es distinto de la determinación del pensamiento.

Wenn das Empirische die Beglaubigung des Gedankens ausmachen sollte, so
[8/125] wäre für diesen allerdings erforder|lich, in Wahrnehmungen genau nachgewiesen
werden zu können. – Daß von der Seele nicht die Substantialität, Einfachheit, Iden-
tität mit sich und die in der Gemeinschaft mit der materiellen Welt sich erhaltende
Selbständigkeit behauptet werden könne, dies wird in der Kantischen Kritik der
metaphysischen Psychologie allein darauf gestellt, daß die Bestimmungen, welche
[54] uns das Bewußtsein über die Seele *erfahren* läßt, nicht genau dieselben | Bestimmun-
gen sind, welche das *Denken* hierbei produziert. Nach der obigen Darstellung aber
läßt auch Kant das *Erkennen* überhaupt, ja selbst das *Erfahren* darin bestehen, daß die
Wahrnehmungen gedacht werden, d.h. die Bestimmungen, welche zunächst dem Wahr-
nehmen angehören, in Denkbestimmungen *verwandelt* werden. – Immer ist es für
einen guten Erfolg der Kantischen Kritik zu achten, daß das Philosophieren über
den *Geist* von dem Seelendinge, von den Kategorien und damit von den Fragen über
die *Einfachheit* oder *Zusammengesetztheit, Materialität* usf. der Seele befreit worden ist. – Der
wahrhafte Gesichtspunkt aber von der *Unzulässigkeit* solcher Formen wird selbst für den
gewöhnlichen Menschenverstand doch nicht der sein, daß sie *Gedanken* sind, sondern
vielmehr, daß solche Gedanken an und für sich nicht die Wahrheit enthalten. –
Wenn Gedanke und Erscheinung einander nicht vollkommen entsprechen, so hat
man zunächst die Wahl, das eine oder das andere für das Mangelhafte anzusehen. In
dem Kantischen Idealismus, sofern er das Vernünftige betrifft, wird der Mangel auf
die Gedanken geschoben, so daß diese darum unzulänglich seien, weil sie nicht dem
Wahrgenommenen und einem auf den Umfang des Wahrnehmens sich beschrän-
kenden Bewußtsein adäquat, die Gedanken nicht als in solchem angetroffen werden.
Der Inhalt des Gedankens für sich selbst kommt hier nicht zur Sprache.

[8/126] | § 48

2. Bei dem Versuche der Vernunft, das Unbedingte des *zweiten* Gegenstan-
des (§ 35), *der Welt*, zu erkennen, gerät sie in *Antinomien*, d.h. in die Behaup-
tung zweier *entgegengesetzter* Sätze über *denselben* Gegenstand, und zwar so, daß
jeder dieser Sätze mit gleicher Notwendigkeit behauptet werden muß. Hie-
[55] raus ergibt sich, daß der weltliche Inhalt, dessen Bestimmungen in sol|chen
Widerspruch geraten, nicht *an sich*, sondern nur Erscheinung sein könne.
Die *Auflösung* ist, daß der Widerspruch nicht in den Gegenstand an und für
sich fällt, sondern allein der erkennenden Vernunft zukommt.

Hier kommt es zur Sprache, daß der Inhalt selbst, nämlich die Kategorien
für sich es sind, welche den Widerspruch herbeiführen. Dieser Gedanke, daß der

Si lo empírico debiese constituir la legitimación del pensamiento, sería entonces exi|gible, desde luego, que éste pudiera justificarse exactamente en las percep- [8/125]
ciones.— Que del alma no se puede afirmar la sustancialidad, la simplicidad, la identidad consigo misma ni aquella autosuficiencia que se mantiene en su comunidad con el mundo material, todo eso se asienta únicamente, en la crítica kantiana de la psicología metafísica, sobre la base de que aquellas determinaciones que la conciencia nos permite *experimentar* sobre el alma no son exactamente las mismas | que las [54]
que el pensamiento produce a este propósito[165]. Sin embargo, según la exposición anterior[166], también Kant hace consistir el *conocer* en general, es más, incluso el *experimentar*, en que las *percepciones* sean pensadas, esto es, en que las determinaciones que pertenecen primeramente al percibir sean *transformadas* en determinaciones del pensar.— Siempre se debe considerar como un buen resultado de la crítica kantiana que el filosofar sobre el *espíritu* haya sido liberado del alma-cosa y de las categorías y, por consiguiente, de las cuestiones acerca de la *simplicidad* o *composición* del alma, de su *materialidad* [o no], etc.— Sin embargo, el punto de vista verdadero acerca de la *improcedencia* de esas formas no consistirá, incluso para el sentido común, en que éstas sean *pensamientos*, sino en que tales pensamientos no contengan la verdad en sí y para sí.—Si pensamiento y fenómeno no se corresponden perfectamente, se puede entonces optar, por de pronto, por considerar como deficiente bien a uno, bien a otro. En el idealismo kantiano, cuando trata de lo racional, el defecto se endosa a los pensamientos, de modo que éstos se consideran insuficientes[167] por no ser adecuados a lo percibido ni a una conciencia que se limita al ámbito de la percepción en cuanto tal. Del contenido del pensamiento de por sí, aquí [en este punto] no se habla.

| § 48 [8/126]

2) A lo largo del intento de la razón por conocer lo incondicionado del *segundo* objeto (§ 35), o sea, *del mundo*, ella cae en *antinomias*[168], es decir, en la afirmación de dos tesis *contrapuestas* sobre *el mismo* objeto y [esto lo hace] precisamente de tal modo que cada una de esas tesis ha de ser afirmada con la misma necesidad. De ahí resulta que el contenido mundano, cuyas determinaciones vienen a dar en e|sa contradicción, no puede ser *en sí*, sino sola- [55]
mente fenómeno. La *solución* está en que la contradicción no cae en el objeto en y para sí, sino que sólo le adviene a la razón cognoscente.

Aquí se habla de que el contenido mismo, es decir, las categorías de por sí, son lo que suscita la contradicción. Este pensamiento, a saber, que la contradicción que

Widerspruch, der am Vernünftigen durch die Verstandesbestimmungen gesetzt wird, *wesentlich* und *notwendig* ist, ist für einen der wichtigsten und tiefsten Fortschritte der Philosophie neuerer Zeit zu achten. So tief dieser Gesichtspunkt ist, so trivial ist die Auflösung; sie besteht nur in einer Zärtlichkeit für die weltlichen [8/127] Dinge. Das weltliche Wesen soll es | nicht sein, welches den Makel des Widerspruchs an ihm habe, sondern derselbe *nur* der denkenden Vernunft, dem *Wesen des Geistes* zukommen. Man wird wohl dawider nichts haben, daß die *erscheinende* Welt dem betrachtenden Geiste Widersprüche zeige, – erscheinende Welt ist sie, wie sie für den subjektiven Geist, für *Sinnlichkeit* und *Verstand* ist. Aber wenn nun das weltliche *Wesen* mit dem geistigen *Wesen* verglichen wird, so kann man sich wundern, mit welcher Unbefangenheit die demütige Behauptung aufgestellt und nachgesprochen worden, daß nicht das weltliche Wesen, sondern das denkende Wesen, die Vernunft, das in sich widersprechende sei. Es hilft nichts, daß die Wendung gebraucht wird, die Vernunft gerate *nur* durch *die Anwendung der Kategorien* in den Widerspruch. Denn es wird dabei behauptet, dieses Anwenden sei *notwendig* und die Vernunft habe für das Erkennen keine anderen Bestimmungen als die Kategorien. Erkennen ist in der Tat *bestimmendes* und *bestimmtes* Denken; ist die Vernunft nur leeres, unbestimmtes Denken, so denkt sie *nichts*. Wird aber am Ende [56] die Vernunft auf jene *leere Identität* reduziert (s. im folg. §), so | wird auch sie am Ende glücklich noch von dem Widerspruche befreit durch die leichte Aufopferung alles Inhaltes und Gehaltes.

Es kann ferner bemerkt werden, daß die Ermangelung einer tieferen Betrachtung der Antinomie zunächst noch veranlaßte, daß Kant nur *vier* Antinomien aufführt. Er kam auf diese, indem er wie bei den sogenannten Paralogismen die Kategorientafel voraussetzte, wobei er die späterhin so beliebt gewordene Manier anwendete, statt die Bestimmungen eines Gegenstandes aus dem Begriffe abzuleiten, denselben bloß unter ein sonst fertiges *Schema* zu setzen. Das weitere Bedürftige in der Ausführung der Antinomien habe ich gelegentlich in meiner *Wissenschaft der Logik* aufgezeigt. – Die Hauptsache, die zu bemerken ist, ist, daß nicht nur in den vier besonderen, aus der Kosmologie genommenen Gegenstän- [8/128] den die Antinomie sich | befindet, sondern vielmehr in *allen* Gegenständen aller Gattungen, in *allen* Vorstellungen, Begriffen und Ideen. Dies zu wissen und die Gegenstände in dieser Eigenschaft zu erkennen, gehört zum Wesentlichen der philosophischen Betrachtung; diese Eigenschaft macht das aus, was weiterhin sich als das *dialektische* Moment des Logischen bestimmt.

se asienta en lo racional mediante las determinaciones del entendimiento es *esencial* y *necesaria*, hay que considerarlo como uno de los avances más importantes y profundos de la filosofía de los tiempos modernos. Todo lo que tiene de profundo este punto de vista, lo tiene de trivial la solución; ésta consiste solamente en una ternura hacia las cosas mundanas. [Se considera, en efecto, que] la entidad mundana no puede | tener en ella misma la mácula de la contradicción, sino que ésta *sólo* se [8/127] puede atribuir a la razón que piensa, a la *esencia* del *espíritu*. Desde luego, nadie se opondrá a que el mundo *fenoménico* muestre contradicciones al espíritu que lo contempla; en efecto, el mundo es fenoménico tal como él es para el espíritu subjetivo, para la *sensibilidad* y el *entendimiento*. Ahora bien, si se compara la *esencia* mundana con la *esencia* espiritual, cabe maravillarse de la ingenuidad con que se sienta y pronuncia la afirmación de que no es la esencia mundana sino la que piensa, la razón, la que es contradictoria en sí misma. No sirve de nada matizar entonces que la razón cae en la contradicción *sólo* por la *aplicación de las categorías*[169], pues también se afirma al mismo tiempo que esta aplicación es *necesaria* y que la razón no dispone de otras determinaciones para conocer que las categorías[170]. Conocer es, en efecto, pensar *determinante* y *determinado*; si la razón sólo es pensar vacío o indeterminado, no piensa *nada*. Y si, en definitiva, la razón se reduce a aquella *identidad vacía* (véase el parágrafo siguiente), | se verá al fin felizmente liberada de la contradicción [56] mediante el sacrificio fácil de todo contenido y haber.

Se puede además advertir que la falta de una consideración más profunda de lo antinómico dio lugar primeramente a que Kant no aportara más que *cuatro* antinomias[171]. Vino a dar en ello presuponiendo la tabla de las categorías, igual que lo había hecho al tratar de los paralogismos, con lo cual aplicó la rutina, que más tarde se le hizo tan querida, de colocar meramente un objeto bajo un *esquema* dispuesto aparte, en vez de deducir las determinaciones de este objeto partiendo de su concepto. Otras deficiencias en el tratamiento de las antinomias ya he tenido ocasión de mostrarlas en mi *Ciencia de la Lógica*[172].—El punto capital que se debe advertir es que lo antinómico no sólo se encuentra en los cuatro objetos específicos tomados de la cosmología, sino que se | encuentra más bien en *todos* los objetos de todos los géneros, [8/128] en *todas* las representaciones, conceptos e ideas[173]. Saber esto y conocer los objetos bajo esta propiedad pertenece a lo esencial de la contemplación filosófica; esta propiedad constituye aquello que más adelante se determinará como el elemento *dialéctico* de lo lógico.

[8/130] |

§ 49

γ) Der *dritte* Vernunftgegenstand ist *Gott* (§ 36), welcher erkannt, d.i. *denkend bestimmt* werden soll. Für den Verstand ist nun gegen die einfache *Identität* alle Bestimmung nur eine *Schranke*, eine Negation als solche; somit ist alle Realität nur schrankenlos, d.i. *unbestimmt* zu nehmen, und Gott wird als Inbegriff aller Realitäten oder als das allerrealste Wesen zum *einfachen Abstraktum*, und für die Bestimmung bleibt nur die ebenso schlechthin abstrakte Bestimmtheit, das *Sein*, übrig. Abstrakte *Identität*, wel-
[57] che auch hier der Begriff ge|nannt wird, und *Sein* sind die zwei Momente, deren Vereinigung es ist, die von der Vernunft gesucht wird; sie ist das *Ideal* der Vernunft.

§ 50

Diese Vereinigung läßt *zwei Wege* oder Formen zu; es kann nämlich von dem *Sein* angefangen und von da zum *Abstraktum des Denkens* übergegangen, oder umgekehrt kann der Übergang vom *Abstraktum* aus zum *Sein* bewerkstelligt werden.

Was jenen Anfang mit dem Sein betrifft, so stellt sich das Sein, als das Unmittelbare, dar als ein unendlich vielfach bestimmtes Sein, eine erfüllte Welt. Diese kann näher bestimmt werden als eine Sammlung von unendlich vielen Zufälligkeiten überhaupt (im *kosmologischen* Beweise) oder als eine Sammlung von unendlich vielen *Zwecken* und *zweckmäßigen* Verhältnissen (im *physikotheologischen* Beweise). – Dieses erfüllte Sein *denken* heißt, ihm die Form von Einzelheiten und Zufälligkeiten abstreifen und es als ein allgemeines, an und für sich notwendiges und nach allgemeinen Zwecken sich bestimmendes und tätiges Sein, welches von jenem ersten verschieden ist, fassen, – als Gott. – Der Hauptsinn der Kritik dieses Ganges ist, daß derselbe ein Schließen, ein Übergang ist. Indem nämlich die *Wahrnehmungen* und deren Aggregat, die Welt, an ihnen als solchen
[8/131] nicht die Allgemeinheit zeigen, zu welcher das Denken jenen | Inhalt reinigt, so werde hiermit diese Allgemeinheit nicht durch jene empirische Weltvorstellung berechtigt. Dem Aufsteigen des Gedankens von der empirischen Weltvorstellung zu Gott wird somit der *Humesche* Standpunkt entgegengesetzt (wie bei den Paralogismen, s. § 47) – der Standpunkt, der es für unzulässig erklärt, die Wahrnehmungen zu *denken*, d.i. das Allgemeine und Notwendige aus denselben herauszuheben.

§ 49 [8/130]

3) El *tercer* objeto de la razón es *Dios*[174] (§ 36), el cual debe ser conocido, esto es, *determinado*, *pensando*. Ahora bien, para el entendimiento toda determinación, contrariamente a la simple *identidad*, es solamente un *límite*, una negación en cuanto tal; así resulta que la realidad total sólo se puede entender como ilimitada, es decir, como *indeterminada*, y Dios, en cuanto compendio de todas las realidades o como ente realísimo[175], deviene un algo *abstracto simple* para cuya determinación sólo resta entonces la determinidad también simplemente abstracta, el *ser*. *Identidad* abstracta (que aquí [en este lugar de la filosofía kantiana] también se lla|ma concepto) y *ser* son los dos momentos [57] cuya unión es lo que la razón busca; esta unión es el *ideal* de la razón.

§ 50

Esta unión admite *dos caminos* o formas [para lograrla]. En efecto, se puede empezar por el *ser* y desde ahí pasar a lo *abstracto del pensar*, o viceversa, se puede llevar a cabo desde lo *abstracto* al *ser*.

Por lo que se refiere al comienzo desde el ser, éste se ofrece como lo inmediato, como un ser determinado de manera infinitamente múltiple, como un mundo pleno. Éste a su vez se puede determinar más precisamente como una colección de infinitas contingencias en general (en la prueba *cosmológica*[176]) o como una colección de infinitos *fines* y de relaciones *finalísticas* (en la prueba *físico-teleológica*[177]).—*Pensar* este ser pleno significa quitarle la forma de las singularidades y contingencias y captarlo como un ser universal, necesario en y para sí, como ser activo que se determina con arreglo a fines universales, el cual es distinto de aquel ser primero, abstracto; significa captarlo como *Dios*. El sentido principal de la crítica a esta vía es que ella es un concluir o un tránsito. En efecto, siendo así que las *percepciones* y su agregación (el mundo) no muestran tener en sí, en cuanto tales, la universalidad que el pensamiento alcanza purificando aquel | contenido, esa uni- [8/131] versalidad no resulta por consiguiente justificada por aquella representación empírica del mundo. De esta manera, al ascenso del pensamiento a Dios desde la representación empírica del mundo, se le contrapone el punto de vista de *Hume* (como se hace también al tratar de los paralogismos, véase § 47); un punto de vista que declara improcedente *pensar* las percepciones, o sea, extraer de ellas lo universal y necesario.

[58] | Weil der Mensch denkend ist, wird es ebensowenig der gesunde Menschen-
verstand als die Philosophie sich je nehmen lassen, *von* und *aus* der empirischen
Weltanschauung sich zu Gott zu erheben. Dieses Erheben hat nichts anderes zu
seiner Grundlage als die *denkende*, nicht bloß sinnliche, tierische Betrachtung der
Welt. Für das Denken und *nur* für das Denken ist das *Wesen*, die *Substanz* die *allgemeine
Macht* und *Zweckbestimmung* der Welt. Die sogenannten Beweise vom Dasein Gottes
sind nur als die *Beschreibungen* und Analysen *des Ganges des Geistes* in sich anzusehen,
der ein *denkender* ist und das Sinnliche denkt. Das *Erheben* des Denkens über das
Sinnliche, das *Hinausgehen* desselben über das Endliche zum Unendlichen, der
Sprung, der mit Abbrechung der Reihen des Sinnlichen ins Übersinnliche
gemacht werde, alles dieses ist das Denken selbst, dies Übergehen ist *nur Denken*.
Wenn solcher Übergang nicht gemacht werden soll, so heißt dies, es soll nicht
gedacht werden. In der Tat machen die Tiere solchen Übergang nicht; *sie* bleiben
bei der sinnlichen Empfindung und Anschauung stehen; sie haben deswegen
keine Religion. Es ist sowohl überhaupt als insbesondere über die Kritik dieses
Erhebens des Denkens zweierlei zu bemerken. *Erstens*, wenn dasselbe in die Form
von *Schlüssen* (sogenannten *Beweisen* vom Dasein Gottes) gebracht ist, so ist der *Aus-
gangspunkt* allerdings die Weltanschauung, auf irgendeine Weise als ein Aggregat
von Zufälligkeiten oder von Zwecken und zweckmäßigen Beziehungen bestimmt.
[8/132] Dieser Ausgangspunkt kann schei|nen, im Denken, insofern es *Schlüsse* macht, als
feste Grundlage und ganz so empirisch, wie dieser Stoff zunächst ist, *zu bleiben* und
belassen zu werden. Die Beziehung des Ausgangspunktes auf den Endpunkt, zu wel-
chem fortgegangen wird, wird so als nur *affirmativ* vorgestellt als ein Schließen von
[59] *einem*, das *sei* und *bleibe*, auf ein *ande|res*, das ebenso *auch* sei. Allein es ist der große
Irrtum, die Natur des Denkens nur in dieser Verstandesform erkennen zu
wollen. Die empirische Welt denken heißt vielmehr wesentlich, ihre empirische
Form umändern und sie in ein Allgemeines verwandeln; das Denken übt zugleich
eine *negative* Tätigkeit auf jene Grundlage aus; der wahrgenommene Stoff, wenn er
durch Allgemeinheit bestimmt wird, *bleibt nicht* in seiner ersten empirischen Ges-
talt. Es wird der innere *Gehalt* des Wahrgenommenen mit Entfernung und *Negation*
der Schale herausgehoben (vgl. § 13 u. 23). Die metaphysischen Beweise vom
Dasein Gottes sind darum mangelhafte Auslegungen und Beschreibungen der
Erhebung des Geistes von der Welt zu Gott, weil sie das Moment *der Negation*, wel-
ches in dieser Erhebung enthalten ist, nicht ausdrücken oder vielmehr nicht
herausheben, denn darin, daß die Welt *zufällig* ist, liegt es selbst, daß sie nur ein
Fallendes, Erscheinendes, an und für sich *Nichtiges* ist. Der Sinn der Erhebung des
Geistes ist, daß der Welt zwar Sein zukomme, das aber nur Schein ist, nicht das
wahrhafte Sein, nicht absolute Wahrheit, daß diese vielmehr jenseits jener Ers-
cheinung nur in Gott ist, Gott nur das wahrhafte Sein ist. Indem diese Erhebung

| Porque el ser humano es un ser que piensa, nunca el sano entendimiento humano, como tampoco la filosofía, se dejarán convencer de que, para elevarse a Dios, se tenga que partir solamente *de* y *desde* la intuición empírica del mundo. Esta elevación no tiene ningún otro fundamento que la contemplación que piensa el mundo, no la [contemplación] meramente sensible o animal. La *esencia*, la *sustancia*, el *poder universal* y la *determinación finalística* del mundo son para el pensar y sólo para el pensar. Las llamadas pruebas de la existencia de Dios[178] hay que verlas solamente como algo parecido a *descripciones* y análisis del *camino del espíritu* hacia el interior de sí[179], el cual es espíritu *que piensa* y piensa lo sensible. La *elevación* del pensamiento sobre lo sensible, su *salida* por encima de lo finito hasta lo infinito, el *salto*[180] que se da a lo suprasensible rompiendo las series de lo finito, todo esto es el pensar mismo; este tránsito es *sólo pensar*. Si un tránsito de esta clase no debe realizarse, eso significa que no hay que pensar. Los animales, en efecto, no dan este paso; son *ellos* los que se quedan parados en la sensación y en la intuición empírica y por esta causa no tienen ninguna religión. Tanto en general como en particular hay que hacer dos clases de observaciones acerca de la crítica de esta elevación del pensamiento. En *primer lugar*, si esta elevación se presenta en forma de *silogismos* (las llamadas *pruebas* de la existencia de Dios), el punto de partida es entonces, desde luego, la contemplación del mundo, determinado de algún modo como agregación de contingencias o de fines y relaciones finalísticas. Dentro del pensar y en tanto éste hace *silogismos*, este punto de partida puede pa|recer como un *fundamento firme que permanece y se deja* tan enteramente empírico como al principio lo es esta materia. La referencia del punto de partida al punto de llegada, al cual se pasa, se representa así como solamente *afirmativa*, como un concluir desde *algo* que *es y permanece* a o|*tro algo* que asimismo *también es*. Pero el gran error consiste en querer conocer la naturaleza del pensar sólo bajo esta forma propia del entendimiento. Pensar el mundo empírico significa más bien, de manera esencial, cambiar su forma empírica y transformarla en un universal; el pensamiento ejerce a la vez una actividad *negativa* sobre aquel fundamento; la materia percibida, cuando se determina por la universalidad, *no se queda* con su primera figura empírica. El *haber* interno de lo percibido se extrae alejando y *negando* la cáscara (cfr. §§ 13 y 23). Las pruebas metafísicas de la existencia de Dios son interpretaciones y descripciones deficientes de la elevación del espíritu desde el mundo a Dios, porque no expresan el momento de *negación* que se contiene en esa elevación o, mejor dicho, no lo ponen de relieve, pues [también es verdad] que diciendo que el mundo es contingente queda igualmente dicho que es meramente *caedizo*, fenoménico, *nulo* en sí mismo y de por sí. El sentido de la elevación del espíritu consiste precisamente en atribuir al mundo un ser que sólo es sin embargo apariencia, no es el verdadero ser, no es verdad absoluta, sino que ésta se encuentra solamente en Dios

[58] [8/132] [59]

Übergang und *Vermittlung* ist, so ist sie ebensosehr *Aufheben* des *Überganges* und der Vermittlung, denn das, wodurch Gott vermittelt scheinen könnte, die Welt, wird vielmehr für das Nichtige erklärt; nur die *Nichtigkeit* des *Seins* der Welt ist das Band der Erhebung, so daß das, was als das Vermittelnde ist, verschwindet und damit in dieser Vermittlung selbst die Vermittlung aufgehoben wird. – Es ist vornehmlich [8/133] jenes nur als *affirma|tiv* gefaßte Verhältnis als Verhältnis zwischen zwei Seienden, an das sich *Jacobi* hält, indem er das Beweisen des Verstandes bekämpft; er macht [60] demselben den gerechten Vorwurf, daß damit *Bedingungen* (die Welt) für das | *Unbedingte* aufgesucht werden, daß das *Unendliche* (Gott) auf solche Weise als *begründet* und *abhängig* vorgestellt werde. Allein jene Erhebung, wie sie im Geiste ist, korrigiert selbst diesen Schein; ihr ganzer Gehalt vielmehr ist die Korrektion dieses Scheins. Aber diese wahrhafte Natur des wesentlichen Denkens, in der Vermittlung die Vermittlung selbst aufzuheben, hat Jacobi nicht erkannt und daher fälschlich den richtigen Vorwurf, den er dem nur reflektierenden Verstande macht, für einen das Denken überhaupt, damit auch das vernünftige Denken treffenden Vorwurf gehalten.

Zur Erläuterung von dem Übersehen des *negativen* Moments kann beispielsweise der Vorwurf angeführt werden, der dem *Spinozismus* gemacht wird, daß er Pantheismus und Atheismus sei. Die *absolute Substanz* Spinozas ist freilich noch nicht der absolute *Geist*, und es wird mit Recht gefordert, daß Gott als absoluter Geist bestimmt werden müsse. Wenn aber Spinozas Bestimmung so vorgestellt wird, daß er Gott mit der Natur, mit der endlichen Welt vermische und die Welt zu Gott mache, so wird dabei vorausgesetzt, daß die endliche Welt wahrhafte Wirklichkeit, *affirmative Realität* besitze. Mit dieser Voraussetzung wird freilich mit einer Einheit Gottes und der Welt Gott schlechthin verendlicht und zur bloßen endlichen, äußerlichen Mannigfaltigkeit der Existenz herabgesetzt. Abgesehen davon, daß Spinoza Gott nicht [so] definiert, daß er die Einheit Gottes und der Welt, sondern daß er die Einheit des *Denkens* und der Ausdehnung (der materiellen Welt) sei, so liegt es schon in dieser Einheit, selbst auch wenn sie auf jene erste, ganz ungeschickte Weise genommen wird, daß in dem Spinozischen Sys- [8/134] teme vielmehr die Welt nur als ein Phänomen, dem nicht wirkliche Rea|lität zukomme, bestimmt wird, so daß dieses System vielmehr als *Akosmismus* anzusehen ist. Eine Philosophie, welche behauptet, daß Gott und *nur* Gott *ist*, dürfte [61] wenigstens | nicht für Atheismus ausgegeben werden. Schreibt man doch den Völkern, welche den Affen, die Kuh, steinerne, eherne Statuen usf. als Gott verehren, noch Religion zu. Aber im Sinne der Vorstellung geht es noch vielmehr gegen den Mann, ihre eigene Voraussetzung aufzugeben, daß dies ihr Aggregat von Endlichkeit, welches *Welt* genannt wird, wirkliche Realität habe. Daß es, wie sie sich etwa ausdrücken könnte, *keine Welt gebe*, so etwas anzunehmen

más allá de ese fenómeno; sólo Dios es el verdadero ser. Siendo esta elevación *tránsito* y *mediación*, es ella igualmente *superación* del tránsito y de la mediación, pues aquello mediante lo cual Dios podría parecer mediado, el mundo, se declara más bien como lo nulo; solamente la *nulidad* del *ser* del mundo es el vínculo de la elevación, de modo que aquello que se presenta como mediador desaparece y, de este modo, con esta mediación, se supera incluso la mediación. Es sobre todo a esa relación, aprehendida solamente como una relación *afirma|tiva* entre dos entes, a lo [8/133] que se atiene Jacobi cuando impugna la demostración del entendimiento[181]; le hace el justificado reproche de que con su modo de proceder está buscando *condiciones* (el mundo) al | *incondicionado*, que lo *infinito* (Dios) se representa de este modo [60] como *fundado* y *dependiente*[182]. Pero es que aquella elevación, tal como se da en el espíritu, corrige ella misma esta apariencia; su entero valor está más bien en la corrección de esta apariencia. Pero esa naturaleza verdadera del pensamiento esencial, superar en la mediación incluso la mediación, eso no lo ha captado Jacobi, y es por ello que el atinado reproche que dirige al entendimiento meramente reflexivo lo toma equivocadamente como un reproche que toca al pensamiento en general y, por consiguiente, también al pensamiento racional.

Como explanación de ese pasar por alto el momento *negativo* [de la elevación a Dios] se puede traer como ejemplo el reproche que se hace al *spinozismo* de ser panteísmo y ateísmo[183]. La *sustancia absoluta* de Spinoza no es todavía, desde luego, el *espíritu* absoluto, y con razón se exige que Dios sea determinado como espíritu absoluto. Pero cuando la determinación de Spinoza se expone como si él confundiera a Dios con la naturaleza, con el mundo finito, y como si convirtiera el mundo en Dios, se supone entonces que el mundo finito posee verdadera realidad efectiva, realidad *afirmativa*. Con tal presuposición, en efecto, se finitiza simplemente a Dios al establecer su unidad con el mundo y Dios queda [entonces] degradado a la mera multiplicidad finita y exterior de la EXISTENCIA. No se atiende a que Spinoza no define a Dios como la unidad de Dios y del mundo, sino como la unidad del *pensar* y de la extensión (del mundo material)[184], y entonces resulta que ya en esa unidad, incluso tomándola de esa manera enteramente inapropiada, el mundo viene determinado en el sistema spinoziano más bien solamente como un fenómeno al que no se le atribuye efectiva rea|lidad, de tal manera que este sistema ha de ser visto más [8/134] bien como *acosmismo*[185]. Una filosofía que afirma que hay Dios y que *sólo hay* Dios no debiera ser presentada, por lo menos, | como ateísmo. Y no obstante se atribuye [61] religión a los pueblos que veneran como dioses a monos o vacas, estatuas de piedra o de bronce. Sin embargo, en el sentido de la representación, [lo que] va más bien contra el hombre [es] renunciar a la suposición de la representación, a saber, que este conglomerado suyo de finitud que se llama mundo tiene efectiva realidad. Que *no hay mundo*, o como ello se quiera expresar, aceptar algo así, se tiene fácilmente

hält man leicht für ganz unmöglich oder wenigstens für viel weniger möglich, als daß es einem in den Kopf kommen könne, daß es *keinen Gott gebe*. Man glaubt, und dies eben nicht zur eigenen Ehre, viel leichter, daß ein System Gott leugne, als daß es die Welt leugne; man findet viel begreiflicher, daß Gott geleugnet werde, als daß die Welt geleugnet werde.

Die *zweite* Bemerkung betrifft die Kritik des *Gehalts*, den jene denkende Erhebung zunächst gewinnt. Dieser Gehalt, wenn er nur in den Bestimmungen der *Substanz* der Welt, des *notwendigen Wesens* derselben, einer *zweckmäßig einrichtenden* und *dirigierenden Ursache* usf. besteht, ist freilich dem nicht angemessen, was unter *Gott* verstanden wird oder verstanden werden soll. Allein abgesehen von der Manier, eine Vorstellung von Gott vorauszusetzen und nach solcher Voraussetzung ein Resultat zu beurteilen, so haben jene Bestimmungen schon großen Wert und sind notwendige Momente in der Idee Gottes. Um in diesem Wege den Gehalt in seiner wahrhaften Bestimmung, die wahrhafte Idee Gottes vor das Denken zu bringen, dafür muß freilich der Ausgangspunkt nicht von untergeordnetem Inhalte aus genommen werden. Die *bloß zufälligen* Dinge der Welt sind eine sehr abstrakte Bestimmung. Die organischen Gebilde und deren Zweckbestim-
[8/135] mungen gehören dem höheren Kreise, *dem Leben*, an. | Allein außerdem, daß die Betrachtung der lebendigen Natur und der sonstigen Beziehung der vorhande-
[62] nen | Dinge auf *Zwecke* durch Geringfügigkeit von Zwecken, ja durch selbst kindische Anführungen von Zwecken und deren Beziehungen verunreinigt werden kann, so ist die nur lebendige Natur selbst in der Tat noch nicht dasjenige, woraus die wahrhafte *Bestimmung* der Idee Gottes gefaßt werden kann; Gott ist mehr als lebendig, er ist Geist. Die *geistige* Natur ist allein der würdigste und wahrhafteste *Ausgangspunkt* für das Denken des Absoluten, insofern das Denken sich einen Ausgangspunkt nimmt und den nächsten nehmen will.

§ 51

Der *andere Weg der Vereinigung*, durch die das *Ideal* zustande kommen soll, geht vom *Abstraktum des Denkens* aus fort zur Bestimmung, für die nur *das Sein* übrigbleibt; – *ontologischer Beweis* vom *Dasein Gottes*. Der Gegensatz, der hier vorkommt, ist der des *Denkens* und *Seins*, da im ersten Wege das *Sein* den beiden Seiten gemeinschaftlich ist und der Gegensatz nur den Unterschied von dem Vereinzelten und Allgemeinen betrifft. Was der Verstand diesem anderen Wege entgegenstellt, ist an sich dasselbe, was soeben angeführt worden, daß nämlich, wie in dem Empirischen sich das Allgemeine nicht vorfinde, so sei ebenso umgekehrt im Allgemeinen das Bestimmte nicht

como completamente imposible o, por lo menos, como algo mucho menos posible que el que pueda caber en la cabeza de alguien que *no hay Dios*. Más fácilmente se cree (y esa fe no honra a quien la tiene) que un sistema niegue a Dios y no que niegue el mundo; se encuentra más comprensible que Dios sea negado que la negación del mundo.

La *segunda* observación se refiere a la crítica del *haber* que por de pronto se adquiere con esa elevación por el pensamiento. Este haber, si consiste solamente en las determinaciones de la *sustancia* del mundo, de su *esencia* necesaria, de una *causa finalísticamente ordenadora y rectora*, etc., no es desde luego adecuado a lo que se entiende o se debe entender por Dios. Ocurre sin embargo que, prescindiendo [ahora] de la rutina de suponer una representación de Dios y, de acuerdo con tal representación, juzgar de un resultado, aquellas determinaciones tienen ya un gran valor y son momentos necesarios de la idea de Dios. Sin apartarnos de este camino, para llevar ante el pensamiento aquel haber bajo su verdadera determinación, [o sea, para obtener] la verdadera idea de Dios, no hay que partir desde luego de un contenido subordinado. Las cosas mundanas *meramente contingentes* son una determinación muy abstracta. Las configuraciones orgánicas y sus determinaciones finalísticas pertenecen al círculo superior, *a la vida*. | Pero aparte de que la con- [8/135]
templación de la naturaleza viva y de otras relaciones que las cosas | presentes tie- [62]
nen con *fines* puede mancharse con la insignificancia de [ciertos] fines e incluso con la mención pueril de fines y sus relaciones, con todo, la naturaleza viviente tampoco es efectivamente aquello a partir de lo cual se puede captar la verdadera *determinación* de la idea de Dios; Dios es más que algo vivo, es espíritu. Únicamente la naturaleza espiritual es el *punto de partida* más digno y más verdadero para pensar lo absoluto[186], en tanto el pensar se toma un punto de partida y quiere tomarse el más próximo.

§ 51

El *otro camino de la unión* mediante el cual se ha de lograr el ideal avanza desde *lo abstracto del pensar hasta* la determinación, para la cual sólo queda *el ser* (*prueba ontológica* de la *existencia de Dios*)[187]. La oposición que aquí se presenta es la oposición entre *pensar* y *ser*, ya que en la primera vía el *ser* es común a ambos extremos y la oposición [entre ellos] sólo se refiere a la distinción entre lo disperso [o singularizado] y lo universal. Lo que el entendimiento objeta a esta segunda vía es lo mismo que ya fue mencionado, a saber, que no encontrándose lo universal en lo empírico, del mismo modo y viceversa, en lo universal no se contiene lo determinado (y lo determinado

enthalten, und das Bestimmte ist hier das Sein. Oder das Sein könne nicht aus dem Begriffe abgeleitet und herausanalysiert werden.

Die Kantische Kritik des ontologischen Beweises hat ohne Zweifel auch dadurch eine so unbedingt günstige Auf- und Annahme gefunden, daß Kant zur Verdeutlichung, welch ein Unterschied sei zwischen Denken und Sein, das Beispiel von den *hundert Talern* gebraucht hat, die dem *Begriffe* nach gleich hundert seien, ob sie nur möglich oder wirklich seien; aber für *meinen* Vermögenszustand mache dies
[63] [8/136] einen wesentlichen Unter|schied aus. – Nichts kann so | einleuchtend sein, als daß dergleichen, was ich mir denke oder vorstelle, darum noch nicht *wirklich ist*, – der Gedanke, daß Vorstellen oder auch der Begriff zum Sein nicht hinreicht. – Abgesehen davon, daß es nicht mit Unrecht eine Barbarei genannt werden könnte, dergleichen wie hundert Taler einen Begriff zu nennen, so sollten doch wohl zunächst diejenigen, die immer und immer gegen die philosophische Idee wiederholen, daß *Denken und Sein verschieden* seien, endlich voraussetzen, den Philosophen sei dies gleichfalls nicht unbekannt; was kann es in der Tat für eine trivialere Kenntnis geben? Alsdann aber müßte bedacht werden, daß, wenn von *Gott* die Rede ist, dies ein Gegenstand anderer Art sei als hundert Taler und *irgendein* besonderer Begriff, Vorstellung oder wie es Namen haben wolle. In der Tat ist alles *Endliche* dies und *nur* dies, daß das *Dasein desselben von seinem Begriffe verschieden ist.* Gott aber soll ausdrücklich das sein, das nur »*als existierend gedacht*« werden kann, wo der Begriff das Sein in sich schließt. Diese Einheit des Begriffs und des Seins ist es, die den Begriff Gottes ausmacht. – Es ist dies freilich noch eine formale Bestimmung von Gott, die deswegen in der Tat nur die Natur des *Begriffes* selbst enthält. Daß aber dieser schon in seinem ganz abstrakten Sinne das *Sein* in sich schließe, ist leicht einzusehen. Denn der Begriff, wie er sonst bestimmt werde, ist wenigstens die durch Aufhebung der Vermittlung hervorgehende, somit selbst *unmittelbare Beziehung* auf sich selbst; das Sein ist aber nichts anderes als dieses. – Es müßte, kann man wohl sagen, sonderbar zugehen, wenn dies Innerste des Geistes, der Begriff, oder auch wenn Ich oder vollends die konkrete Totalität, welche Gott ist, nicht einmal so reich wäre, um eine so arme Bestimmung, wie *Sein* ist, ja welche die allerärmste, die abstrakteste ist, in sich zu enthalten. Es kann für den Gedanken
[64] dem Ge|halte nach nichts Geringeres geben als *Sein*. Nur dies mag noch geringer
[8/137] sein, was man sich etwa beim Sein zunächst | vorstellt, nämlich eine *äußerliche, sinnliche* Existenz wie die des Papiers, das ich hier vor mir habe; von einer sinnlichen Existenz eines beschränkten, vergänglichen Dinges aber wird man ohnehin nicht sprechen wollen. – Übrigens vermag die triviale Bemerkung der Kritik, daß der Gedanke und das Sein verschieden seien, dem Menschen etwa den Gang seines Geistes vom *Gedanken* Gottes aus zu der Gewißheit, daß er *ist*, höchstens zu stören,

es aquí el ser). O [lo que es lo mismo], el ser no se puede deducir del concepto ni obtenerse por análisis.

La crítica kantiana del argumento ontológico ha encontrado una acogida y aceptación tan favorable sin duda también porque Kant, para aclarar la distinción entre pensamiento y ser, usó el ejemplo de los *cien táleros* que con arreglo al concepto son cien, tanto si son posibles como si son reales; pero para *mi* hacienda eso constituye una dife|rencia esencial[188]. Nada puede ser tan | clarificador como esto: [63] [8/136]
que lo que yo pienso o me represento no por ello *es* todavía *efectivamente real*; [en efecto, nada puede ser tan clarificador] como el pensamiento de que el representar, o incluso el concepto, no bastan para ser.—Prescindiendo de que no sin razón se podría designar como una barbaridad llamar concepto a algo así como cien táleros, aquellos que repiten una y otra vez, contra la idea filosófica, que *pensar* y *ser* son *distintos*, deberían sin embargo sospechar desde el primer momento que eso no les es del todo desconocido a los filósofos. ¿Qué conocimiento se podría aportar más trivial que éste? Pero entonces habría que pensar que al hablar de *Dios* se trata de un objeto de otra clase que cien táleros y distinto de *cualquier otro* concepto particular, representación, o como se le quiera llamar. En efecto, todo lo *finito* es esto y *sólo* esto, a saber, que su *estar ahí es distinto de su concepto*. Pero Dios ha de ser expresamente aquello que sólo puede ser «*pensado como existente*», aquello cuyo concepto incluye dentro de sí al ser[189]. Esta unidad de concepto y ser es lo que constituye [precisamente] el concepto de Dios.—Ésta es aún, desde luego, una determinación formal de Dios que, por esta causa únicamente, contiene en efecto la naturaleza del *concepto*. Pero que éste, en su sentido completamente abstracto, ya contiene el *ser*, es fácil de ver. Pues el concepto, tal como se determina en otra parte, es por lo menos, él también, la *referencia inmediata* a sí que procede por la superación de la mediación; y el ser no es otra cosa que eso.— Se puede desde luego decir que debiera parecer extraño que lo más íntimo del espíritu, el concepto, o también yo, o más aún, la totalidad concreta que es Dios, no fueran por lo menos tan ricos como para poseer una determinación tan pobre como es *ser*, es más, la determinación que es la más pobre y más abstracta. Nada más pequeño, según su con|tenido, se puede ofrecer al [64]
pensamiento que el *ser*. Sólo esto podría ser aún más pequeño: lo que uno más o menos se representa | en primer término con «ser», a saber, una *existencia* sensible exterior, como la del papel que tengo ante mí; pero de la existencia sensible de [8/137]
una cosa limitada y efímera no vamos [aquí] a hablar. Por lo demás, en virtud de la observación trivial de la crítica, que el pensamiento y el ser son distintos, se puede a lo sumo estorbar más o menos el paso del espíritu humano desde el *pensamiento* de Dios a la certeza de que él *es*, pero no se la puede impedir. Este tránsito, la inseparabilidad absoluta del pensamiento de Dios y de su ser es también lo que [ahora] de

aber nicht zu benehmen. Dieser Übergang, die absolute Unzertrennlichkeit des Gedankens Gottes von seinem Sein ist es auch, was in der Ansicht *des unmittelbaren Wissens* oder *Glaubens* in sein Recht wieder hergestellt worden ist, wovon nachher.

§ 52

Dem *Denken* bleibt auf diese Weise auf seiner höchsten Spitze die *Bestimmtheit* etwas *Äußerliches*; es bleibt nur schlechthin *abstraktes Denken*, welches hier immer *Vernunft* heißt. Diese, ist hiermit das Resultat, liefert nichts als *die formelle Einheit* zur Vereinfachung und Systematisierung der Erfahrungen, ist ein *Kanon*, nicht ein *Organon* der *Wahrheit*, vermag nicht eine *Doktrin* des Unendlichen, sondern nur eine *Kritik* der Erkenntnis zu liefern. Diese Kritik besteht in ihrer letzten Analyse in der *Versicherung*, daß das Denken in sich nur die *unbestimmte Einheit* und die *Tätigkeit* dieser *unbestimmten Einheit* sei.

[8/138] | § 53

b) Die *praktische Vernunft* wird als der sich selbst und zwar auf *allgemeine* Weise bestimmende, d.i. *denkende* Wille gefaßt. Sie soll imperative, objektive Gesetze der Freiheit geben, d.i. solche, welche sagen, was *geschehen soll*. Die
[65] Berechtigung, *hier* das Denken | als *objektiv bestimmende* Tätigkeit (d.i. in der Tat *eine Vernunft*) anzunehmen, wird darein gesetzt, daß die praktische Freiheit *durch Erfahrung bewiesen*, d.i. in der Erscheinung des Selbstbewußtseins nachgewiesen werden könne. Gegen diese Erfahrung im Bewußtsein rekurriert alles, was der Determinismus ebenso aus der Erfahrung dagegen vorbringt, insbesondere die skeptische (auch Humesche) Induktion von der *unendlichen Verschiedenheit* desjenigen, was für Recht und Pflicht unter den Menschen gilt, d.i. der objektiv sein sollenden Gesetze der Freiheit.

§ 54

Für das, was das praktische Denken sich zum Gesetz mache, für das Kriterium *des Bestimmens* seiner in sich selbst, ist wieder nichts anderes vorhanden als dieselbe *abstrakte Identität* des Verstandes, daß kein Widerspruch in dem Bestimmen stattfinde; — die *praktische* Vernunft kommt damit

nuevo se instaura en su derecho con el modo de ver propio *del saber inmediato* o de la *fe*, de lo cual hablaremos luego[190].

§ 52

De este modo, en su cima más alta, la *determinidad* queda para el *pensar* como algo *exterior*; el pensar se queda sólo y simplemente en *pensar abstracto*, al cual aquí [en este punto de la filosofía kantiana] se le llama siempre razón. Ésta (y con ello llegamos al resultado) no proporciona más que la *unidad formal* para simplificar y sistematizar la experiencia; es un *canon* y no un *organon* de la *verdad*, no puede proporcionar una *doctrina* de lo infinito, sino solamente una *crítica* del conocimiento[191]. Esta crítica consiste, en su último análisis, en la *aseveración* de que el pensar sólo es en sí mismo la *unidad indeterminada* y la *actividad* de esta indeterminada unidad.

| § 53 [8/138]

b)[192] La *razón práctica* se aprehende como la voluntad que se determina a sí misma precisamente de modo universal, es decir, como voluntad que piensa[193]. Debe ofrecer leyes imperativas y objetivas de la libertad, es decir, leyes tales que digan lo que *debe acaecer*. La justificación para tomar aquí el pensar | como actividad *objetivamente determinante* (eso es, en efecto, *una* [65]
razón) se pone en que la libertad práctica se pueda *probar por experiencia*, es decir, que se pueda indicar en el fenómeno de la autoconciencia. En contra de esta experiencia dentro de la conciencia recurre todo aquello que el determinismo alega tomándolo igualmente de la conciencia, en particular la inducción escéptica (que se encuentra también en Hume[194]), la cual parte de la *infinita variedad* de aquello que vale entre los humanos como derecho y obligación, es decir, como leyes de la libertad que deberían ser objetivas.

§ 54

Para aquello que el pensamiento práctico convierte en ley para sí, para el criterio del *determinarse* dentro de sí, no se dispone, aquí tampoco, de otra cosa que de la misma *identidad abstracta* del entendimiento, o sea, que el determinar no dé lugar a contradicción alguna.— Con eso, la razón *práctica*

über den Formalismus nicht hinaus, welcher das Letzte der *theoretischen* Vernunft sein soll.

Aber diese praktische Vernunft setzt die allgemeine Bestimmung, *das Gute*, nicht nur *in sich*, sondern ist erst eigentlicher *praktisch* in der Forderung, daß das Gute weltliches Dasein, äußerliche Objektivität habe, d.i. daß der Gedanke nicht bloß *subjektiv*, sondern objektiv überhaupt sei. Von diesem Postulate der praktischen Vernunft nachher.

[8/139] | § 55

c) Der *reflektierenden Urteilskraft* wird das Prinzip eines *anschauenden Verstandes* zugeschrieben, d.i. worin das *Besondere*, welches für das *Allgemeine* (die abstrakte Identität) *zufällig* sei und davon nicht abgeleitet werden könne,
[66] durch dies Allgemeine | selbst bestimmt werde, – was in den Produkten der Kunst und der *organischen* Natur erfahren werde.

[8/140] Die *Kritik der Urteilskraft* hat das Ausgezeichnete, daß | Kant in ihr die Vorstellung, ja den Gedanken *der Idee* ausgesprochen hat. Die Vorstellung eines *intuitiven Verstandes, innerer* Zweckmäßigkeit usf. ist das *Allgemeine* zugleich als an ihm selbst *konkret* gedacht. In diesen Vorstellungen allein zeigt daher die Kantische Philosophie sich *spekulativ*. Viele, namentlich *Schiller*, haben an der Idee des *Kunstschönen*, der *konkreten* Einheit des Gedankens und der sinnlichen Vorstellung, den Ausweg aus den *Abstraktionen* des trennenden Verstandes gefunden, – andere an der Anschauung und dem Bewußtsein der *Lebendigkeit* überhaupt, es sei natürlicher oder intellektueller Lebendigkeit. – Das Kunstprodukt wie die lebendige Individualität sind zwar beschränkt in ihrem Inhalte; aber die auch dem Inhalte nach umfassende Idee stellt Kant in der postulierten Harmonie der Natur oder Notwendigkeit mit dem Zwecke der Freiheit, in dem als realisiert gedachten Endzwecke der Welt auf. Aber die Faulheit des *Gedankens*, wie es genannt werden kann, hat bei dieser höchsten Idee an dem *Sollen* einen zu leichten Ausweg, gegen die wirkliche Realisierung des Endzwecks an dem Geschiedensein des Begriffs und der Realität festzuhalten. Die *Gegenwart* hingegen der lebendigen Organisationen und des Kunstschönen zeigt auch für den *Sinn* und die *Anschauung* schon die *Wirklichkeit* des *Ideals*. Die Kantischen Reflexionen über diese Gegenstände wären daher besonders geeignet, das Bewußtsein in das Fassen und Denken der *konkreten* Idee einzuführen.

no va más allá del formalismo[195], lo cual sería ya lo último de la razón *teorética*.

Sin embargo, esta razón práctica pone la determinación universal, *el bien*, no solamente *dentro de sí*, sino que sólo comienza a ser propiamente práctica en la exigencia de que el bien tenga existencia mundana, objetividad externa, es decir, que el pensamiento no sea meramente *subjetivo*, sino objetivo en general. Sobre este postulado de la razón práctica volveremos más adelante[196].

| § 55[197] [8/139]

c) *Al juicio reflexionante* se le adscribe el principio de un *entendimiento intuitivo*[198], es decir, de un entendimiento en el cual lo particular, que sería *contingente* respecto de lo *universal* (para la identidad abstracta) y no podría deducirse de él, sea determinado por este mismo universal; | cosa que se experimenta en los productos del *arte* y de la *naturaleza orgánica*. [66]

Lo que tiene de estupendo la *Crítica del juicio* es que | Kant ha expresado allí la representación, es más, el pensamiento *de la idea*. La representación de un *entendimiento intuitivo*, de la finalidad *interna*, etc., es lo *universal* pensado al mismo tiempo como *concreto* en sí mismo[199]. Únicamente en estas representaciones la filosofía kantiana se muestra, por tanto, *especulativa*. Muchos, en concreto *Schiller*[200], han encontrado en la idea de lo *bello artístico*, de la unidad *concreta* del pensamiento y la representación, el camino para salirse de las *abstracciones* del entendimiento separador; otros [han encontrado esta salida] en la conciencia e intuición de la *vitalidad* en general, sea ésta la vitalidad natural o la intelectual[201].— El producto artístico, lo mismo que la individualidad viviente, son ciertamente limitados en su contenido; sin embargo, la idea abarcante, también según el contenido, la coloca Kant en la armonía postulada de la naturaleza (o necesidad) con el fin de la libertad, o sea, con el fin último del mundo pensado como realizado[202]. Pero la pereza del *pensamiento*, como cabe llamarla, al encontrarse con esta idea suprema, tiene una salida demasiado fácil en el *deber ser* para mantenerse firmemente asido a la separación de concepto y realidad, y enfrentarse así a la realización efectiva del fin último. Por el contrario, la *presencia* de los organismos vivos y de la belleza artística muestran desde ya, incluso al *sentido* y a la *intuición*, la realidad *efectiva* del *ideal*. Las reflexiones kantianas sobre estos objetos serían, por tanto, especialmente apropiadas para introducir a la conciencia en la captación y en el pensamiento de la idea *concreta*. [8/140]

§ 56

[67] Hier ist der Gedanke eines anderen Verhältnisses vom | *Allgemeinen* des Verstandes zum *Besonderen* der Anschauung aufgestellt, als in der Lehre von der theoretischen und praktischen Vernunft zugrunde liegt. Es verknüpft sich damit aber nicht die Einsicht, daß jenes das *wahrhafte*, ja die *Wahrheit* selbst *ist*. Vielmehr wird diese Einheit nur aufgenommen, wie
[8/141] sie in endlichen Erscheinungen zur Existenz | kommt, und wird in der *Erfahrung* aufgezeigt. Solche Erfahrung zunächst im *Subjekte* gewährt teils das *Genie*, das Vermögen, ästhetische Ideen zu produzieren, d.i. Vorstellungen der freien *Einbildungskraft*, die einer Idee dienen und zu *denken* geben, ohne daß solcher Inhalt in einem Begriffe ausgedrückt wäre oder sich darin ausdrücken ließe, – teils das *Geschmacksurteil*, das Gefühl der *Zusammenstimmung* der *Anschauungen* oder Vorstellungen in ihrer Freiheit zum *Verstande* in seiner Gesetzmäßigkeit.

§ 57

Das Prinzip der reflektierenden Urteilskraft ferner für die *lebendigen Naturprodukte* wird als der *Zweck* bestimmt, der tätige *Begriff*, das in sich bestimmte und bestimmende Allgemeine. Zugleich wird die Vorstellung der *äußerlichen* oder *endlichen Zweckmäßigkeit* entfernt, in welcher der Zweck für das Mittel und das Material, worin er sich realisiert, nur äußerliche Form ist. Wohingegen im *Lebendigen* der Zweck in der Materie immanente Bestimmung und Tätigkeit ist und alle Glieder ebenso sich gegenseitig Mittel als Zweck sind.

§ 58

Wenn nun gleich in solcher Idee das Verstandesverhältnis von Zweck und Mittel, von Subjektivität und Objektivität aufgehoben ist, so wird nun doch wieder im Widerspruch hiermit der Zweck für eine Ursache erklärt, welche *nur als Vorstellung*, d.h. als ein *Subjektives* existiere und tätig
[68] sei, – hiermit denn auch die Zweckbestimmung | nur für ein *unserem* Verstande angehöriges Prinzip der Beurteilung erklärt.

§ 56

Aquí [en este punto de la filosofía kantiana] ha sido asentado el pensamiento de una relación entre | lo *universal* del entendimiento y lo *particular* [67] de la intuición, distinta de aquella que subyace en la doctrina de la razón teorética y práctica. Sin embargo, [a este pensamiento] no se le junta la visión de que esta [nueva relación] es la *verdadera*, más aún, *es* la *verdad* misma. Más bien esta unidad se toma únicamente tal como llega | a la EXISTENCIA [8/141] en los fenómenos finitos y se muestra en la *experiencia*. Por una parte, esa experiencia en el sujeto otorga en primer término el *genio*, o sea, la facultad de producir ideas estéticas, es decir, representaciones de la *imaginación* libre que sirven a una idea y dan que *pensar* sin que ese contenido haya sido expresado o se deje expresar en un *concepto*; por otra parte, [esa experiencia otorga también] el *juicio del gusto*, el sentimiento de la *concordancia* de las *intuiciones* o representaciones en su libertad con el *entendimiento* en su legalidad[203].

§ 57

Y también para los *productos vivos de la naturaleza*[204], el principio de la facultad reflexionante de juzgar viene determinado como el *fin*, el *concepto* activo, lo universal determinado en sí mismo y determinante. Al mismo tiempo es alejada la representación de la *finalidad exterior* o *finita* en la que el fin solamente es forma extrínseca para el medio y el material en el que aquel [fin] se realiza. Contrariamente, en el *viviente* el fin es actividad y determinación inmanente en la materia, y todos los miembros son mutuamente uno para otro tanto medio como fin.

§ 58

Ahora bien, aunque en esa idea está superada la relación de entendimiento entre fin y medio, entre subjetividad y objetividad, sin embargo, en contradicción con lo dicho, se explica entonces el fin como una causa que *solamente* EXISTE y es activa *como representación*, esto es, como algo *subjetivo*; de este modo, por consiguiente, la determinación finalística | se explica tam- [68] bién como un principio para juzgar que sólo pertenece a *nuestro* entendimiento[205].

Nachdem es einmal Resultat der kritischen Philosophie ist, daß die Vernunft nur *Erscheinungen* erkennen könne, so hätte man doch wenigstens für die lebendige Natur eine Wahl zwischen zwei *gleich subjektiven* Denkweisen und nach der Kantischen Darstellung selbst eine Verbindlichkeit, die Naturprodukte nicht
[8/142] bloß nach den Kategorien | von Qualität, Ursache und Wirkung, Zusammensetzung, Bestandteilen usf. zu erkennen. Das Prinzip *der inneren Zweckmäßigkeit*, in wissenschaftlicher Anwendung festgehalten und entwickelt, würde eine ganz andere, höhere Betrachtungsweise derselben herbeigeführt haben.

§ 59

Die Idee nach diesem Prinzip in ihrer ganzen Unbeschränktheit wäre, daß die von der Vernunft bestimmte Allgemeinheit, der absolute Endzweck, *das Gute*, in der Welt verwirklicht würde, und zwar durch ein Drittes, die diesen Endzweck selbst setzende und ihn realisierende Macht, – *Gott*, in welchem, der absoluten Wahrheit, hiermit jene Gegensätze von Allgemeinheit und Einzelheit, von Subjektivität und Objektivität aufgelöst und für unselbständig und unwahr erklärt sind.

§ 60

Allein das *Gute*, worin der Endzweck der Welt gesetzt wird, ist von vornherein nur als *unser* Gutes, als das moralische Gesetz *unserer* praktischen Vernunft bestimmt; so daß die Einheit weiter nicht geht als auf die Übe-
[69] reinstimmung des Weltzustands und der Weltereignisse | mit unserer Moralität*. Außerdem, daß selbst mit dieser Beschränkung der *Endzweck* das *Gute*, ein bestimmungsloses Abstraktum ist, wie auch das, was *Pflicht* sein soll. Näher wird gegen diese Harmonie der Gegensatz, der in ihrem

* In den eigenen Worten von Kants *Kritik der Urteilskraft* [1. Aufl.], S. 427 [§ 88]: »Endzweck ist bloß ein Begriff unserer praktischen Vernunft und kann *aus keinen Datis der Erfahrung* zu theoretischer Beurteilung der Natur gefolgert, noch auf Erkenntnis derselben bezogen werden. Es ist kein Gebrauch von diesem Begriffe möglich als lediglich für die praktische Vernunft nach moralischen Gesetzen; und der *Endzweck der Schöpfung* ist diejenige Beschaffenheit der Welt, die zu dem, was wir allein nach Gesetzen bestimmt angeben können, nämlich dem Endzwecke *unserer reinen praktischen Vernunft*, und zwar sofern sie praktisch sein soll, übereinstimmt.«

Después de que el resultado de la filosofía crítica había sido que la razón sólo puede conocer *fenómenos*, quedaba por lo menos la posibilidad de elegir para la naturaleza viva entre dos modos de pensar *igualmente subjetivos* y, aun sin salirse del tratamiento kantiano, conocer una vinculación[206] [distinta], esto es, conocer los productos de la naturaleza no meramente con arreglo a las categorías | de cualidad, [8/142] causa y efecto, composición, partes constitutivas, etc. El principio *de la finalidad interna* retenido y desarrollado de manera científica habría conducido a otro modo superior de contemplar la finalidad.

§ 59

Con arreglo a este principio, la idea, en su ilimitación total, consistiría en que la universalidad determinada por la razón (el fin último absoluto, *el bien)* fuera efectivamente realizada en el mundo y precisamente por un tercero, [a saber,] por aquel poder (*Dios*) que sienta y realiza por un igual este fin último, y en quien, como verdad absoluta, se resuelven por consiguiente aquellas oposiciones entre universalidad y singularidad, entre subjetividad y objetividad, y [los opuestos] se explican [entonces] como carentes de autosuficiencia y verdad.

§ 60

Sólo que [en la filosofía kantiana] el *bien* (en el que se pone el fin último del mundo) ha sido determinado de antemano solamente como *nuestro* bien, como la ley moral *de nuestra* razón práctica; y así resulta que la unidad no va más allá de la concordancia del estado y eventos del mundo | con nuestra [69] moralidad*[207]. Eso prescindiendo de que, incluso con esta restricción, el *fin último* o el *bien* es algo abstracto carente de determinación, como lo es aquello que debe ser *obligación*. Además, en contra de esta armonía, se suscita de

* [Nota del mismo Hegel] Según las propias palabras de Kant en la *Crítica del juicio*, 427: «Fin último es solamente un concepto de nuestra razón práctica, y no puede ser sacado *de ningún dato de la experiencia* para el juicio teorético de la naturaleza, ni puede tampoco ser referido a conocimiento alguno de la misma. No hay uso alguno posible de ese concepto más que para la razón práctica, según leyes morales, y el fin último de la creación es aquella constitución del mundo que concuerda con lo que nosotros podemos dar como determinado sólo por leyes, a saber, con el fin último de *nuestra razón pura práctica*, y esto, por cierto, en cuanto debe ser práctica».

Inhalte als *unwahr* gesetzt ist, wieder erweckt und behauptet, so daß die
[8/143] Har|monie als ein nur *Subjektives* bestimmt wird, – als ein solches, das nur sein *soll*, d.i. das zugleich *nicht Realität* hat, – als ein *Geglaubtes*, dem nur subjektive Gewißheit, nicht Wahrheit, d.i. *nicht* jene der Idee entsprechende Objektivität zukomme. – Wenn dieser Widerspruch dadurch verdeckt zu werden scheint, daß die Realisierung der Idee in die *Zeit*, in eine Zukunft, wo die Idee auch sei, verlegt wird, so ist solche sinnliche Bedingung wie die Zeit das Gegenteil vielmehr von einer Auflösung des Widerspruchs, und die entsprechende Verstandesvorstellung, *der unendliche Progreß*, ist unmittelbar nichts als der perennierend gesetzte Widerspruch selbst.

Es kann noch eine allgemeine Bemerkung über das Resultat gemacht werden, welches sich aus der kritischen Philosophie für die Natur des *Erkennens* ergeben und zu einem der Vorurteile, d.i. allgemeinen Voraussetzungen der Zeit erhoben hat.

[70] | In jedem dualistischen System, insbesondere aber im Kantischen, gibt sich sein Grundmangel durch die Inkonsequenz, das zu *vereinen*, was einen Augenblick vorher als selbständig, somit als *unvereinbar* erklärt worden ist, zu erkennen. Wie soeben das Vereinte für das Wahrhafte erklärt worden ist, so wird sogleich vielmehr für das Wahrhafte erklärt, daß die *beiden Momente*, denen in der Vereinung als ihrer Wahrheit das Fürsichbestehen abgesprochen worden ist, nur so, wie sie getrennte sind, Wahrheit und Wirklichkeit haben. Es fehlt bei solchem Philosophieren das einfache Bewußtsein, daß mit diesem Herüber- und Hinübergehen selbst jede dieser einzelnen Bestimmungen für unbefriedigend erklärt wird, und der Mangel besteht in der einfachen Unvermögenheit, zwei Gedanken – und es sind der Form nach nur *zwei* vorhanden – zusammenzubringen. Es ist darum die größte Inkonsequenz, einerseits zuzugeben, daß der Verstand nur Erscheinungen erkennt, und andererseits dies Erkennen als *etwas Absolutes* zu behaupten, indem
[8/144] man sagt, das | Erkennen *könne* nicht weiter, dies sei die *natürliche*, absolute *Schranke* des menschlichen Wissens. Die natürlichen Dinge sind beschränkt, und nur natürliche Dinge sind sie, insofern sie *nichts* von ihrer allgemeinen *Schranke wissen*, insofern ihre Bestimmtheit nur eine Schranke *für uns* ist, nicht *für sie*. Als *Schranke*, Mangel wird etwas nur gewußt, ja empfunden, indem man zugleich darüber *hinaus* ist. Die lebendigen Dinge haben das Vorrecht des Schmerzes vor den leblosen; selbst für jene wird eine *einzelne* Bestimmtheit zur Empfindung eines *Negativen*, weil sie als lebendig die *Allgemeinheit* der Lebendigkeit, die über das Einzelne *hinaus* ist, in ihnen haben, in dem Negativen ihrer selbst sich noch erhalten und diesen *Widerspruch* als in ihnen existierend empfinden. Dieser Widerspruch ist nur in

nuevo y se afirma aquella oposición que ha sido puesta como *no verdadera* en su contenido, de tal modo que la ar|monía se determina como algo mera- [8/143]
mente *subjetivo* (algo tal que solamente *debe ser*, es decir, que al mismo tiempo *no* tiene *realidad*); [se determina] como algo *creído* a lo que sólo le conviene certeza subjetiva y no verdad, es decir, algo a lo que no se le atribuye aquella objetividad que le correspondería a la idea.— Y cuando esta contradicción parece haber sido disimulada desplazando hacia el futuro la realización de la idea en el *tiempo*, futuro en el que la idea también *sería*, resulta entonces que esta condición sensible, como lo es el tiempo, es más bien lo contrario de una solución de la contradicción, [porque] la representación de entendimiento que le corresponde es la de *progreso* sin término, lo cual es inmediatamente nada más que la misma contradicción que ya fue [anteriormente] puesta, perpetuándose continuamente.

Se puede hacer todavía una observación general sobre el resultado que ha tenido la filosofía crítica acerca de la naturaleza del *conocimiento* y que se ha erigido en uno de los prejuicios de la época, es decir, en una presuposición generalizada.

| En todo sistema dualístico, y muy particularmente en el kantiano, su defecto [70]
fundamental se da a conocer por la inconsecuencia de *unir* lo que un momento antes se ha declarado autosuficiente y, por tanto, *imposible de unir*. Del mismo modo que ahora mismo se acaba de explicar que lo verdadero es lo unido, se declara en seguida más bien como verdadero que *los dos momentos*, a los cuales en la unión se les negó la subsistencia propia como verdad de cada uno, solamente así, tal como son por separado, tienen verdad y realidad efectiva. A este modo de filosofar le falta la simple conciencia de que, con este ir de acá para allá, lo que se pone de manifiesto es que cada una de estas determinaciones es de suyo insatisfactoria, y el defecto consiste en la simple impotencia para pensar juntos dos pensamientos (y sólo según la forma hay *dos*). Es por ello la mayor inconsecuencia conceder, por un lado, que el entendimiento sólo conoce fenómenos y, por otro lado, afirmar este conocimiento como *algo absoluto* cuando se dice que el | conocer no *puede* ir más allá, que ése es el *límite* [8/144]
absoluto, *natural*, del humano saber. Las cosas naturales son limitadas y solamente son tales, [o sea,] cosas naturales, mientras no *saben nada* de sus *límites* generales, mientras su determinidad es un límite sólo *para nosotros*, no *para ellas*. Algo se sabe como *límite* o falta, es más, algo se siente como límite o falta solamente cuando uno, al mismo tiempo, está *más allá* [de ello]. Las cosas vivas tienen el privilegio del dolor por encima de las cosas que carecen de vida; incluso [se puede decir que] las cosas vivas sienten una determinidad *particular* como algo *negativo*, porque en cuanto vivas tienen en ellas mismas la *universalidad* de la vitalidad que está por encima del singular; en lo negativo de sí mismas se conservan, y esta *contradicción* la sienten como

[71] ihnen, insofern beides in dem *einen* Subjekt ist, die | Allgemeinheit seines Lebensgefühls und die gegen dasselbe negative Einzelheit. Schranke, Mangel des Erkennens ist ebenso nur *als* Schranke, Mangel bestimmt durch die *Vergleichung* mit der *vorhandenen* Idee des Allgemeinen, eines Ganzen und Vollendeten. Es ist daher nur Bewußtlosigkeit, nicht einzusehen, daß eben die Bezeichnung von etwas als einem Endlichen oder Beschränkten den Beweis von der *wirklichen Gegenwart* des Unendlichen, Unbeschränkten enthält, daß das Wissen von Grenze nur sein kann, insofern das Unbegrenzte *diesseits* im Bewußtsein ist.

Über jenes Resultat vom Erkennen kann noch *die weitere Bemerkung* angeschlossen werden, daß die Kantische Philosophie auf die Behandlung der Wissenschaften keinen Einfluß hat haben können. *Sie läßt die Kategorien und die Methode des gewöhnlichen Erkennens ganz unangefochten*. Wenn in wissenschaftlichen Schriften damaliger Zeit zuweilen der Anlauf mit Sätzen der Kantischen Philosophie genommen ist, so zeigt sich im Verfolge der Abhandlung selbst, daß jene Sätze nur ein überflüssiger
[8/145] Zierat waren und derselbe empirische Inhalt aufgetreten | wäre, wenn jene etlichen ersten Blätter weggelassen worden wären.*

Was die nähere Vergleichung der Kantischen Philosophie mit *dem metaphysi-*
[72] *zierenden Empirismus* | betrifft, so hält sich zwar der *unbefangene* Empirismus an die sinnliche Wahrnehmung, aber läßt ebenso eine geistige Wirklichkeit, eine übersinnliche Welt zu, wie auch ihr *Inhalt* beschaffen sei, ob er aus dem Gedanken, aus der Phantasie usf. abstamme. Der *Form* nach hat dieser Inhalt die Beglaubigung, wie der sonstige Inhalt des empirischen Wissens in der Autorität der äußeren Wahrnehmung, in geistiger Autorität. Aber der *reflektierende* und die *Konsequenz* sich zum Prinzip machende *Empirismus* bekämpft solchen Dualismus des letzten, höchsten Inhalts und negiert die Selbständigkeit des denkenden Prinzips und einer in ihm sich entwickelnden geistigen Welt. Der *Materialismus, Naturalismus* ist das *konsequente* System des Empirismus. – Die Kantische Philosophie stellt diesem Empirismus das Prinzip des Denkens und der Freiheit schlechthin gegenüber und schließt sich dem ersten Empirismus an, ohne im geringsten aus dessen allgemeinem Prinzip herauszutreten. Die eine Seite ihres Dualismus bleibt die Welt der Wahrnehmung und des über sie reflektierenden Verstandes. Diese Welt wird zwar für eine Welt von *Erscheinungen* ausgegeben. Dies ist jedoch ein bloßer Titel, eine nur

* Sogar im *Handbuch der Metrik* von Hermann ist der Anfang mit Paragraphen Kantischer Philosophie gemacht; ja, in § 8 wird gefolgert, daß das Gesetz des Rhythmus 1. ein *objektives*, 2. ein *formales*, 3. ein a priori *bestimmtes* Gesetz sein müsse. Man vergleiche nun mit diesen Forderungen und den weiter folgenden Prinzipien von Kausalität und Wechselwirkung die Abhandlung der Versmaße selbst, auf welche jene formelle Prinzipien nicht den geringsten Einfluß ausüben.

algo que existe en ellas. Esta contradicción está en ellas solamente en la medida en que las dos cosas se encuentran en un único sujeto, la | universalidad de su senti- [71] miento vital y la singularidad negativamente enfrentada a este sentimiento. Límite, falta de conocimiento, se determinan solamente *como* límite o falta por *comparación* con la idea *disponible* de la universalidad, de algo entero y perfecto. Es mera inconsciencia por tanto no caer en la cuenta de que ya la señalización de algo como finito o limitado incluye la prueba de la *presencia efectiva* de lo infinito e ilimitado, que el saber acerca de fronteras sólo puede darse cuando lo que carece de fronteras está *de este lado*, en la conciencia.

Sobre ese resultado acerca del conocer se puede aún añadir *otra observación*, a saber, que la filosofía kantiana no ha podido tener ninguna influencia en los tratados científicos. *Deja enteramente sin discutir las categorías* y *el método del conocimiento ordinario*. Cuando en los escritos científicos de aquel tiempo se toman a veces como punto de partida algunas tesis de la filosofía kantiana, se hace patente a lo largo del tratado que aquellas tesis eran únicamente un ornato superfluo y que se habría | incorporado el mismo contenido empírico si se hubieran omitido aquellas [8/145] primeras hojas*[208].

Por lo que se refiere a una comparación más precisa de la filosofía kantiana con el *empirismo metafisicoide*, | resulta que el empirismo *ingenuo* ciertamente se [72] detiene en la percepción sensible, pero permite también una efectiva realidad espiritual, un mundo suprasensible, sea cual sea el modo de constituirse su contenido, proceda éste del pensamiento, de la fantasía, o de donde sea. Con arreglo a la *forma*, este contenido se acredita del mismo modo que el del saber empírico: éste en la autoridad de la percepción exterior, y aquél en la autoridad espiritual. Pero el *empirismo reflexionante*, que convierte la *consecuencia* en principio, combate ese dualismo del último y supremo contenido, y niega la autosuficiencia del principio pensante y de un mundo espiritual que se desarrolle dentro de él. El *materialismo* o *naturalismo* es el sistema *consecuente* del empirismo.— La filosofía kantiana opone simplemente a este [segundo] empirismo el principio del pensar y de la libertad, mientras se afilia al primer empirismo sin salirse en lo más mínimo de su principio general. El primer lado de su dualismo sigue siendo el mundo de la percepción y del entendimiento que reflexiona sobre él. Este mundo, es cierto, se ofrece como un mundo de

* [Nota del mismo Hegel] Precisamente en el «*Manual de la Métrica* de Hermann» se empieza con algunos parágrafos de la filosofía kantiana; es más, en el § 8 se prosigue con la afirmación de que la ley del ritmo tiene que ser una ley 1) *objetiva*, 2) *formal* y 3) *determinada* a priori. Sin embargo, si estas exigencias y los principios de causalidad y de acción recíproca que siguen luego, se comparan con el tratamiento de la medida de los versos, se advierte que los citados principios formales no ejercen el menor influjo en ese tratamiento.

formelle Bestimmung, denn Quelle, Gehalt und Betrachtungsweise bleiben ganz dieselben. Die andere Seite ist dagegen die Selbständigkeit des sich erfassenden [8/146] Denkens, das | Prinzip der Freiheit, welches sie mit der vormaligen, gewöhnlichen Metaphysik gemein hat, aber alles Inhaltes entleert und ihm keinen wieder zu verschaffen vermag. Dies Denken, hier *Vernunft* genannt, wird, als aller Bestimmung beraubt, aller *Autorität* enthoben. Die Hauptwirkung, welche die Kantische Philosophie gehabt hat, ist gewesen, das Bewußtsein dieser absoluten Innerlichkeit erweckt zu haben, die, ob sie um ihrer Abstraktion willen zwar aus sich zu nichts sich entwickeln und keine Bestimmungen, weder Erkenntnisse noch [73] mora|lische Gesetze, hervorbringen kann, doch schlechthin sich weigert, etwas, das den Charakter einer *Äußerlichkeit* hat, in sich gewähren und gelten zu lassen. Das Prinzip der *Unabhängigkeit der Vernunft*, ihrer absoluten Selbständigkeit in sich, ist von nun an als allgemeines Prinzip der Philosophie wie als eines der Vorurteile der Zeit anzusehen.

[74] [8/148] |

C

Dritte Stellung des Gedankens zur Objektivität

Das unmittelbare Wissen

§ 61

In der kritischen Philosophie wird das Denken so aufgefaßt, daß es *subjektiv* und dessen *letzte*, unüberwindliche Bestimmung die *abstrakte Allgemeinheit*, die formelle Identität sei; das Denken wird so der Wahrheit als in sich konkreter Allgemeinheit entgegengesetzt. In dieser höchsten Bestimmung des Denkens, welche die Vernunft sei, kommen die Kategorien nicht in Betracht. – Der entgegengesetzte Standpunkt ist, das Denken als Tätigkeit nur *des Besonderen* aufzufassen und es auf diese Weise gleichfalls für unfähig zu erklären, Wahrheit zu fassen.

fenómenos [o de apariencias]. Pero esto, a pesar de todo, es una pura etiqueta, una
determinación meramente formal, puesto que la fuente, el contenido y el modo de
contemplarlo siguen siendo los mismos. El segundo lado es, por el contrario, la
autosuficiencia del pensamiento que se comprende a sí mismo, el | principio de la [8/146]
libertad, el cual lo tiene en común con la metafísica corriente de la época pre-
cedente, pero [al cual ha] vaciado de todo contenido sin poderle restituir ninguno.
Este pensamiento, que aquí se llama *razón*, se ve privado de toda *autoridad* al ser
despojado de toda determinación. El efecto principal de la filosofía kantiana ha sido
el de despertar la conciencia de esta interioridad absoluta[209], la cual, aunque por
causa de su abstracción resulte incapaz de desarrollarse hacia nada y de producir
ninguna determinación, sea conocimiento, sea ley mo|ral, se resiste sin embargo [73]
sencillamente a permitir y a conceder valor dentro de ella a lo que lleva la marca de
la *exterioridad*. El principio de la *independencia de la razón*, de su absoluta autosu-
ficiencia en ella misma, hay que verlo desde ahora como principio universal de la
filosofía, como una de las convicciones[210] de la época[211].

| C [74] [8/148]

TERCER POSICIONAMIENTO DEL PENSAMIENTO[212] RESPECTO DE LA OBJETIVIDAD

EL SABER INMEDIATO

§ 61

En la filosofía crítica se aprehende de tal modo el pensar que éste viene a resultar *subjetivo* y su *última* e insuperable determinación es la *universalidad abstracta*, la identidad formal; así el pensar resulta opuesto a la verdad en tanto universalidad concreta en sí misma. En esta suprema determinación del pensar que sería la razón, no entran en consideración las categorías.— El punto de vista opuesto consiste en aprehender el pensar como actividad *de lo particular* solamente y, de esta manera, declararlo igualmente incapaz de captar la verdad.

§ 62

Das Denken als Tätigkeit des Besonderen hat nur die *Kategorien* zu seinem
Produkte und Inhalte. Diese, wie sie der Verstand festhält, sind *beschränkte*
Bestimmungen, Formen des *Bedingten, Abhängigen, Vermittelten*. Für das
darauf beschränkte Denken ist das Unendliche, das Wahre, nicht; es
kann keinen Übergang zu demselben machen (gegen die Beweise vom
Dasein Gottes). Diese Denkbestimmungen werden auch Begriffe
[75] genannt; und einen Gegenstand *begreifen* heißt insofern | nichts als ihn in
der Form eines *Bedingten* und *Vermittelten* fassen, somit, insofern er das
Wahre, Unendliche, Unbedingte ist, ihn in ein Bedingtes und Vermit-
teltes verwandeln und auf solche Weise, statt das Wahre denkend zu fas-
sen, es vielmehr in Unwahres verkehren.

Dies ist die einzige einfache Polemik, welche der Standpunkt vorbringt, der
das nur unmittelbare Wissen von Gott und von dem Wahren behauptet. Früher
sind von Gott die sogenannten anthropopathischen Vorstellungen aller Art als
[8/149] endlich und daher des Unendlichen unwürdig | entfernt worden, und er war
dadurch bereits zu einem erklecklich leeren Wesen gediehen. Aber die Denkbes-
timmungen wurden im allgemeinen noch nicht unter dem Anthropopathischen
befaßt; vielmehr galt das Denken dafür; daß es den Vorstellungen des Absoluten
die Endlichkeit abstreife, – nach dem oben [§ 5] bemerkten Vorurteile aller Zei-
ten, daß man erst durch das Nachdenken zur Wahrheit gelange. Nun sind zuletzt
auch die Denkbestimmungen überhaupt für Anthropopathismus und das Denken
für die Tätigkeit, *nur zu verendlichen*, erklärt worden. – In der VII. Beilage zu den
Briefen über Spinoza hat *Jacobi* diese Polemik am bestimmtesten vorgetragen, wel-
che er übrigens aus Spinozas Philosophie selbst geschöpft und für die Bekämp-
fung des Erkennens überhaupt angewendet hat. Von dieser Polemik wird das
Erkennen nur als Erkennen des Endlichen aufgefaßt, als das denkende Fortgehen
durch *Reihen* von *Bedingtem* zu *Bedingtem*, in denen jedes, was Bedingung, selbst wie-
der nur ein Bedingtes ist; – durch *bedingte Bedingungen*. Erklären und Begreifen
heißt hiernach, etwas als *vermittelt* durch ein *Anderes* aufzeigen; somit ist aller Inhalt
nur ein *besonderer, abhängiger* und *endlicher*; das Unendliche, Wahre, Gott liegt außer
dem Mechanismus solchen Zusammenhangs, auf welchen das Erkennen
[76] ein|geschränkt sei. – Es ist wichtig, daß, indem die Kantische Philosophie die
Endlichkeit der Kategorien vornehmlich nur in die formelle Bestimmung ihrer
Subjektivität gesetzt hat, in dieser Polemik die Kategorien nach ihrer Bestimmtheit
zur Sprache kommen und die Kategorie als solche für endlich erkannt wird. –
Jacobi hat insbesondere die glänzenden Erfolge der Wissenschaften, die sich auf

§ 62

El pensar en cuanto actividad de lo particular sólo tiene las *categorías* como producto suyo y contenido. Éstas, tal como las retiene el entendimiento, son determinaciones *limitadas*, formas de lo *condicionado*, de lo *dependiente* y *mediado*. Para el pensar que se limita a ellas, lo infinito, lo verdadero, no es; no puede dar el paso hasta él (contra las pruebas de la existencia de Dios). Estas determinaciones del pensamiento se llaman también *conceptos*; consiguientemente, *concebir* un objeto no significa otra cosa | que captarlo bajo la [75] forma de algo *condicionado* y *mediado*, con lo cual, cuando este objeto es lo verdadero, infinito o incondicionado, concebirlo significa cambiarlo en algo condicionado y mediado, y de esta manera, en vez de captar lo verdadero pensándolo, convertirlo más bien en no verdadero.

Ésta es la única y simple [tesis] polémica que aporta ese punto de vista que afirma el saber tan sólo inmediato de Dios y de lo verdadero. En tiempos pasados fueron apartadas de Dios las llamadas representaciones antropomórficas de toda clase en tanto que finitas y, por ende, indignas del infinito, | y así éste prosperó ya [8/149] considerablemente hacia entidad vacía. Pero las determinaciones del pensamiento no fueron aún generalmente comprendidas como antropomórficas; más bien, el pensamiento servía para eliminar la finitud de las representaciones de lo absoluto, de acuerdo con la convicción de todos los tiempos, mencionada ya más arriba[213], de que sólo mediante la reflexión se alcanza la verdad. Pero ahora, finalmente, se ha declarado que también las determinaciones del pensamiento en general son antropomorfismos y el pensar ha sido explicado como actividad que *sólo finitiza*[214]. En el Anexo VII de las Cartas sobre Spinoza[215], *Jacobi* ha defendido como el que más esta [tesis] polémica, la cual, por otra parte, él la ha tomado de la filosofía de Spinoza y la ha utilizado para combatir el conocimiento en general. El conocimiento se comprende por parte de esta [actitud] polémica como conocimiento de lo finito solamente, como un avanzar mediante el pensamiento a través de *series*, de *condicionado* a *condicionado*, en las que cada término, que es condición, es a su vez solamente un condicionado; [se avanza por tanto] a través de *condiciones condicionadas*. Explicar y concebir significa entonces, por ende, mostrar algo como *mediado* por *otro*; y así viene a resultar que todos los contenidos son solamente algo *particular*, *dependiente* y *finito*; lo infinito, verdadero, Dios, reside fuera de la mecánica de esa conexión a la cual está cons|treñido el conocer.—Es importante que, habiendo puesto la filosofía [76] kantiana la finitud de las categorías ante todo en la determinación formal de su *subjetividad* solamente, en esta [actitud] polémica se hable de la categoría según su determinidad y se la conozca como finita en cuanto categoría.— Jacobi ha tenido ante

die Natur beziehen (der *sciences exactes*), im Erkennen der natürlichen Kräfte und
[8/150] Gesetze vor Augen gehabt. Immanent | auf diesem Boden des Endlichen läßt sich freilich das Unendliche nicht finden; wie denn *Lalande* gesagt hat, daß er den ganzen Himmel durchsucht, aber Gott nicht gefunden habe (vgl. Anm. zu § 60). Als letztes Resultat ergab sich auf diesem Boden das *Allgemeine* als das *unbestimmte* Aggregat des äußerlichen Endlichen, die *Materie*; und Jacobi sah mit Recht keinen anderen Ausgang auf dem Wege des bloßen Fortgehens in *Vermittlungen*.

§ 63

Zugleich wird behauptet, daß *die Wahrheit für den Geist ist*, so sehr, daß es die *Vernunft* allein ist, durch welche der Mensch besteht, und daß sie *das Wissen von Gott* ist. Weil aber das vermittelte Wissen nur auf endlichen Inhalt eingeschränkt sein soll, so ist die Vernunft *unmittelbares Wissen, Glaube*.

Wissen, Glauben, Denken, Anschauen sind die auf diesem Standpunkte vorkommenden Kategorien, die, indem sie als *bekannt vorausgesetzt* werden, nur zu häufig nach bloßen psychologischen Vorstellungen und Unterscheidungen willkürlich gebraucht werden; was ihre Natur und Begriff ist, dies, worauf es allein ankäme, wird nicht untersucht. So findet man das *Wissen* sehr gewöhnlich dem *Glauben* ent-
[77] gegengesetzt, während zugleich Glauben als unmittelbares | Wissen bestimmt, hiermit sogleich auch für ein Wissen anerkannt wird. Es wird sich auch wohl als empirische Tatsache finden, daß das im Bewußtsein ist, was man glaubt, daß man somit wenigstens *davon weiß*; auch daß, was man glaubt, als etwas *Gewisses* im Bewußtsein ist, daß man es also weiß. – So wird ferner vornehmlich *Denken* dem unmittelbaren Wissen und Glauben und insbesondere dem Anschauen entgegengesetzt. Wird das Anschauen als *intellektuell* bestimmt, so kann dies nichts als *denken-*
[8/151] *des* Anschauen heißen, wenn | man anders unter dem Intellektuellen hier, wo Gott der Gegenstand ist, etwa nicht auch Phantasievorstellungen und Bilder verstehen will. Es geschieht in der Sprache dieses Philosophierens, daß Glauben auch in Beziehung auf die gemeinen Dinge der *sinnlichen* Gegenwart gesagt wird. Wir *glauben*, sagt Jacobi, daß wir einen *Körper* haben, wir glauben an die *Existenz* der *sinnlichen Dinge*. Allein wenn vom Glauben an das Wahre und Ewige die Rede ist, davon, daß Gott in dem unmittelbaren Wissen, Anschauen geoffenbart, gegeben sei, so sind dies keine sinnlichen Dinge, sondern ein *in sich allgemeiner* Inhalt, nur Gegenstände für den *denkenden* Geist. Auch indem die *Einzelheit* als Ich, die *Persönlichkeit*, insofern nicht ein *empirisches* Ich, eine *besondere* Persönlichkeit verstanden wird, vornehmlich indem die Persönlichkeit Gottes vor dem Bewußtsein ist, so ist

los ojos particularmente el éxito espectacular de las ciencias de la naturaleza (*sciences exactes*) mediante el conocimiento de las fuerzas y leyes naturales. Inmanente | a [8/150] este campo de lo finito no se puede encontrar, desde luego, al infinito; en efecto, como Lalande ha dicho, él ha inspeccionado todo el cielo pero no ha encontrado a Dios (Cfr. N al § 60)[216]. Como resultado último, lo *universal* vino a ser en este campo un conglomerado *indeterminado* de lo finito exterior, la *materia*; y Jacobi, con razón, no le vio otra salida a este camino del puro avanzar entre *mediaciones*[217].

§ 63

Al mismo tiempo se afirma que *la verdad es para el espíritu*, y eso hasta tal punto que sólo la *razón* es lo que constituye al ser humano y ella es *el saber acerca de Dios*. Pero porque el saber mediado se ha de limitar meramente a contenidos finitos, resulta que la razón es *saber inmediato, fe*[218].

Saber, creer, pensar, intuir son las categorías que se presentan en este modo de ver y que, *suponiéndolas conocidas*, ocurre con demasiada frecuencia que se usan arbitrariamente, sólo con arreglo a simples representaciones y distinciones psicológicas. Lo que sea su naturaleza y su concepto, que es lo que importaría, eso es lo que no se investiga[219]. Así sucede que *saber* se contrapone muy frecuentemente a *creer*, mientras al mismo tiempo la creencia, determinada como saber | inmediato, [77] resulta por ello igualmente reconocida como un [cierto] saber. Se hallará también, desde luego como hecho empírico, que lo que uno cree está en la conciencia y que así, por lo menos, *sabe de ello*, y se hallará que lo que uno cree está en la conciencia como algo *cierto* y por tanto que uno *lo sabe*[220]. Además y sobre todo, *pensar* se contrapone al saber inmediato y al creer, y especialmente al intuir. Si el intuir se determina como *intelectual*, no se puede entonces llamar a eso más que intuición *pensante*, si [es que] | no se quieren incluir ahí, en aquella intuición intelectual cuyo [8/151] objeto es Dios, cosas tales como representaciones de la fantasía e imágenes. En la manera de hablar de esta filosofía, ocurre que «creer» se dice también con referencia a las cosas comunes del presente *sensible*. *Creemos*, dice Jacobi[221], que tenemos un *cuerpo*, creemos en la EXISTENCIA de las *cosas sensibles*. Pero entonces, si se habla de creer en lo verdadero y eterno, si se habla de Dios como algo manifiestamente dado en el saber inmediato o en la intuición, ya no se trata de cosas sensibles, sino de un contenido *universal en sí mismo* que sólo es objeto para el espíritu *que piensa*. También, cuando se entiende la *singularidad* como yo, como la *personalidad*, no en tanto yo *empírico* o personalidad *particular*, y sobre todo cuando se tiene ante la conciencia la personalidad de Dios, entonces se habla de personalidad *pura*, de la personalidad

von *reiner*, d.i. der *in sich allgemeinen* Persönlichkeit die Rede; eine solche ist Gedanke und kommt nur dem Denken zu. – Reines *Anschauen* ferner ist nur ganz dasselbe, was reines Denken ist. Anschauen, Glauben drücken zunächst die bestimmten Vorstellungen aus, die wir mit diesen Worten im gewöhnlichen Bewußtsein verbinden; so sind sie vom Denken freilich verschieden, und dieser Unterschied ist ungefähr jedem verständlich. Aber nun sollen auch Glauben und Anschauen in
[78] höherem | Sinn, sie sollen als Glauben an Gott, als intellektuelles Anschauen Gottes genommen werden, d.h. es soll gerade von dem abstrahiert werden, was den Unterschied von Anschauen, Glauben und vom Denken ausmacht. Es ist nicht zu sagen, wie Glauben und Anschauen, in diese höhere Region versetzt, noch vom Denken verschieden seien. Man meint mit solchen leer gewordenen Unterschieden sehr Wichtiges gesagt und behauptet zu haben und Bestimmungen zu bestreiten, welche mit den behaupteten dieselben sind. – Der Ausdruck *Glauben* jedoch führt den besonderen Vorteil mit sich, daß er an den *christlich-religiösen*
[8/152] Glauben erinnert, die|sen einzuschließen oder gar leicht dasselbe zu sein scheint, so daß dieses gläubige Philosophieren wesentlich fromm und christlich-fromm aussieht und auf den Grund dieser Frömmigkeit hin sich die Freiheit gibt, um so mehr mit Prätention und Autorität seine beliebigen Versicherungen zu machen. Man muß sich aber vom Scheine nicht über das, was sich durch die bloße Gleichheit der Worte einschleichen kann, täuschen lassen und den Unterschied wohl festhalten. Der christliche Glaube schließt eine Autorität der Kirche in sich; der Glaube aber jenes philosophierenden Standpunktes ist vielmehr nur die Autorität der eigenen subjektiven Offenbarung. Ferner ist jener christliche Glaube ein objektiver, in sich reicher Inhalt, ein System der Lehre und der Erkenntnis; der Inhalt dieses Glaubens aber ist so unbestimmt in sich, daß er jenen Inhalt zwar wohl auch etwa zuläßt, aber ebensosehr auch den Glauben, daß der Dalai-Lama, der Stier, der Affe usf. Gott ist, in sich begreift, und daß er für sich sich auf den *Gott überhaupt*, das *höchste Wesen*, einschränkt. Der Glaube selbst in jenem philosophisch seinsollenden Sinne ist nichts als das trockene *Abstraktum* des unmittelbaren Wissens, eine ganz formelle Bestimmung, die nicht mit der geistigen
[79] Fülle des christlichen Glaubens, weder nach der Seite des | gläubigen Herzens und des ihm inwohnenden heiligen Geistes noch nach der Seite der inhaltsvollen Lehre, zu verwechseln noch für diese Fülle zu nehmen ist.

Mit dem, was hier Glauben und unmittelbares Wissen heißt, ist [es] übrigens ganz dasselbe, was sonst Eingebung, Offenbarung des Herzens, ein von Natur in den Menschen eingepflanzter Inhalt, ferner insbesondere auch gesunder Menschenverstand, *common sense*, Gemeinsinn, genannt worden ist. Alle diese Formen machen auf die gleiche Weise die Unmittelbarkeit, wie sich ein Inhalt im Bewußtsein findet, eine Tatsache in diesem ist, zum Prinzip.

universal en sí misma; [pero] una personalidad así es pensamiento y sólo atañe al pensar.—*Intuición* pura, además, es sólo y enteramente lo mismo que pensar puro. «Intuir», «creer», expresan en primer término aquellas representaciones determinadas que en la conciencia ordinaria asociamos a estas palabras; así son ellas, desde luego, distintas del pensar, y esta distinción cualquiera la entiende poco más o menos. Pero ahora hay que tomar «creer» e «intuir» también en sentido superior, | como fe en Dios, como intuición intelectual de Dios. Es decir, que hay que [78] abstraer precisamente de aquello que constituye la distinción entre «intuir» y «creer», por una parte, y «pensamiento», por la otra. No hay que decir cómo «creer» e «intuir», trasladados a esta región superior, son todavía distintos del «pensar». Con esa distinción vaciada de sentido se pretende haber dicho y afirmado algo muy importante y [con ella se pretende] combatir determinaciones que son [en realidad] las mismas que las afirmadas.— La expresión «creer» goza, sin embargo, de la ventaja especial de recordar la fe *religiosa cristiana* y parece incluir|la, [8/152] o ser muy fácilmente lo mismo, de modo que ese filosofar creyente parece esencialmente piadoso y devotamente cristiano. Apoyándose en este carácter piadoso, [esa filosofía] se toma la libertad de hacer sus aseveraciones gratuitas con más autoridad y mayores ínfulas. Pero no hay que dejarse engañar por la apariencia de aquello que se cuela mediante la mera igualdad de palabras y hay que mantener firme la distinción [mencionada]. La fe cristiana incluye la autoridad de la iglesia, mientras que la fe de [la que habla] esa posición filosófica es más bien solamente la autoridad de la propia revelación subjetiva. Por lo demás, aquella fe cristiana es un contenido objetivo, rico en sí mismo, [es todo] un sistema doctrinal de conocimientos; pero el contenido de esa fe [de la doctrina del saber inmediato] es un contenido tan indeterminado en sí mismo que, por un lado, abandona más o menos vagamente aquel contenido [cristiano] y, por otro lado, abarca también la creencia en que el Dalai Lama, el toro, el mono, etc., o Dios, son; así que ella se limita de suyo a *Dios en general*, al *ente supremo*. La misma fe, en ese sentido que se pretende filosófico, no es otra cosa que la seca *abstracción* del saber inmediato[222], una determinación enteramente formal que no se debe confundir ni intercambiar con la plenitud espiritual de la fe cristiana, ni por el lado del | corazón creyente y del Espíritu santo que en él habita, ni [79] por el lado de la doctrina plena de contenido.

Esto que aquí se llama fe y saber inmediato es, por lo demás, lo mismo que en otros lugares se llama inspiración, revelación en el corazón, contenido [innato o] implantado por la naturaleza en el ser humano e incluso también, de modo particular, sano entendimiento humano, *common sense*, sentido común. Todas estas formas cumplen el mismo cometido: la inmediatez con que se encuentra un contenido en la conciencia, o sea, un hecho en su interior, lo convierten en principio.

[8/153] | § 64

Das, was dieses unmittelbare Wissen weiß, ist, daß das Unendliche, Ewige, Gott, das in unserer *Vorstellung* ist, auch *ist*, – daß im Bewußtsein mit dieser *Vorstellung* unmittelbar und unzertrennlich die Gewißheit ihres *Seins* verbunden ist.

Es kann der Philosophie am wenigsten in Sinn kommen, diesen Sätzen des unmittelbaren Wissens widersprechen zu wollen; sie könnte sich vielmehr Glück wünschen, daß diese *ihre* alten Sätze, welche sogar ihren ganzen allgemeinen Inhalt ausdrücken, auf solche freilich unphilosophische Weise gewissermaßen ebenfalls zu allgemeinen Vorurteilen der Zeit geworden sind. Vielmehr kann man sich nur darüber wundern, daß man meinen konnte, der Philosophie seien diese Sätze entgegengesetzt, – die Sätze: daß das, was für wahr gehalten wird, dem Geiste immanent (§ 63) und daß für den Geist Wahrheit sei (ebenda). In formeller Rücksicht ist insbesondere der Satz interessant, daß nämlich mit dem *Gedanken* Gottes sein *Sein*, mit
[80] der *Subjektivität*, die der Gedanke zunächst hat, die | *Objektivität* unmittelbar und unzertrennlich verknüpft ist. Ja, die Philosophie des unmittelbaren Wissens geht in ihrer Abstraktion so weit, daß nicht nur mit dem Gedanken Gottes allein, sondern auch in der Anschauung mit der *Vorstellung* meines *Körpers* und der *äußerlichen* Dinge die Bestimmung ihrer *Existenz* ebenso unzertrennlich verbunden sei. – Wenn die Philosophie solche Einheit zu beweisen, d.i. zu zeigen bestrebt ist, daß es in der Natur des Gedankens oder der Subjektivität selbst liege, unzertrennlich von dem Sein oder der Objektivität zu sein, so möchte es mit solchen Beweisen eine Bewandtnis haben, welche es wollte, die Philosophie muß auf allen Fall damit ganz zufrieden sein, daß behauptet und gezeigt wird, daß ihre Sätze auch *Tatsachen des Bewußtseins* sind, hiermit mit der *Erfahrung* übereinstimmen. – Der Unterschied zwischen dem Behaupten des
[8/154] unmittelbaren Wissens und der Philosophie läuft allein darauf hinaus, | daß das unmittelbare Wissen sich eine *ausschließende* Stellung gibt, oder allein darauf, daß es sich dem Philosophieren entgegenstellt. – Aber auch in der Weise der Unmittelbarkeit ist jener Satz, um den, wie man sagen kann, sich das ganze Interesse der neueren Philosophie dreht, sogleich von deren Urheber ausgesprochen worden: *Cogito, ergo sum*. Man muß von der Natur des Schlusses etwa nicht viel mehr wissen, als daß in einem Schlusse »ergo« vorkomme, um jenen Satz für einen Schluß anzusehen; wo wäre der *medius terminus*? und ein solcher gehört doch wohl wesentlicher zum Schlusse als das Wort »ergo«. Will man aber, um den Namen zu rechtfertigen, jene Verbindung bei Descartes einen *unmittelbaren* Schluß nennen, so heißt diese überflüssige Form nichts anderes als eine *durch nichts vermittelte Verknüpfung unterschiedener* Bestimmungen. Dann aber ist die Verknüpfung des Seins mit unseren Vorstellungen, welche

§ 64 [8/153]

Lo que este saber inmediato sabe es que lo infinito, lo eterno, Dios, que está en nuestra *representación*, también *es*.—Sabe que en la conciencia se encuentra indisoluble e inmediatamente enlazada a esta *representación* la certeza de su *ser*.

A la filosofía menos que a nadie le puede pasar por la cabeza querer contradecir estas tesis del saber inmediato; más bien le cabría alegrarse de que estas viejas tesis *suyas*, que expresan precisamente el contenido enteramente universal de la filosofía, se hayan convertido también en alguna medida (y, desde luego, de esa manera afilosófica) en convicciones generales de la época. Más bien de lo único que cabe maravillarse es de que alguien juzgue estas tesis como opuestas a la filosofía, a saber, la afirmación de que aquello que se tiene por verdadero es inmanente al espíritu (§ 63), juntamente con la tesis de que eso es verdad para el espíritu (ibíd.). Desde el punto de vista formal, es especialmente interesante la tesis de que con el *pensamiento* de Dios está inmediata e inseparablemente unido su *ser*, [es decir,] que a la *subjetividad* que posee el pensamiento en primer término le está inmediata e inseparablemente unida la | *objetividad*. Es más, la filosofía del saber [80] inmediato va tan lejos con su abstracción que [llega a afirmar que] la determinación de la EXISTENCIA no solamente está inseparablemente unida al pensamiento de Dios, sino que lo está también, en la intuición, a la *representación* de mi *cuerpo* y de las cosas *exteriores*. Si la filosofía está empeñada en demostrar esa unidad, es decir, en mostrar que ya en la naturaleza del pensamiento o de la subjetividad reside su inseparabilidad respecto del ser o de la objetividad, sea cual sea la forma de esa demostración[223], la filosofía ha de estar en cualquier caso bien contenta de que se afirme y se muestre que sus tesis son también *hechos de conciencia* y que, por consiguiente, concuerdan con la *experiencia*. La distinción entre la afirmación del saber inmediato y la filosofía sólo consiste en | que el saber inmediato adopta una actitud [8/154] excluyente o en que se coloca contra la filosofía.—Sin embargo, la tesis en torno a la cual gira todo el interés de la filosofía moderna, se puede decir, fue también expresada por su fundador bajo el modo de la inmediatez: *cogito, ergo sum*. No hay que saber gran cosa de la naturaleza del silogismo, sino que [basta con saber] que la palabra *ergo* aparece en él, para tomar aquella tesis [cartesiana] como una conclusión [o silogismo]; pero, ¿dónde estaría entonces el término medio?; y, sin embargo, es evidente que éste pertenece de manera más esencial al silogismo que la palabra *ergo*. Pero, si para justificar el nombre, alguien quiere llamar a la conexión que establece Descartes un «silogismo inmediato», esta forma superflua [de decir] no significa [entonces] otra cosa que un *enlace de representaciones distintas*

[81] der Satz des unmittelbaren Wissens aus|drückt, nicht mehr und nicht weniger ein Schluß. – Aus Herrn *Hothos* Dissertation über die *Cartesische* Philosophie, die im Jahre 1826 erschienen ist, entnehme ich die Zitate, in denen auch *Descartes* selbst ausdrücklich sich darüber erklärt, daß der Satz *cogito, ergo sum* kein Schluß ist; die Stellen sind *Respons. ad sec. object. [Meditationes]; De Methodo IV; Epistolae I*, 118. Aus ersterer Stelle führe ich die näheren Ausdrücke an. Descartes sagt zunächst, daß wir denkende Wesen seien, sei »prima quaedam notio quae ex nullo syllogismo concluditur«, [»ein gewisser Grundbegriff, der aus keinem Syllogismus geschlossen wird«], und fährt fort: »neque cum quis dicit: ego cogito, ergo sum sive existo, *existentiam ex cogitatione per* [8/155] *syllogismum* deducit« [»wenn jemand sagt: >ich denke, also bin | ich oder existiere ich<, so leitet er nicht die Existenz aus dem Denken durch einen Syllogismus ab«]. Da Descartes weiß, was zu einem Schlusse gehört, so fügt er hinzu, daß, wenn bei jenem Satz eine Ableitung durch einen Schluß stattfinden sollte, so gehörte hierzu der Obersatz: »illud omne, quod cogitat, est sive existit« [»alles, was denkt, ist oder existiert«]. Dieser letztere Satz sei aber ein solcher, den man erst aus jenem ersten Satze vielmehr ableite.

Die Ausdrücke Descartes' über den Satz der Unzertrennlichkeit meiner als Denkenden vom Sein, daß in der *einfachen Anschauung* des Bewußtseins dieser Zusammenhang enthalten und angegeben, daß dieser Zusammenhang schlechthin Erstes, Prinzip, das Gewisseste und Evidenteste sei, so daß kein Skeptizismus so enorm vorgestellt werden könne, um dies nicht zuzulassen, – sind so sprechend und bestimmt, daß die modernen Sätze Jacobis und anderer über diese unmittelbare Verknüpfung nur für überflüssige Wiederholungen gelten können.

§ 65

Dieser Standpunkt begnügt sich nicht damit, von dem *vermittelten* Wissen gezeigt zu haben, daß es, *isoliert* genommen, für die Wahrheit ungenügend sei, sondern seine Eigentümlichkeit besteht darin, daß das *unmittel-*
[82] *bare* Wissen nur *isoliert* genommen, mit *Ausschließung* der | Vermittlung, die Wahrheit zum Inhalte habe. – In solchen Ausschließungen selbst gibt sich sogleich der genannte Standpunkt als ein Zurückfallen in den metaphysischen Verstand kund, in das *Entweder-Oder* desselben, damit in der Tat selbst in das Verhältnis der äußerlichen Vermittlung, das auf dem Festhalten an Endlichem, d.i. einseitigen Bestimmungen beruht, über die jene Ansicht fälschlich sich hinausgesetzt zu haben meint. Doch lassen wir diesen Punkt unentwickelt; das ausschließend unmittelbare Wissen wird nur als *eine Tatsache* behauptet, und hier in der Einleitung ist

sin mediación. Pero entonces [también] aquel enlace del ser con nuestras representaciones que viene expre|sado por la tesis del saber inmediato es nada más y nada [81] menos que un silogismo.— De la disertación del Sr. *Hotho* sobre la filosofía *cartesiana*, que apareció el año 1826[224], tomo las citas en las que el mismo *Descartes* explica expresamente que la frase *cogito, ergo sum* no es un silogismo; los lugares [donde esto se explica] son las *Respuestas a las II Objeciones, De Methodo IV, Ep. I*, 118[225]. Del primero de estos pasajes entresaco las siguientes expresiones. Descartes dice primeramente que ser nosotros entes pensantes es *prima quaedam notio quae ex nullo syllogismo concluditur*[226] y prosigue: *neque cum quis dicit: ego cogito, ergo* | *sum sive existo*, existentiam ex cogitatione per syllogismum *deducit*[227]. Y pues Des- [8/155] cartes sabe lo que pertenece a un silogismo, añade aún que si en aquella frase se debiera encontrar una deducción mediante un silogismo, le correspondería a éste esa premisa mayor: *illud omne quod cogitat, est sive existit*[228]. Pero esta última tesis es tal que más bien se deduce de aquella primera.

Las expresiones de Descartes sobre la tesis de la inseparabilidad de mí mismo en cuanto pensante respecto del ser, o sea, que en la *simple intuición* de la conciencia se contiene y se ofrece este enlace, que este enlace es simplemente lo primero, el principio, lo más cierto y evidente de tal manera que no se puede imaginar ningún escepticismo suficientemente enorme para no concederlo, son expresiones tan elocuentes y determinadas que las recientes tesis de Jacobi y de otros sobre este vínculo inmediato sólo pueden valer como repeticiones superfluas.

§ 65

Este punto de vista [de Jacobi] no se contenta con haber mostrado del saber *mediado* que éste, tomado por *separado*, es insuficiente para la verdad, sino que la peculiaridad de ese punto de vista consiste en [sostener] que el saber *inmediato*, tomado solo y por *separado*, con exclusión de la | mediación, tiene [82] la verdad por contenido.— Precisamente con esas exclusiones este punto de vista se da a conocer como una recaída en el entendimiento metafísico, en el *aut/aut* que es propio de ese entendimiento, y con ello efectivamente [recae] en la relación de la mediación extrínseca que [a su vez] descansa en el asirse a lo finito, es decir, a determinaciones unilaterales, más allá de las cuales ese modo de ver cree falsamente haberse colocado. Dejemos, sin embargo, este punto sin desarrollar; el saber inmediato excluyente es solamente afirmado como un *hecho* y aquí en la introducción sólo hay que tomarlo con arreglo a esta reflexión extrínseca. De suyo atañe al | [aspecto] [8/156] lógico de la contraposición entre inmediatez y mediación. Pero ese punto de

es nur nach dieser äußerlichen Reflexion aufzunehmen. An sich kommt
[8/156] es auf | das Logische des Gegensatzes von Unmittelbarkeit und Vermittlung an. Aber jener Standpunkt weist es ab, die Natur der Sache, d.i. den Begriff zu betrachten, denn eine solche Betrachtung führt auf Vermittlung und gar auf Erkenntnis. Die wahrhafte Betrachtung, die des Logischen, hat ihre Stelle innerhalb der Wissenschaft selbst zu finden.

Der ganze zweite Teil der *Logik*, die Lehre von dem *Wesen*, ist Abhandlung der wesentlichen sich setzenden Einheit der Unmittelbarkeit und der Vermittlung.

§ 66

Wir bleiben hiermit dabei stehen, daß das unmittelbare Wissen als *Tatsache* genommen werden soll. Hiermit aber ist die Betrachtung auf das Feld der *Erfahrung*, auf ein *psychologisches* Phänomen geführt. – In dieser Rücksicht ist anzuführen, daß es zu den gemeinsten Erfahrungen gehört, daß Wahrheiten, von welchen man sehr wohl weiß, daß sie Resultat der verwickeltsten, höchst vermittelten Betrachtungen sind, sich demjenigen, dem solche Erkenntnis geläufig geworden, *unmittelbar* in seinem Bewußtsein präsentieren. Der Mathematiker, wie jeder in einer Wissenschaft Unterrichtete, hat Auflösungen unmittelbar gegenwärtig, zu denen eine
[83] sehr verwickelte Analysis geführt hat; je|der gebildete Mensch hat eine Menge von allgemeinen Gesichtspunkten und Grundsätzen unmittelbar gegenwärtig in seinem Wissen, welche nur aus vielfachem Nachdenken und langer Lebenserfahrung hervorgegangen sind. Die Geläufigkeit, zu der wir es in irgendeiner Art von Wissen, auch Kunst, technischer Geschicklichkeit gebracht haben, besteht eben darin, solche Kenntnisse, Arten der Tätigkeit im vorkommenden Falle *unmittelbar* in seinem Bewußtsein, ja selbst in einer nach außen gehenden Tätigkeit und in seinen Gliedern zu haben. – In allen diesen Fällen schließt die Unmittelbarkeit des Wissens nicht nur die Vermittlung desselben nicht aus, sondern sie sind so verknüpft, daß das unmittelbare Wissen sogar Produkt und Resultat des vermittelten Wissens ist.

[8/157] | Eine ebenso triviale Einsicht ist die Verknüpfung von unmittelbarer *Existenz* mit der Vermittlung derselben; Keime, Eltern sind eine unmittelbare, anfangende Existenz in Ansehung der Kinder usf., welche Erzeugte sind. Aber die Keime, Eltern, sosehr sie als existierend überhaupt *unmittelbar* sind, sind gleichfalls

vista se niega a considerar la [verdadera] naturaleza del asunto, esto es, del concepto, pues una tal consideración conduce a la mediación y precisamente al conocimiento. La verdadera consideración, [o sea,] la del [aspecto] lógico, encontrará su lugar en el interior de la ciencia misma.

Toda la segunda parte de la *Lógica*, la doctrina de la *esencia*, es un tratado de la unidad de la inmediatez y la mediación, unidad que se pone esencialmente.

§ 66

Así pues, quedamos en que el saber inmediato hay que tomarlo como un *hecho*. Pero de este modo se lleva la consideración al campo de la *experiencia*, a un fenómeno *psicológico*. Puestas así las cosas, hay que decir que entre las experiencias más comunes se cuenta [la siguiente:] que verdades de las que se sabe muy bien que son el resultado de consideraciones complicadas y altamente mediadas, se presentan *inmediatamente* a la conciencia de aquellos para quienes tales conocimientos se han hecho corrientes. El matemático, como le ocurre a cada uno en la ciencia que ha estudiado, tiene inmediatamente presentes soluciones a las cuales le ha conducido un análisis muy complejo; cual|quier persona instruida tiene inmediatamente presen- [83]
tes en su saber una multitud de modos de ver generales y de principios que solamente han surgido después de múltiples reflexiones y largas experiencias vitales. La facilidad que logramos en cualquier clase de saber, arte o habilidad técnica, consiste en tener esos conocimientos y modos de actuar, cuando se da el caso, *inmediatamente* en la conciencia, es más, en tenerlos incluso en la actividad externa [identificados con ella] y en los propios miembros [corporales como habituación].—En todos estos casos la inmediatez del saber no sólo no excluye su mediación, sino que ambas están de tal manera enlazadas que el saber inmediato es precisamente producto y resultado del saber mediado.

| Es igualmente trivial darse cuenta del enlace de la EXISTENCIA inmediata y su [8/157]
mediación. Semillas o padres, p.e., son una EXISTENCIA inmediata e inicial con respecto de los hijos, etc., que son engendrados. Pero las semillas, padres, etc., por mucho que sean *inmediatos* en cuanto EXISTENTES en general, son también igualmente engendrados; y los hijos, etc., sin perjuicio de la mediación de su EXISTENCIA, son ahora inmediatos, puesto que *son*. Que yo *esté* en Berlín, este presente mío *inmediato*, está *mediado* por el viaje que hice hasta aquí, etc.

Erzeugte, und die Kinder usf., der Vermittlung ihrer Existenz unbeschadet, sind nun unmittelbar, denn sie *sind*. Daß ich in Berlin *bin*, diese meine *unmittelbare* Gegenwart, ist *vermittelt* durch die gemachte Reise hierher usf.

§ 67

Was aber das *unmittelbare Wissen* von *Gott*, vom *Rechtlichen*, vom *Sittlichen* betrifft – und hierher fallen auch die sonstigen Bestimmungen von Instinkt, eingepflanzten, angeborenen Ideen, Gemeinsinn, von natürlicher Vernunft usf. –, welche Form man dieser Ursprünglichkeit gebe, so ist die allgemeine Erfahrung, daß, damit das, was darin enthalten ist, zum
[84] Bewußtsein gebracht werde, wesentlich *Erziehung*, Entwicklung (auch | zur *Platonischen Erinnerung*) erforderlich sei (die christliche Taufe, obgleich ein Sakrament, enthält selbst die fernere Verpflichtung einer christlichen Erziehung); d.i. daß Religion, Sittlichkeit, sosehr sie ein *Glauben, unmittelbares* Wissen sind, schlechthin bedingt durch die *Vermittlung* seien, welche Entwicklung, Erziehung, Bildung heißt.

Bei der Behauptung *angeborener* Ideen und bei dem Widerspruch gegen dieselbe ist ein ähnlicher Gegensatz ausschließender Bestimmungen herrschend gewesen als der hier betrachtete, nämlich der Gegensatz von der, wie es ausgedrückt werden kann, wesentlichen *unmittelbaren* Verknüpfung gewisser allgemeiner Bestimmungen mit der *Seele* und von einer anderen Verknüpfung, die auf äußerliche Weise geschähe und durch *gegebene* Gegenstände und Vorstellungen vermittelt wäre. Man machte der Behauptung *angeborener Ideen* den empirischen Einwurf,
[8/158] daß | alle Menschen diese Ideen haben, z.B. den Satz des Widerspruchs in ihrem Bewußtsein haben, ihn wissen müßten, als welcher Satz mit anderen dergleichen unter die angeborenen Ideen gerechnet wurde. Man kann diesem Einwurf einen Mißverstand zuschreiben, insofern die gemeinten Bestimmungen als angeborene darum nicht auch schon in der *Form* von Ideen, Vorstellungen von Gewußtem sein sollen. Aber gegen das unmittelbare Wissen ist dieser Einwurf ganz treffend, denn es behauptet ausdrücklich seine Bestimmungen insofern, als sie im Bewußtsein seien. – Wenn der Standpunkt des unmittelbaren Wissens etwa zugibt, daß insbesondere für den religiösen Glauben eine Entwicklung und eine christliche oder religiöse Erziehung *notwendig* sei, so ist es ein Belieben, dies bei dem Reden von dem Glauben wieder ignorieren zu wollen, oder es ist die Gedankenlosigkeit,
[85] nicht zu wissen, daß mit der zu|gegebenen Notwendigkeit einer Erziehung eben die Wesentlichkeit der Vermittlung ausgesprochen ist.

§ 67

Pero por lo que atañe al *saber inmediato* de *Dios*, de lo *justo*, de lo *ético* (donde también intervienen las demás determinaciones de instinto, ideas infusas o innatas, sentido común, razón natural, etc.), sea cual sea la forma que se le dé a esa originariedad, siempre se da la experiencia general de que para llevar a la conciencia lo que ahí se contiene, se precisa esencialmente *educación* o desarrollo[229] (incluso | para la *anámnesis platónica*). El bautismo cris- [84]
tiano, aunque sea un sacramento, contiene también la obligación ulterior de una educación cristiana. Por tanto, la religión, la eticidad, etc., por mucho que sean una *fe* o un saber *inmediato*, están simplemente condicionadas por la *mediación* que se llama desarrollo, educación, formación, etc.

En la afirmación de ideas *innatas*[230], como [también] en su negación, ha dominado una oposición entre determinaciones excluyentes, semejante a la que estamos considerando, o sea, la oposición, podemos decir, entre una conexión esencial e *inmediata* de ciertas determinaciones universales con el *alma* y otra conexión que ocurriría de manera extrínseca y estaría mediada por objetos y representaciones *dadas*. A la afirmación de las *ideas innatas* se le hacía el reproche empírico de que si | todos los hombres poseen esas ideas, si tienen p.e. el principio de contra- [8/158]
dicción en su conciencia, debieran saberlo, ya que aquel principio juntamente con otros parecidos se contaba entre las ideas innatas. Esta objeción puede atribuirse a un malentendido, por cuanto las determinaciones mencionadas como innatas no por ello debían serlo ya en *forma* de ideas o representaciones de algo [explícitamente] sabido. Pero contra el saber inmediato, ese reproche es enteramente pertinente, puesto que tal saber afirma expresamente sus determinaciones en tanto están en la conciencia.—Si la doctrina del saber inmediato concede algo así como que, especialmente para la fe religiosa, es *necesario* cierto desarrollo o una educación cristiana o religiosa[231], resulta entonces una arbitrariedad querer ignorar lo mismo cuando se habla de creencia. O es falta de pensamiento no darse cuenta de que, conce|diendo la necesidad de la educación, se ha expresado precisamente el carác- [85]
ter esencial de la mediación.

§ 68

In den angeführten Erfahrungen ist sich auf das berufen, was sich als mit
dem unmittelbaren Wissen *verbunden* zeigt. Wenn diese Verbindung etwa
zunächst als nur ein *äußerlicher*, empirischer Zusammenhang genommen
wird, so erweist er sich für die empirische Betrachtung selbst als wesent-
[8/159] lich und unzertrennlich, weil er konstant ist. Aber ferner, wenn | nach
der Erfahrung dieses unmittelbare Wissen für sich selbst genommen
wird, insofern es Wissen von Gott und vom Göttlichen ist, so wird solches
Bewußtsein allgemein als ein *Erheben über* das Sinnliche, Endliche, wie über
die unmittelbaren Begierden und Neigungen des natürlichen Herzens
beschrieben – ein Erheben, welches in den Glauben an Gott und Göttli-
ches übergeht und in demselben endigt, so daß dieser Glaube ein unmit-
telbares Wissen und Fürwahrhalten ist, aber nichtsdestoweniger jenen
Gang der Vermittlung zu seiner Voraussetzung und Bedingung hat.

Es ist schon bemerkt worden, daß die sogenannten Beweise vom Dasein Gottes, welche von dem endlichen Sein ausgehen, diese Erhebung ausdrücken und keine Erfindungen einer künstelnden Reflexion, sondern die eigenen, notwendigen Vermittlungen des Geistes sind, wenn sie auch in der gewöhnlichen Form jener Beweise nicht ihren vollständigen und richtigen Ausdruck haben.

§ 69

Der (§ 64) bezeichnete Übergang von der subjektiven Idee zum Sein ist
es, welcher für den Standpunkt des unmittelbaren Wissens das Hauptin-
teresse ausmacht und wesentlich als ein ursprünglicher, vermittlungslo-
[86] ser Zusammenhang behauptet wird. Ganz ohne Rücksicht auf empi|risch
scheinende Verbindungen genommen, zeigt gerade dieser Mittelpunkt *in
ihm* selbst die Vermittlung, und zwar in ihrer Bestimmung, wie sie wahr-
haft ist, nicht als eine Vermittlung mit und durch ein Äußerliches, son-
dern als sich in sich selbst beschließend.

§ 70

Die Behauptung dieses Standpunkts ist nämlich, daß weder die *Idee* als ein bloß *subjektiver* Gedanke, noch bloß ein Sein für sich das Wahre ist; –

§ 68

En las experiencias aducidas se invoca aquello que se muestra *vinculado* con el saber inmediato. Si este enlace se toma en primer término como algo así como una conexión meramente *extrínseca* y empírica, se muestra entonces, incluso para la consideración empírica, como algo esencial e inseparable, puesto que es constante. Pero después, cuando | de acuerdo con la experiencia de este saber inmediato, se toma este saber por sí mismo, en tanto es saber de Dios y de lo divino, se describe entonces esa conciencia generalmente como un *elevarse sobre* lo sensible, sobre lo finito, etc., así como sobre los deseos inmediatos e inclinaciones naturales del corazón; una elevación que llega hasta la fe en Dios y en lo divino y en ella acaba, de modo que esta fe es un saber y un tener por verdadero inmediatos, pero no por ello deja de tener aquel paso de la mediación como supuesto suyo y condición. [8/159]

Ya hemos observado[232] que las llamadas pruebas de la existencia de Dios que expresan esta elevación partiendo del ser finito no son inventos de una reflexión artificiosa, sino que son las mediaciones propias y necesarias del espíritu; aunque, bajo la forma acostumbrada de aquellas pruebas, esas mediaciones no encuentran su expresión acabada y correcta.

§ 69

El paso ya indicado (§ 64) desde la idea subjetiva hasta el ser[233] es lo que constituye el principal interés del punto de vista del saber inmediato, paso que [en esta doctrina] se afirma como una conexión esencialmente originaria y carente de mediación. Tomado este punto central, sin atender para nada a vinculaciones aparentemente empí|ricas, muestra directamente la mediación *en él* mismo, [es decir, en el saber declarado inmediato] y precisamente bajo su [propia] determinación, [o sea,] tal como la mediación es verdadera, no como una mediación con y a través de algo extrínseco, sino decidiéndose[234] [el punto central] en sí mismo consigo mismo. [86]

§ 70

La afirmación propia de este punto de vista es, en efecto, que ni la *idea* en cuanto pensamiento meramente *subjetivo*, ni tampoco un mero *ser*, son de

das Sein nur für sich, ein Sein nicht der Idee, ist das sinnliche, endliche Sein der Welt. Damit wird also unmittelbar behauptet, daß die Idee
[8/160] nur *vermittels* des Seins und umgekehrt das Sein nur *vermittels* der | Idee *das Wahre ist.* Der Satz des unmittelbaren Wissens will mit Recht nicht die unbestimmte, leere Unmittelbarkeit, das abstrakte Sein oder reine Einheit für sich, sondern die Einheit *der Idee* mit dem Sein. Es ist aber Gedankenlosigkeit, nicht zu sehen, daß die Einheit *unterschiedener* Bestimmungen nicht bloß rein unmittelbare, d.i. ganz unbestimmte und leere Einheit, sondern daß eben darin gesetzt ist, daß die eine der Bestimmungen nur durch die andere vermittelt Wahrheit hat – oder, wenn man will, jede nur durch die andere mit der Wahrheit vermittelt ist. – Daß die Bestimmung der Vermittlung in jener Unmittelbarkeit selbst enthalten ist, ist hiermit als *Faktum* aufgezeigt, gegen welches der *Verstand,* dem eigenen Grundsatze des unmittelbaren Wissens gemäß, nichts einzuwenden haben darf. Es ist nur gewöhnlicher abstrakter Verstand, der die Bestimmungen von Unmittelbarkeit und von Vermittlung, jede für sich, als absolut nimmt und an ihnen etwas *Festes* von Unterscheidung zu haben meint; so erzeugt er sich die unüberwindliche Schwierigkeit, sie zu vereinigen, – eine Schwierigkeit, welche ebensosehr, wie gezeigt, im Faktum nicht vorhanden ist, als sie im spekulativen Begriffe verschwindet.

[87] |

§ 71

Die Einseitigkeit dieses Standpunktes bringt Bestimmungen und Folgen mit sich, deren Hauptzüge nach der geschehenen Erörterung der Grundlage noch bemerklich zu machen sind. *Fürs erste*, weil nicht die *Natur des Inhalts*, sondern das *Faktum des Bewußtseins* als das Kriterium der Wahrheit aufgestellt wird, so ist *das subjektive* Wissen und die *Versicherung,* daß Ich in *meinem* Bewußtsein einen gewissen Inhalt vorfinde, die Grundlage dessen, was als wahr ausgegeben wird. Was Ich in *meinem* Bewußtsein vorfinde, wird dabei dazu gesteigert, in dem Bewußtsein *aller* sich vorzufinden, und für die *Natur* des Bewußtseins selbst ausgegeben.

[8/161] | Vormals wurde unter den sogenannten Beweisen vom Dasein Gottes der *consensus gentium* aufgeführt, auf den sich auch schon Cicero beruft. *Der consensus gentium* ist eine bedeutende Autorität, und der Übergang davon, daß ein Inhalt sich in dem Bewußtsein *aller* finde, dazu, daß er in der Natur des Bewußtseins selbst

suyo lo verdadero; el ser solo [y aislado] de por sí, un ser que no sea [ser] de la idea, es el ser finito y sensible del mundo. Queda así inmediatamente afirmado que la idea solamente *por medio* del ser y, viceversa, el ser solamente *por medio* de la | idea, *es lo verdadero*. La tesis del saber inmediato [8/160] acertadamente no quiere la inmediatez indeterminada o vacía, el ser abstracto o la pura unidad para sí, sino la unidad *de la idea* con el ser. Es, sin embargo, pensamiento defectuoso no ver que la unidad de determinaciones *distintas* no es sólo unidad puramente inmediata, es decir, unidad enteramente indeterminada y vacía, sino que con aquella [unidad de determinaciones distintas] ha quedado sentado precisamente que cada una de ellas tiene verdad tan sólo mediada por la otra, o (si se quiere), que cada una sólo está mediada con la verdad mediante la otra.— Que la determinación de la mediación está incluso contenida en aquella inmediatez ha sido así mostrado como un *hecho*, contra lo cual no le es lícito objetar nada al *entendimiento* con arreglo al principio propio del saber inmediato. Es sólo el entendimiento abstracto y corriente el que toma absolutamente, cada una de por sí, las determinaciones de inmediatez y mediación, y cree tener en ellas algo *firme* a partir de [su] distinción; de esta manera, el entendimiento se crea [él mismo] la dificultad insuperable de unirlas; una dificultad que, tal como ha sido mostrado[235], del mismo modo que no se ofrece en el hecho [de conciencia], se disipa en el concepto especulativo.

| § 71 [87]

La unilateralidad de esta posición acarrea consigo determinaciones y consecuencias cuyos trazos capitales es conveniente todavía resaltar de acuerdo con la explicación ya realizada de su fundamento. *Primeramente*, habiendo sentado como criterio de verdad, no la *naturaleza* del *contenido*, sino el *hecho* de *conciencia*, resulta entonces que el saber *subjetivo* y la *aseveración* de que yo encuentro en *mi* conciencia un cierto contenido, son el fundamento de lo que se hace pasar por verdadero. Lo que yo encuentro en *mi* conciencia se amplía entonces a algo que hay que encontrar en la conciencia *de todos* y se hace pasar como la *naturaleza* misma de la conciencia.

| En otro tiempo, al tratar de las llamadas pruebas de la existencia de Dios, se [8/161] traía a colación el *consensus gentium*[236], al cual ya Cicerón apelaba[237]. El *consensus gentium* es una autoridad significativa y facilita el paso desde el hallazgo de un contenido en la conciencia de *todos* hasta la afirmación de que este contenido reside en la

liege und ihm notwendig sei, liegt nahe bei der Hand. Es lag in dieser Kategorie *allgemeiner* Übereinstimmung das wesentliche, dem ungebildetsten Menschensinne nicht entgehende Bewußtsein, daß das Bewußtsein des Einzelnen zugleich ein *Besonderes, Zufälliges* ist. Wenn die Natur dieses Bewußtseins nicht selbst untersucht, d.i. das Besondere, Zufällige desselben nicht abgesondert wird, als durch welche mühsame Operation des Nachdenkens das an und für sich Allgemeine desselben allein herausgefunden werden kann, so kann nur die Übereinstimmung *aller* über einen Inhalt ein respektables Vorurteil begründen, daß derselbe zur Natur des Bewußtseins selbst gehöre. Für das Bedürfnis des Denkens, das, was sich als *allge-*
[88] *mein* vorhanden zeigt, als *notwendig* zu wissen, ist der *consensus gentium* | allerdings nicht genügend, aber auch innerhalb der Annahme, daß jene Allgemeinheit des Faktums ein befriedigender Beweis wäre, ist er um der Erfahrung willen, daß es Individuen und Völker gebe, bei denen sich der Glaube an Gott nicht vorfinde, als ein Beweis dieses Glaubens aufgegeben worden.* Kürzer und bequemer aber
[8/162] gibt es | nichts, als die bloße *Versicherung* zu machen zu haben, daß Ich einen Inhalt

* Um in der Erfahrung den Atheismus und den Glauben an Gott mehr oder weniger ausgebreitet zu finden, kommt es darauf an, ob man mit der Bestimmung von einem Gott *überhaupt* zufrieden ist oder ob eine bestimmtere Erkenntnis desselben gefordert wird. Von den chinesischen und indischen usf. Götzen wenigstens, ebensowenig von den afrikanischen Fetischen, auch von den griechischen Göttern selbst wird in der christlichen Welt nicht zugegeben werden, daß solche Götzen Gott sind; wer an solche glaubt, glaubt daher nicht an Gott. Wird dagegen die Betrachtung gemacht, daß in solchem Glauben an Götzen doch *an sich* der Glaube an Gott *überhaupt*, wie im besonderen Individuum die Gattung, liege, so gilt der Götzendienst auch für einen Glauben, nicht nur an einen Götzen, sondern an Gott. Umgekehrt haben die Athenienser die Dichter und Philosophen, welche den Zeus usf. nur für Wolken usf. hiel-
[8/162] ten und etwa nur einen *Gott* | *überhaupt* behaupteten, als Atheisten behandelt. – Es kommt nicht darauf an, was *an sich* in einem Gegenstande enthalten sei, sondern was davon für das Bewußtsein *heraus* ist. Jede, die gemeinste sinnliche Anschauung des Menschen wäre, wenn man die Verwechslung dieser Bestimmungen gelten läßt, Religion, weil allerdings *an sich* in jeder solchen Anschauung, in jedem Geistigen, das Prinzip enthalten ist, welches entwickelt und gereinigt sich zur Religion steigert. Ein anderes aber ist, der Religion *fähig zu sein* (und jenes *Ansich* drückt die Fähigkeit und Möglichkeit aus), ein anderes, Religion *zu haben*. – So haben in neueren Zeiten wieder Reisende (z.B. die Kapitäne *Ross*[14] und *Parry*[15]) Völkerschaften (Eskimos) gefunden, denen sie alle Religion absprachen, sogar so etwas von Religion, was man noch in afrikanischen *Zauberern* (den *Goëten* Herodots) finden möchte. Nach einer ganz andern Seite hin sagt ein Engländer, der die ersten Monate des letztverflossenen Jubeljahres in Rom zubrachte, in seiner Reisebeschreibung von den heutigen *Römern*, daß das gemeine Volk bigott, daß aber die, die lesen und schreiben können, sämtlich Atheisten seien. – Der Vorwurf des Atheismus ist übrigens in neueren Zeiten wohl vornehmlich darum seltener geworden, weil der Gehalt und die Forderung über Religion sich auf ein Minimum reduziert hat (s. § 73).

naturaleza misma de la conciencia y ello de modo necesario. Bajo esta categoría de la coincidencia *universal* subyacía la conciencia esencial (no opuesta al sentido común menos instruido) de que la conciencia del individuo singular es al mismo tiempo una conciencia *particular* y *contingente*. Si no se investiga la naturaleza de esta conciencia, es decir, no se aparta lo que ella tiene de particular y contingente mediante una laboriosa operación de la reflexión, sólo a través de la cual será posible hallar lo universal en sí y para sí de la conciencia, resulta entonces que la coincidencia de *todos* [los humanos] respecto de un contenido sólo puede fundar la respetable presunción de que ese contenido pertenece a la naturaleza misma de la conciencia. Para el afán del pensamiento de conocer como *necesario* todo aquello que se muestra como *universal*, el *consensus gentium* | en cualquier caso no es satisfactorio; pero [88]
incluso si se aceptara que aquella universalidad del hecho fuera una prueba satisfactoria, no valdría como prueba a favor de la fe en Dios por causa de la experiencia de que hay individuos y pueblos en los que esta fe no se encuentra*[238]. Pero nada | hay [8/162]
más breve y cómodo que obligarse a hacer la simple *aseveración* de que encuentro un

* [Nota de Hegel]. Encontrar más o menos extendidos en la experiencia el ateísmo o la fe en Dios depende de si uno se contenta con la determinación de un dios en general o exige un conocimiento más determinado de él. Cuando en el mundo cristiano se habla de los ídolos de los chinos o de los indios, y sobre todo cuando se habla de los fetiches de los africanos, e incluso cuando se trata de los dioses griegos, no se suele conceder que [esos ídolos] sean Dios; los que creen en ellos, por consiguiente, no creen en Dios. Pero si, por el contrario, se considera que esa fe en los ídolos incluye *en sí* la fe en Dios *sin mayores precisiones*, como sea que en el individuo reside el género, resulta entonces que la idolatría tiene que valer también como fe, no meramente en un falso dios, sino en Dios. Los atenienses contrariamente tuvieron por ateos a los poetas y filósofos que consideraron que Zeus, etc., no eran más que nubes, etc., y a los que afirmaron algo así como un *Dios* | *en general*.—No se trata de lo que *en sí* se contenga en un objeto, sino de [8/162]
aquello que para la conciencia haya *surgido* del objeto. Si se deja que sea válido intercambiar esas determinaciones, resultará entonces que cualquier intuición sensible, aun la más común, será religión, porque en todos los casos en cada una de esas intuiciones, como también en todo lo espiritual, se contiene *en sí* aquel principio que desarrollado y purificado se eleva hasta la religión. Pero una cosa es *ser capaz* de religión (y aquel *en-sí* expresa la capacidad y la posibilidad) y otra el *tener* religión. Así, en los tiempos modernos, ha habido viajeros (p.e. los capitanes *Ross* y *Parry*) que han dado con pueblos (esquimales) en los que no reconocieron ninguna religión, aunque algo parecido a religión sí podía encontrarse [en ellos], como ocurre en los *hechiceros* africanos (a los que Herodoto llamó «goetas»). Desde otro punto de vista completamente distinto, un inglés que pasó los primeros meses del último año santo en Roma, cuando describe sus impresiones de viaje dice de los modernos *romanos* que el vulgo es beato, pero los que saben leer y escribir son todos ateos.—La acusación de ateísmo, por otra parte, se ha hecho menos frecuente en nuestros tiempos, sobre todo porque el contenido y la exigencia de religión se ha reducido a un mínimo. (Cfr. § 73).

in meinem Bewußtsein mit der Gewißheit seiner Wahrheit finde und daß daher diese Gewißheit nicht mir als besonderem Subjekte, sondern der Natur des Geistes selbst angehöre.

[89] | § 72

Daraus, daß das *unmittelbare Wissen* das Kriterium der Wahrheit sein soll, folgt *fürs zweite*, daß aller Aberglaube und Götzendienst für Wahrheit erklärt wird und daß der unrechtlichste und unsittlichste Inhalt des Willens gerechtfertigt ist. Dem Inder gilt nicht aus sogenanntem vermittelten Wissen, aus Räsonnements und Schlüssen, die Kuh, der Affe oder der Brahmane, der Lama als Gott, sondern er *glaubt* daran. Die natürlichen Begierden und Neigungen aber legen von selbst ihre Interessen ins Bewußtsein, die unmoralischen Zwecke finden sich ganz unmittelbar in
[8/163] demselben; der gute oder böse Charakter drückte das *bestimmte* | *Sein* des Willens aus, welches in den Interessen und Zwecken gewußt, und zwar am unmittelbarsten gewußt wäre.

§ 73

Endlich soll das unmittelbare Wissen von Gott sich nur darauf erstrec-
[90] ken, *daß* Gott ist, nicht *was* Gott ist; | denn das letztere würde eine Erkenntnis sein und auf vermitteltes Wissen führen. Damit ist Gott als Gegenstand der Religion ausdrücklich auf den *Gott überhaupt*, auf das unbestimmte Übersinnliche beschränkt, und die Religion ist in ihrem Inhalte auf ihr Minimum reduziert.

Wenn es wirklich nötig wäre, nur so viel zu bewirken, daß der Glaube, *es sei ein Gott*, noch erhalten werde, oder gar, daß solcher Glaube zustande komme, so wäre sich nur über die Armut der Zeit zu verwundern, welche das Dürftigste des religiösen Wissens für einen Gewinn halten läßt und dahin gekommen ist, in ihrer Kirche zu dem Altar zurückzukehren, der sich längst in *Athen* befand, welcher *dem unbekannten Gotte!* gewidmet war.

contenido en mi conciencia junto con la certeza de su verdad y que, por consiguiente, esa certeza no me pertenece en cuanto sujeto particular, sino que pertenece a la naturaleza misma del espíritu.

| § 72 [89]

Si el *saber inmediato* ha de ser el criterio de verdad, se sigue de ello *en segundo lugar* que cualquier superstición e idolatría se declara como verdad y que el contenido más injusto e inmoral de la voluntad está justificado. No es desde un saber que se llama mediado, o sea, desde raciocinios y silogismos que el indio tiene por dios a la vaca y al mono, o al Brahman y al Lama, sino que lo *cree*. Pero los deseos e inclinaciones naturales ponen por sí mismos sus propios intereses en la conciencia, y los fines inmorales se encuentran en ella de modo enteramente inmediato; el buen o mal carácter expresaría [en el supuesto del saber inmediato] el *ser* | *determinado* de la voluntad, [8/163]
el cual se daría a conocer en los intereses y fines [de cada uno] y precisamente de la manera más inmediata.

§ 73

Finalmente, el saber inmediato de Dios tendría que alcanzar solamente *que* Dios es, pero no *qué* sea Dios; | en efecto, lo último sería [ya] un conoci- [90]
miento y conduciría a un saber mediado. De este modo, Dios, en cuanto objeto de la religión, queda limitado expresamente a *Dios en general*, es decir, a lo suprasensible indeterminado, y la religión queda reducida, por lo que se refiere a su contenido, al mínimo.

Si fuera realmente necesario limitarse al esfuerzo de sostener *que hay un Dios* o a producir esa fe, no quedaría sino maravillarse de la indigencia de una época que se permite estimar lo más pobre del saber religioso como ganancia y haber llegado a volverse dentro de la iglesia a aquel altar que desde tiempos antiguos se encontraba en Atenas, dedicado *al dios desconocido*[239].

§ 74

Noch ist die allgemeine Natur der *Form der Unmittelbarkeit* kurz anzugeben. Es ist nämlich diese Form selbst, welche, weil sie *einseitig* ist, ihren Inhalt selbst einseitig und damit *endlich* macht. Dem *Allgemeinen* gibt sie die Einseitigkeit einer *Abstraktion*, so daß Gott zum bestimmungslosen Wesen wird; Geist aber kann Gott nur heißen, insofern er als *sich* in sich selbst *mit sich vermittelnd* gewußt wird. Nur so ist er *konkret*, lebendig und Geist; das *Wissen* von Gott als Geist enthält eben damit Vermittlung in sich. – Dem *Besonderen* gibt die Form der Unmittelbarkeit die Bestimmung, zu *sein, sich auf sich* zu beziehen. Das Besondere ist aber eben dies, sich auf *Anderes* außer ihm zu beziehen; durch jene Form wird das *Endliche* als absolut gesetzt. Da sie als ganz abstrakt gegen *jeden Inhalt gleichgültig* und
[8/164] eben damit jeden Inhalts empfänglich ist, so kann sie ab|göttischen und unmoralischen ebensogut sanktionieren als den entgegengesetzten Inhalt. Nur diese Einsicht in denselben, daß er nicht selbständig, sondern *durch ein Anderes vermittelt* ist, setzt ihn auf seine Endlichkeit und
[91] Un|wahrheit herab. Solche Einsicht, weil der Inhalt die Vermittlung mit sich führt, ist ein Wissen, welches Vermittlung enthält. Für das Wahre kann nur ein Inhalt erkannt werden, insofern er nicht mit einem Anderen vermittelt, nicht endlich ist, also sich mit sich selbst vermittelt und so in eins Vermittlung und unmittelbare Beziehung auf sich selbst ist. – Jener Verstand, der sich von dem endlichen Wissen, *der Verstandesidentität* der Metaphysik und der Aufklärung, losgemacht zu haben meint, macht selbst unmittelbar wieder diese *Unmittelbarkeit*, d.i. *die abstrakte Beziehung-auf-sich*, die abstrakte Identität zum Prinzip und Kriterium der Wahrheit. *Abstraktes Denken* (die Form der reflektierenden Metaphysik) und *abstraktes Anschauen* (die Form des unmittelbaren Wissens) sind ein und dasselbe.

§ 75

Die *Beurteilung* dieser dritten Stellung, die dem Denken zur Wahrheit gegeben wird, hat nur auf eine Weise vorgenommen werden können, welche dieser Standpunkt unmittelbar in ihm selbst angibt und zugesteht. Es ist hiermit als *faktisch* falsch aufgezeigt worden, daß es ein unmit-
[8/165] telbares Wissen | *gebe*, ein Wissen, welches ohne Vermittlung, es sei mit Anderem oder in ihm selbst mit sich, sei. Gleichfalls ist es für faktische

§ 74

Es necesario aún tratar brevemente de la naturaleza universal de la *forma de la inmediatez*. Es, en efecto, esta forma por sí misma la que, por ser *unilateral*, convierte su contenido en unilateral y, consiguientemente, lo hace *finito*. A lo *universal*, esa forma le confiere la unilateralidad de una *abstracción*, de modo que Dios deviene la entidad carente de determinaciones. Pero Dios solamente puede ser llamado espíritu en tanto es conocido como aquel que *se media consigo* dentro de sí. Sólo de esta manera es él *concreto*, viviente y espíritu; *saber* a Dios como espíritu incluye precisamente mediación.— A lo *particular*, la forma de la inmediatez le confiere la determinación de *ser*, de referir*se a sí mismo*. Pero lo particular es precisamente el referirse *a otro* afuera de sí; mediante esa forma [, por tanto], lo *finito* queda sentado como absoluto. Puesto que la forma, en tanto completamente abstracta, es *indiferente* ante *cualquier contenido* y es, por tanto, capaz de recibir a cualquiera de ellos, puede también sancionar igualmente contenidos ido|látricos o inmorales, tanto como sus opues- [8/164]
tos. Solamente el darse cuenta de que el contenido no es autosuficiente, sino que está *mediado por otro*, lo rebaja a su propia finitud y no | verdad. Y este per- [91]
catarse de ello es [ya] un saber que contiene mediación, porque [ha captado] que el contenido la acarrea consigo. Sin embargo, un contenido sólo puede ser conocido como lo verdadero [enfáticamente] en tanto que él no está mediado con otro, en tanto no es finito, y por consiguiente en tanto está mediado consigo y, de esta manera, mediación y referencia inmediata a sí son una sola cosa. Aquel entendimiento que cree haberse librado del saber finito, de la *identidad* que es obra del entendimiento y es propia de la metafísica y de la Ilustración, vuelve de nuevo a convertir inmediatamente en principio y criterio de verdad a esta *inmediatez, es decir, a la referencia abstracta a sí mismo*, a la identidad abstracta. *Pensamiento abstracto* (forma de la metafísica reflexiva) e *intuición abstracta* (forma del saber inmediato) son una sola y la misma cosa.

§ 75

El *enjuiciamiento* de esta tercera actitud que se ofrece al pensamiento como verdad sólo se ha podido emprender de una manera que indica ese modo de ver en el pensamiento mismo y lo concede. [Pero] también se ha señalado como *fácticamente* erróneo que *se dé* | un saber inmediato o un saber sin [8/165]
mediación, sea ésta con algo ajeno, sea consigo dentro de sí. Igualmente se ha declarado como fácticamente erróneo que el pensamiento se mueva *úni-*

Unwahrheit erklärt worden, daß das Denken *nur* an durch *Anderes vermittelten* Bestimmungen – endlichen und bedingten – fortgehe und daß sich nicht ebenso in der Vermittlung diese Vermittlung selbst aufhebe. Von dem *Faktum* aber solchen Erkennens, das weder in einseitiger Unmittelbarkeit noch in einseitiger Vermittlung fortgeht, ist die *Logik* selbst und die *ganze Philosophie* das *Beispiel*.

§ 76

In Beziehung auf den Ausgangspunkt, die oben so genannte *unbefangene*
[92] Metaphysik, das Prinzip des | unmittelbaren Wissens betrachtet, so ergibt sich aus der Vergleichung, daß dasselbe zu jenem Anfang, den diese Metaphysik in der neueren Zeit als *Cartesische* Philosophie genommen hat, *zurückgekehrt* ist. In beiden ist behauptet:

1. Die einfache Untrennbarkeit des *Denkens* und *Seins* des Denkenden, – *cogito ergo sum* ist ganz dasselbe, [wie] daß mir im Bewußtsein das Sein, Realität, Existenz des Ich unmittelbar geoffenbart sei (Cartesius erklärt zugleich ausdrücklich *Principia philosophiae* I, 9, daß er unter Denken das *Bewußtsein* überhaupt als solches verstehe) und daß jene Untrennbarkeit die schlechthin *erste* (nicht vermittelte, bewiesene) und *gewisseste* Erkenntnis sei;

2. ebenso die Unzertrennlichkeit der Vorstellung von *Gott* und seiner *Existenz*, so daß diese in der Vorstellung Gottes selbst enthalten ist, jene Vorstellung schlechthin nicht ohne die Bestimmung der Existenz, diese somit eine notwendige und ewige ist.«*

* Cartesius, *Principia philosophiae* I, 15: »Magis hoc (ens summe perfectum existere) *credet*, si attendat, nullius alterius rei ideam apud se inveniri, in qua eodem modo necessariam existentiam contineri animadvertat; intelliget, illam ideam exhibere veram et immutabilem naturam, quaeque *non potest non existere*, cum necessaria existentia *in ea contineatur*.« [Er wird um so mehr davon überzeugt sein (daß ein höchst vollkommenes Wesen existiert), wenn er beachtet, daß in keiner anderen von seinen Ideen dieses
[8/166] | notwendige Dasein in derselben Weise enthalten ist; denn er wird daraus ersehen, daß diese Idee nur eine wahre und unveränderliche Natur darstellt, welche existieren muß, da das notwendige Dasein in ihr enthalten ist.« – Übers. A. Buchenau.] Eine darauf folgende Wendung, die wie eine Vermittlung und Beweis lautet, tut dieser ersten Grundlage keinen Eintrag. – Bei Spinoza ist es ganz dasselbe, daß Gottes *Wesen*, d.i. die abstrakte Vorstellung, die Existenz in sich schließe. Die erste Definition Spinozas ist die von *causa sui*, daß sie ein solches sei, »cujus *essentia* involvit existentiam; sive id, cujus *natura non potest concipi*, nisi existens« [»dessen Wesenheit die Existenz in

camente entre determinaciones *mediadas* por *otro* (determinaciones finitas y condicionadas) y que esa mediación no se supere también en la misma mediación. Del *hecho*, empero, de un conocimiento de tal suerte que procede no valiéndose de la inmediatez unilateral ni tampoco de la mediación unilateral, la *Lógica* misma y la *filosofía entera* son el [caso o] *ejemplo*.

§ 76

Si consideramos el principio del | saber inmediato refiriéndolo al punto de [92] partida, o sea, a la metafísica que más arriba hemos llamado *ingenua*[240], resulta de esta comparación que el saber inmediato ha *regresado* al comienzo que esta metafísica había adoptado en los tiempos modernos como filosofía *cartesiana*. En ambas se afirma:

1) La simple inseparabilidad del *pensar* y el *ser* del pensante. *Cogito ergo sum* es en efecto enteramente igual, tanto si en la conciencia se me manifiesta inmediatamente el ser, realidad o EXISTENCIA del yo (Descartes declara también de manera expresa, *Principia Philosophica I, 9*[241], que por «pensar» entiende en general la *conciencia* en cuanto tal), como si aquella inseparabilidad es el conocimiento simplemente *primero* (no mediado o demostrado) y *más cierto*.

2) Igualmente [se afirma en los dos modos de ver] la imposibilidad de desvincular la representación de *Dios* y su *EXISTENCIA*, de tal modo que ésta se contiene mismamente en la representación de Dios, aquella representación sencillamente no se da sin la determinación de la EXISTENCIA y ésta es, por tanto, una EXISTENCIA necesaria y eterna*[242].

* [Nota de Hegel] Descartes, Princ. phil. I, 15, dice: «*magis hoc (ens summe perfectum existere)* credet, *si attendat, nullius alterius rei ideam apud se inveniri, in qua eodem modo necessariam existentiam contineri animadvertat; ... intelliget, illam ideam exhibere veram et immutabilem naturam, quaeque* non potest non existere, *cum necessaria existentia* in ea contineatur» [«Más lo *creerá* (que el ente sumamente perfecto existe), si atiende a que no encuentra en sí mismo la idea de ninguna otra cosa en la cual advierta que en ella se contiene del mismo modo la | existencia necesaria; ... éste entenderá que aquella idea mues- [8/166] tra una naturaleza verdadera e inmutable y que *no puede no existir*, ya que la existencia necesaria *se contiene en ella*»]. Un giro que se siga de estas expresiones y que suene a mediación o demostración no añade nada a este primer fundamento.—En Spinoza ocurre exactamente lo mismo, a saber, que la *esencia* de Dios, esto es, su representación abstracta, incluye en ella misma la existencia. [En efecto,] la primera definición de Spinoza es la de «causa sui», algo «cuius essentia *involvit existentiam; sive id, cuius* natura non potest concipi *nisi existens*». La inseparabilidad del concepto respecto del

[93] [8/166] | 3. Was das gleichfalls unmittelbare Bewußtsein von der Existenz *äußerer* Dinge betrifft, so heißt dasselbe nichts anderes als das *sinnliche* Bewußtsein; daß wir ein solches haben, ist die geringste der Erkenntnisse; es hat allein Interesse zu wissen, daß dies unmittelbare Wissen von dem *Sein* der äußerlichen Dinge Täuschung und Irrtum und in dem Sinnlichen als solchem keine Wahrheit ist, das *Sein* dieser äußerlichen Dinge vielmehr ein zufälliges, vorübergehendes, ein *Schein* ist, — daß sie wesentlich dies sind, nur eine Existenz zu haben, die von ihrem Begriff, Wesen trennbar ist.

§ 77

Unterschieden sind aber beide Standpunkte:

1. Die Cartesische Philosophie geht von diesen unbewiesenen und für unbeweisbar angenommenen Voraussetzungen *fort zu weiterer* entwickelter Erkenntnis und hat auf diese Weise den Wissenschaften der neuen Zeit den Ursprung gegeben. Der moderne Standpunkt dagegen ist zu dem für sich wichtigen Resultate gekommen (§ 62), daß das Erkennen,
[8/167] welches an *endlichen* Vermittlungen fortgehe, nur Endliches | erkenne und keine Wahrheit enthalte, und verlangt an das Bewußtsein von Gott, daß es bei jenem, und zwar ganz abstrakten Glauben stehenbleibe.*

[94] | 2. Der moderne Standpunkt ändert dabei einerseits nichts an der von Cartesius eingeleiteten Methode des gewöhnlichen wissenschaftli-

sich schließt, oder das, dessen Natur nur als existierend begriffen werden kann«, *Ethik* I, Def. 1. — Übers. C. Gebhardt]; — die Untrennbarkeit des Begriffs vom Sein ist die Grundbestimmung und Voraussetzung. Aber welcher Begriff ist es, dem diese Untrennbarkeit vom Sein zukommt? Nicht der von *endlichen Dingen*, denn diese sind eben solche, deren Existenz eine *zufällige* und erschaffene ist. — Daß bei Spinoza die 11. Proposition: daß Gott notwendig existiere, mit einem Beweise folgt, ebenso die 20.: daß Gottes Existenz und sein Wesen ein und dasselbe sind, — ist ein überflüssiger Formalismus des Beweisens. Gott ist die (und zwar einzige) Substanz; die Substanz aber ist *causa sui, also* existiert Gott notwendig — heißt nichts anderes, als daß Gott dies ist, dessen Begriff und Sein unzertrennlich ist.

* *Anselmus* sagt dagegen: »*Negligentiae* mihi videtur, si postquam confirmati sumus in fide, non *studemus*, quod *credimus, intelligere*« (*Tractat. Cur Deus homo* [I, 1 — »so scheint es mir Nachlässigkeit, wenn wir, nachdem wir im Glauben gefestigt sind, uns nicht zu verstehen bemühen, was wir glauben«. — Übers. F. S. Schmitt]). — Anselm hat dabei an dem konkreten Inhalte der christlichen Lehre eine ganz andere schwere Aufgabe für das Erkennen als das, was jener moderne Glaube enthält.

| 3) Por lo que se refiere a la conciencia igualmente inmediata de la EXISTENCIA de cosas *exteriores*, esta conciencia no significa otra cosa que la conciencia *sensible*; que tenemos esa conciencia es el menor de los conocimientos. [De él] sólo tiene interés saber que el tal saber inmediato acerca del *ser* de las cosas exteriores es engaño y error, que en lo sensible en cuanto tal no hay verdad alguna y que el ser de estas cosas exteriores es más bien algo contingente y efímero, un *parecer*; [tiene interés saber] que estas cosas son esencialmente esto: tener solamente una EXISTENCIA que es separable de su concepto o esencia. [93] [8/166]

§ 77

Sin embargo, ambas posiciones se distinguen en que:

1) La filosofía cartesiana *avanza* desde esta presuposición no demostrada y aceptada como indemostrable *hacia* un conocimiento ulterior y más desarrollado, y de esta manera ha dado origen a las ciencias de los tiempos modernos. El punto de vista de hoy, por el contrario, ha llegado al resultado de suyo importante (§ 62) de que el conocimiento que avanza entre mediaciones *finitas* sólo conoce | lo finito y no contiene ninguna verdad; y exige [además] de la conciencia [que sabe] de Dios que ahí se detenga, en esa fe enteramente abstracta precisamente* [243]. [8/167]

| 2) El punto de vista de hoy, por una parte, no cambia nada en el método introducido por Descartes, método que es el usual en el conocimiento científico, y promueve así igualmente las ciencias de lo empírico y lo finito que se originaron de aquel método. Por otra parte, sin embargo, este [94]

ser es la determinación básica [por lo tanto] y la presuposición. ¿Pero qué concepto es ese al que se le atribuye la inseparabilidad respecto del ser? No es el concepto de las cosas *finitas*, pues éstas son precisamente aquellas cuya existencia es *contingente* y creada.—El hecho de que en Spinoza la proposición 11ª (que Dios existe necesariamente) venga seguida de una prueba, a saber, la proposición 20ª (que la existencia de Dios y su esencia son lo mismo), es el formalismo superfluo del demostrar. Dios es la sustancia (y precisamente la única); ahora bien, la sustancia es «*causa sui*»; *por tanto*, Dios existe necesariamente. [Esta prueba] no significa otra cosa que Dios es aquello cuyo concepto y ser son inseparables.

* [Nota de Hegel] *Anselmo*, por el contrario, dice: «Negligentiae *mihi videtur, si postquam confirmati sumus in fide, non* studemus, *quod* credimus, intelligere». (Tract. Cur Deus homo). Anselmo en este lugar encuentra en el contenido concreto de la doctrina cristiana una difícil tarea, cosa bien distinta de lo que lleva consigo esa fe moderna.

chen Erkennens und führt die daraus entsprungenen Wissenschaften des Empirischen und Endlichen ganz auf dieselbe Weise fort, – andererseits aber verwirft dieser Standpunkt diese Methode und damit, weil er keine andere kennt, *alle* Methoden für das Wissen von dem, was seinem Gehalte nach unendlich ist; er überläßt sich darum der wilden Willkür der Einbildungen und Versicherungen, einem Moralitäts-Eigendünkel und Hochmut des Empfindens oder einem maßlosen Gutdünken und Räsonnement, welches sich am stärksten gegen Philosophie und Philosopheme erklärt. Die Philosophie gestattet nämlich nicht ein bloßes Versichern, noch Einbilden, noch beliebiges Hin- und Herdenken des Räsonnements.

§ 78

Der *Gegensatz* von einer selbständigen Unmittelbarkeit des Inhalts oder Wissens und einer dagegen ebenso selbständigen Vermittlung, die mit jener unvereinbar sei, ist zunächst deswegen beiseite zu setzen, weil er eine bloße *Voraussetzung* und beliebige *Versicherung* ist. Ebenso sind alle anderen Voraussetzungen oder Vorurteile bei dem Eintritt in die Wissenschaft aufzugeben, sie mögen aus der Vorstellung oder dem Denken genommen sein; denn es ist die Wissenschaft, in welcher alle dergleichen Bestimmungen erst untersucht und, was an ihnen und ihren Gegensätzen sei, erkannt werden soll.

[8/168] | Der *Skeptizismus*, als eine durch alle Formen des Erkennens durchgeführte, negative Wissenschaft, würde sich als eine Einleitung darbieten, worin die Nichtigkeit solcher Voraussetzungen dargetan würde. Aber er würde nicht nur ein unerfreulicher, sondern auch darum ein überflüssiger Weg sein, weil das Dialektische selbst ein wesentliches Moment der affirmativen Wissenschaft ist, wie
[95] so|gleich bemerkt werden wird. Übrigens hätte er die endlichen Formen auch nur empirisch und unwissenschaftlich zu finden und als gegeben aufzunehmen. Die Forderung eines solchen vollbrachten Skeptizismus ist dieselbe mit der, daß der Wissenschaft *das Zweifeln an allem*, d.i. die gänzliche *Voraussetzungslosigkeit* an allem vorangehen solle. Sie ist eigentlich in dem Entschluß, *rein denken zu wollen*, durch die Freiheit vollbracht, welche von allem abstrahiert und ihre reine Abstraktion, die Einfachheit des Denkens, erfaßt.

punto de vista rechaza aquel método para el saber de aquello que es infinito según su rico contenido, y, como no conoce otro, rechaza así *todos* los métodos para conocerlo. Se entrega así, por consiguiente, a la cruda arbitrariedad de las imaginaciones y aseveraciones, a la presunción moral, a un cierto orgullo del [propio] sentir o a una exagerada confianza en su criterio y raciocinio, el cual se declara duramente contrario a la filosofía y a los filosofemas. La filosofía, desde luego, no permite un mero asegurar ni un figurarse, ni tampoco el caprichoso ir de acá para allá del raciocinio.

§ 78

La *oposición* entre una inmediatez autosuficiente del contenido y del saber, [por un lado], y una mediación igualmente auto-suficiente que no sea asociable con la inmediatez [, por otro], hay que apartarla, en primer término, porque es una mera *presuposición* y una *aseveración* arbitraria. Igualmente, todas las otras presuposiciones y prejuicios han de ser abandonados cuando se ingresa en la ciencia, sean ellos tomados de la representación o del pensamiento, pues dentro de la ciencia es donde deben ser precisamente investigadas todas las determinaciones de esta clase y donde se debe conocer qué es lo que hay en ellas y en sus contraposiciones.

| El *escepticismo*, en cuanto ciencia negativa llevada a término a través de todas [8/168]
las formas del conocer, podría ofrecerse como introducción [a la lógica], introducción en la que se pondría en evidencia la nulidad de tales presuposiciones. Pero éste sería no sólo un camino insatisfactorio, sino también y por lo mismo, un camino superfluo, ya que lo dialéctico mismo es un momento esencial de la ciencia afirmativa, como en | seguida se indicará[244]. Por lo demás, [este camino] debería también [95]
hallar las formas finitas como algo dado de manera empírica y acientífica. La exigencia de un tal escepticismo consumado es la misma que pide que la ciencia parta de la *duda universal*, esto es, de una carencia total de presuposiciones. Esta exigencia se lleva a cabo propiamente en la decisión de *querer* pensar con toda *pureza*, decisión que lleva a cabo la libertad[245], la cual abstrae de todo y comprende su propia y pura abstracción, es decir, la simplicidad del pensar.

Näherer Begriff und Einteilung der Logik

§ 79

Das *Logische* hat der Form nach drei Seiten: α) *die abstrakte* oder *verständige*, β) *die dialektische* oder *negativ-vernünftige*, γ) *die spekulative* oder *positiv-vernünftige*.

Diese drei Seiten machen nicht drei *Teile* der Logik aus, sondern sind *Momente jedes Logisch-Reellen*, das ist jedes Begriffes oder jedes Wahren überhaupt. Sie können sämtlich unter das erste Moment, das *Verständige*, gesetzt und dadurch abgesondert auseinandergehalten werden, aber so werden sie nicht in ihrer Wahrheit betrachtet. – Die Angabe, die hier von den Bestimmungen des Logischen gemacht ist, sowie die Einteilung ist hier ebenfalls nur antizipiert und historisch.

[8/169] |

§ 80

α) Das Denken als *Verstand* bleibt bei der festen Bestimmtheit und der
[96] Unterschiedenheit derselben gegen an|dere stehen; ein solches beschränktes Abstraktes gilt ihm als für sich bestehend und seiend.

[8/172] |

§ 81

β) Das *dialektische* Moment ist das eigene Sichaufheben solcher endlichen Bestimmungen und ihr Übergehen in ihre entgegengesetzten.

1. Das Dialektische, vom Verstande für sich abgesondert genommen, macht, insbesondere in wissenschaftlichen Begriffen aufgezeigt, den *Skeptizismus* aus; er enthält die bloße Negation als Resultat des Dialektischen. 2. Die Dialektik wird gewöhnlich als eine äußere Kunst betrachtet, welche durch Willkür eine Verwirrung in bestimmten Begriffen und einen bloßen *Schein* von *Widersprüchen* in ihnen hervorbringt, so daß nicht diese Bestimmungen, sondern dieser Schein ein Nichtiges und das Verständige dagegen vielmehr das Wahre sei. Oft ist die Dialektik auch weiter nichts als ein subjektives Schaukelsystem von hin- und herübergehendem Räsonnement, wo der Gehalt fehlt und die Blöße durch sol-

CONCEPTO MÁS PRÓXIMO Y DIVISIÓN DE LA LÓGICA

§ 79

Lo *lógico*, según la forma, tiene tres lados: α) *el abstracto* o propio del *entendimiento*; β) *el dialéctico* o *racional-negativo*; γ) *el especulativo* o *racional-positivo*.

Estos tres lados no constituyen tres *partes* de la Lógica, sino que son tres *momentos de todo* lo *lógico-real*, es decir, de todo concepto o de todo lo verdadero en general. Pueden ponerse en conjunto bajo el primer momento, es decir, bajo el *entendimiento*, y así mantenerlos separados, pero de este modo no son tratados con [arreglo a] su verdad propia[246].— La indicación que aquí se hace sobre las determinaciones de lo lógico, como también sobre su división, debe tomarse en cualquier caso como una indicación de carácter histórico y como anticipo.

| § 80 [8/169]

α) El pensamiento en cuanto *entendimiento* se queda parado en la determinidad fija y en la distintividad de ella frente a o|tra; un tal abstracto [así] deli- [96]
mitado vale para el entendimiento como siendo de suyo y como subsistente.

| § 81 [8/172]

β) El momento *dialéctico* es el propio superar de tales determinaciones finitas y su pasar a sus opuestas.

1) Lo dialéctico, tomado por el entendimiento como algo separado de por sí, especialmente cuando se hace patente en los conceptos científicos, constituye el *escepticismo*; éste contiene la mera negación como resultado de lo dialéctico. 2) La dialéctica se considera habitualmente como una habilidad extrínseca que puede producir arbitrariamente una confusión en determinados conceptos y una mera *apariencia* de *contradicción* en ellos, de modo que [según este modo de ver] lo nulo no serían aquellas determinaciones, sino la apariencia [de contradicción], y lo que el entendimiento capta, por el contrario, sería más bien lo verdadero. Frecuentemente, la dialéctica se considera como algo que no va más allá de un sistema subjetivo para colum-

chen Scharfsinn bedeckt wird, der solches Räsonnement erzeugt. – In ihrer
eigentümlichen Bestimmtheit ist die Dialektik vielmehr die eigene, wahrhafte
Natur der Verstandesbestimmungen, der Dinge und des Endlichen überhaupt.
Die Reflexion ist zunächst das Hinausgehen über die isolierte Bestimmtheit und
ein Beziehen derselben, wodurch diese in Verhältnis gesetzt, übrigens in ihrem
isolierten Gelten erhalten wird. Die Dialektik dagegen ist dies *immanente* Hinaus-
gehen, worin die Einseitigkeit und Beschränktheit der Verstandesbestimmungen
sich als das, was sie ist, nämlich als ihre Negation darstellt. Alles Endliche ist
[8/173] dies, sich selbst auf|zuheben. Das Dialektische macht daher die bewegende Seele
des wissenschaftlichen Fortgehens aus und ist das Prinzip, wodurch allein *imma-*
[97] *nenter Zusammenhang und Not|wendigkeit* in den Inhalt der Wissenschaft kommt, so wie
in ihm überhaupt die wahrhafte, nicht äußerliche Erhebung über das Endliche
liegt.

[8/176] | § 82

γ) Das *Spekulative* oder *Positiv-Vernünftige* faßt die Einheit der Bestimmungen in ihrer Entgegensetzung auf, das *Affirmative*, das in ihrer Auflösung und ihrem Übergehen enthalten ist.

[8/177] 1. Die Dialektik hat ein *positives* Resultat, weil sie einen | *bestimmten Inhalt* hat
oder weil ihr Resultat wahrhaft nicht das *leere, abstrakte Nichts*, sondern die Negation von *gewissen Bestimmungen* ist, welche im Resultate eben deswegen enthalten sind, weil dies nicht ein *unmittelbares Nichts*, sondern ein Resultat ist. 2. Dies Vernünftige ist daher, obwohl ein Gedachtes, auch Abstraktes, zugleich ein *Konkretes*, weil es nicht *einfache, formelle* Einheit, sondern *Einheit unterschiedener Bestimmungen* ist. Mit bloßen Abstraktionen oder formellen Gedanken hat es darum überhaupt die Philosophie ganz und gar nicht zu tun, sondern allein mit konkreten Gedanken. 3. In der spekulativen Logik ist die bloße *Verstandes-Logik* enthalten und kann aus jener sogleich gemacht werden; es bedarf dazu nichts, als daraus das Dialektische und Vernünftige wegzulassen; so wird sie zu dem, was die *gewöhnliche Logik* ist, eine *Historie* von mancherlei zusammengestellten Gedankenbestimmungen, die in ihrer Endlichkeit als etwas Unendliches gelten.

piar raciocinios que van de acá para allá y de allá para acá. En ellos falta la riqueza de contenido, y su vaciedad se recubre con ese ingenio que aquel modo de raciocinar engendra.— Pero en su determinidad propia, la dialéctica es más bien la propia y verdadera naturaleza de las determinaciones del entendimiento, de las cosas y de lo finito en general. La reflexión es en primer término un salir fuera de la determinidad aislada y un referirla de tal modo que, puesta en relación, se mantiene por lo demás en su valor separado. La dialéctica, por el contrario, es este salir *inmanente* en el cual se expone la unilateralidad y limitación de las determinaciones del entendimiento tal como es, a saber, como su propia negación. Todo lo finito es este supe|rarse a sí [8/173]
mismo. Por ello, lo dialéctico constituye el alma móvil del proceder científico hacia adelante y es el único principio que confiere *conexión inmanente* y *nece|sidad* al conte- [97]
nido de la ciencia, del mismo modo que en él reside en general la verdadera y no extrínseca elevación sobre lo finito.

| § 82 [8/176]

γ) *Lo especulativo* o *racional-positivo* aprehende la unidad de las determinaciones en su oposición, lo afirmativo que se contiene en la disolución de ellas y en su pasar.

1) La dialéctica tiene un resultado *positivo* porque tiene un | *contenido determi-* [8/177]
nado o [lo que es lo mismo], porque su resultado no es verdaderamente la *nada abstracta y vacía*, sino la negación de *determinaciones* [sabidas como] *ciertas*, las cuales se conservan en el resultado, precisamente porque éste no es una *nada inmediata* sino un resultado. 2) Este [resultado] racional, por consiguiente, aunque sea algo pensado e incluso abstracto, es a la vez algo *concreto* porque no es una unidad *simple*, *formal*, sino *unidad de determinaciones distintas*. Con meras abstracciones o pensamientos formales la filosofía nada tiene que ver en absoluto, sino solamente con pensamientos concretos. 3) En la lógica especulativa se contiene la mera *lógica del entendimiento* y ésta se puede construir igualmente desde aquélla; para ello no se requiere otra cosa que omitir lo dialéctico y racional; de esta manera [la lógica especulativa] se convierte en la *lógica usual*, una *historia* [o enumeración] de varias determinaciones del pensamiento colocadas juntas y que en su finitud valen como algo infinito.

[8/179] | § 83

Die Logik zerfällt in drei Teile:

[98] | I. *Die Lehre von dem Sein.*

II. *Die Lehre von dem Wesen.*

III. *Die Lehre von dem Begriffe und der Idee.*

Nämlich in die Lehre von dem Gedanken:

I. In seiner *Unmittelbarkeit,* – dem *Begriffe an sich.*

II. In seiner *Reflexion* und *Vermittlung,* – dem *Fürsichsein* und *Schein* des Begriffes.

III. In seinem *Zurückgekehrtsein in sich selbst* und seinem entwickelten Beisichsein, – dem Begriffe *an* und *für sich.*

§ 83 [8/179]

La Lógica se divide en tres partes:

I. *La doctrina del ser.* [98]
II. *La doctrina de la esencia.*
III. *La doctrina del concepto y de la idea.*

Es decir, la Lógica se divide en la doctrina del pensamiento:

I. En su *inmediatez* o doctrina del *concepto en sí.*
II. En su *reflexión* y *mediación* o doctrina del *ser-para-sí* y *aparencia* del concepto.
III. En su haber regresado a sí y en su ser-cabe-sí desarrollado[247] o doctrina del concepto *en* y *para sí.*

[99] [8/181] | **Erste Abteilung der Logik**

DIE LEHRE VOM SEIN

§ 84

Das Sein ist der Begriff nur *an sich*; die Bestimmungen desselben sind *seiende*, in ihrem Unterschiede *Andere* gegeneinander, und ihre weitere Bestimmung (die Form des Dialektischen) ist ein *Übergehen in Anderes*. Diese Fortbestimmung ist in einem ein *Heraussetzen* und damit Entfalten des *an sich* seienden Begriffs und zugleich das *Insichgehen* des Seins, ein Vertiefen desselben in sich selbst. Die Explikation des Begriffs in der Sphäre des Seins wird ebensosehr die Totalität des Seins, als damit die Unmittelbarkeit des Seins oder die Form des Seins als solchen aufgehoben wird.

§ 85

Das Sein selbst sowie die folgenden Bestimmungen nicht nur des Seins, sondern die logischen Bestimmungen überhaupt können als Definitionen des Absoluten, als die *metaphysischen Definitionen Gottes* angesehen werden; näher jedoch immer nur die erste einfache Bestimmung einer Sphäre, und dann die dritte, als welche die Rückkehr aus der Differenz zur einfachen Beziehung auf sich ist. Denn Gott metaphysisch definieren heißt, dessen Natur in *Gedanken* als solchen ausdrücken; die Logik
[100] aber umfaßt alle Gedanken, wie sie noch in der Form von | Gedanken sind. Die *zweiten* Bestimmungen, als welche eine Sphäre in ihrer *Differenz* sind, dagegen sind die Definitionen des *Endlichen*. Wenn aber die Form von Definitionen gebraucht würde, so würde sie dies enthalten, daß ein Substrat der Vorstellung vorschwebt; denn auch *das Absolute*, als welches Gott im Sinne und in der Form des Gedankens ausdrücken soll, bleibt im Verhältnisse zu seinem Prädikate, dem bestimmten und wirklichen Ausdruck in Gedanken, nur ein *gemeinter* Gedanke, ein für sich unbes-
[8/182] timmtes Substrat. Weil der Gedanke, die | Sache, um die es hier allein zu tun ist, nur im Prädikate enthalten ist, so ist die Form eines Satzes, wie

LA DOCTRINA DEL SER

§ 84

El ser es el concepto solamente *en sí*; las determinaciones del ser son determinaciones *que-están-siendo*[248], las cuales, al distinguirse, son *otras* una respecto de otra y su determinación más precisa (la forma de lo dialéctico) es un *pasar a otro*. Esta determinación progresiva es a la vez un *poner hacia fuera* y, por tanto, un despliegue del concepto que es *en sí*, y al mismo tiempo es el *ir-hacia-dentro-de-sí* del ser, un profundizar del ser en sí mismo. De la misma manera que la explicitación del concepto en la esfera del ser deviene la totalidad del ser, así también, con esta explicitación, se supera la inmediatez del ser o la forma del ser en cuanto tal.

§ 85

El ser mismo, como igualmente las determinaciones que seguirán, no sólo las del ser, sino todas las determinaciones lógicas en general, pueden considerarse como definiciones de lo absoluto, o sea, como las *definiciones metafísicas de Dios*; más propiamente, sin embargo, siempre se podrá [ver así] solamente la primera determinación simple de cada esfera y, después, la tercera, en cuanto ésta es el regreso desde la diferencia a la simple referencia a sí. Esto es así porque definir a Dios metafísicamente significa expresar su naturaleza con *pensamientos* en cuanto tales; pero la lógica comprende todos los pensamientos tal como son aun en forma de | pensamien- [100]
tos. Las *segundas* determinaciones, por el contrario, en tanto son una esfera en su *diferencia*, son las definiciones de lo *finito*. Ahora bien, si se usara la forma de la definición, sucedería que esta forma contendría [como sujeto] un sustrato de la representación suspendido en el aire, ya que incluso lo *absoluto*, que es como debe expresarse Dios en el sentido y en la forma del pensamiento, sigue siendo bajo la relación con su predicado (que es la expresión determinada y efectiva en pensamientos) sólo un pensamiento *mentado*[249], un substrato de suyo indeterminado. Y porque el pensamiento,

jenes Subjekt, etwas völlig Überflüssiges (vgl. § 31 und unten Kap. vom Urteile [§ 166ff.]).

A

Qualität

a. Sein

§ 86

Das *reine Sein* macht den Anfang, weil es sowohl reiner Gedanke als das
[8/183] unbestimmte, einfache Unmittelbare ist, der | erste Anfang aber nichts Vermitteltes und weiter Bestimmtes sein kann.

Alle Zweifel und Erinnerungen, die gegen das Anfangen der Wissenschaft mit dem abstrakten leeren *Sein* gemacht werden könnten, erledigen sich durch das einfache Bewußtsein dessen, was die Natur des Anfangs mit sich bringt. Sein kann bestimmt werden als Ich = Ich, als die *absolute Indifferenz* oder *Identität* usf. Im Bedürfnisse, entweder mit einem schlechthin *Gewissen*, d.i. der Gewißheit seiner selbst,
[101] oder mit einer | Definition oder Anschauung des *absoluten Wahren* anzufangen, können diese und andere dergleichen Formen dafür angesehen werden, daß sie die ersten sein müssen. Aber indem innerhalb jeder dieser Formen bereits *Vermittlung* ist, so sind sie nicht wahrhaft die ersten; die Vermittlung ist ein Hinausgegangensein aus einem Ersten zu einem Zweiten und Hervorgehen aus Unterschiedenen. Wenn Ich = Ich oder auch die intellektuelle Anschauung wahrhaft als nur das Erste genommen wird, so ist es in dieser reinen Unmittelbarkeit nichts anderes als *Sein*, so wie das reine Sein umgekehrt als nicht mehr dieses abstrakte, sondern in sich die Vermittlung enthaltende Sein, reines Denken oder Anschauen ist.

Wird *Sein* als Prädikat des Absoluten ausgesagt, so gibt dies die erste Definition desselben: *Das Absolute ist das Sein*. Es ist dies die (im Gedanken) schlechthin anfängliche, abstrakteste und dürftigste. Sie ist die Definition der *Eleaten*, aber zugleich auch das Bekannte, daß *Gott der Inbegriff aller Realitäten* ist. Es soll nämlich von der Beschränktheit, die in jeder Realität ist, abstrahiert werde, so daß Gott nur das *Reale* in aller Realität, das *Allerrealste* sei. Indem Realität bereits eine Refle-

es decir, la | COSA de la que aquí nos ocupamos, sólo se contiene en el predicado, resulta por ello que la forma proposicional es algo tan enteramente superfluo como lo es el sujeto mismo [de la proposición] (cfr. § 31 y, más adelante, el capítulo sobre el juicio). [8/182]

A

CUALIDAD

a. SER

§ 86

El *puro ser* constituye el comienzo porque es tanto pensamiento puro como lo inmediato simple e indeterminado, y el | primer comienzo no puede ser nada mediato ni más determinado. [8/183]

Para solventar todas las dudas y reminiscencias que se pueden oponer en contra de que la ciencia se inicie con el *ser* vacío y abstracto, basta simplemente con cobrar conciencia de lo que comporta la naturaleza del empezar. El ser puede ser determinado como yo = yo[250], o bien como la *indiferencia absoluta* o la *identidad*, etc.[251]. Ahora bien, siendo necesario comenzar, sea con un simple *saber*, es decir, con la certeza de sí mismo, sea con una | definición o intuición de lo *absolutamente verdadero*, pueden considerarse éstas o parecidas fórmulas como aquellas que deberían ser las primeras. Pero en tanto en el interior de tales fórmulas se encuentra ya una cierta *mediación*, no pueden ser verdaderamente las primeras; la mediación es un haber salido [ya] de un primero hacia un segundo y seguir adelante desde distintos. Si se toma verdaderamente yo = yo, o también la intuición intelectual[252], en esta pura inmediatez no hay nada más que *ser*; así como, al revés, el ser (no ya como este ser abstracto, sino conteniendo dentro de sí la mediación) es puro pensar o intuir. [101]

Si *ser* se expresa como predicado de lo absoluto, obtenemos así la primera definición de éste: *lo absoluto es el ser*. Ésta es la definición (en el pensamiento) simplemente inicial, la más abstracta y pobre. Es la definición de los *eleatas*[253], pero también la conocida definición que dice que *Dios es el compendio de todas las realidades*[254]. O sea, que se debe abstraer de la limitación que se halla en cada una de las realidades, de tal manera que Dios sea solamente lo *real* en toda realidad, el ente *realísimo*. Siendo así que «realidad» contiene ya una reflexión, esto mismo se expresa

xion enthält, so ist dies unmittelbarer in dem ausgesprochen, was Jacobi von dem Gotte des Spinoza sagt, daß er das Principium *des Seins in allem Dasein* sei.

[8/186] | § 87

Dieses reine Sein ist nun die *reine Abstraktion*, damit das *Absolut-Negative*, welches, gleichfalls unmittelbar genommen, das *Nichts* ist.

1. Es folgte hieraus die zweite Definition des Absoluten, daß es das *Nichts* ist; in der Tat ist sie darin enthalten, wenn gesagt wird, daß das Ding-an-sich das
[102] Unbestimmte, schlechthin Form- und damit Inhaltslose ist, | – oder auch, daß Gott *nur* das *höchste Wesen* und sonst weiter nichts *ist*, denn als solches ist er als ebendieselbe Negativität ausgesprochen; das Nichts, das die *Buddhisten* zum Prinzip von allem wie zum letzten Endzweck und Ziel von allem machen, ist dieselbe Abstraktion. – 2. Wenn der Gegensatz in dieser Unmittelbarkeit als *Sein* und *Nichts* ausgedrückt ist, so scheint es als zu auffallend, daß er nichtig sei, als daß man nicht versuchen sollte, das Sein zu fixieren und es gegen den Übergang zu bewahren. Das Nachdenken muß in dieser Hinsicht darauf verfallen, für das Sein eine feste Bestimmung aufzusuchen, durch welche es von dem Nichts unterschieden wäre. Man nimmt es z.B. als das in allem Wechsel Beharrende, die unendlich bestimmbare *Materie* usf. oder auch ohne Nachdenken als irgendeine *einzelne* Existenz, das nächstbeste Sinnliche oder Geistige. Aber alle solche weiteren und konkreteren Bestimmungen lassen das Sein nicht mehr als das *reine Sein*, wie es hier im Anfang unmittelbar ist. Nur in und um dieser reinen Unbestimmtheit willen ist es *Nichts*, – ein *Unsagbares*; sein Unterschied von dem Nichts ist eine bloße *Meinung*. – Es ist gerade nur um das Bewußtsein über diese Anfänge zu tun, nämlich daß sie nichts als diese leere Abstraktionen [sind] und jede von
[8/187] beiden so leer ist als die andere; der *Trieb*, in dem Sein oder in beiden | eine feste Bedeutung zu finden, ist diese *Notwendigkeit* selbst, welche das Sein und Nichts weiterführt und ihnen eine wahre, d.i. konkrete Bedeutung gibt. Dieses Fortgehen ist die logische Ausführung und der im Folgenden sich darstellende Verlauf. Das *Nachdenken*, welches tiefere Bestimmungen für sie *findet*, ist das logische Denken, durch welches sich solche, nur nicht auf eine zufällige, sondern notwendige Weise, hervorbringen. – Jede folgende Bedeutung, die sie erhalten, ist darum
[103] nur als eine *nähere Bestimmung* und *wahrere Definition des Absoluten* anzusehen; eine | solche ist dann nicht mehr eine leere Abstraktion wie Sein und Nichts, vielmehr ein Konkretes, in dem beide, Sein und Nichts, Momente sind. – Die höchste Form des Nichts für sich wäre die *Freiheit*, aber sie ist die Negativität, insofern sie

de manera más inmediata en lo que Jacobi dice del Dios de Spinoza, a saber, que él es el principio del *ser en toda existencia*[255].

| § 87 [8/186]

Ahora bien, este ser puro es la *pura abstracción* y, por tanto, lo *absolutamente negativo* que, tomado igualmente de manera inmediata, es la *nada*.

1) De ahí se seguiría la segunda definición de lo absoluto, es decir, que él es la *nada*; de hecho tal definición se implica cuando se dice que la cosa-en-sí es lo indeterminado, lo que simplemente carece de forma y también de contenido; | igualmente [102] [se implica esta definición] cuando se dice que Dios es *solamente* el *ente supremo*[256] y nada más, ya que, en cuanto tal, Dios viene expresado como aquella misma negatividad; la *nada* que los budistas tienen como principio de todo y como fin último y meta de todo, es la misma abstracción.— 2) Cuando la oposición queda expresada con esta inmediatez, como *ser* y *nada*, parece entonces demasiado chocante que tal oposición sea nula y que no se deba intentar fijar el ser y preservarlo del paso [a la nada]. [Pero] la reflexión ha de fracasar en este intento de buscar para el ser una determinación firme en virtud de la cual fuera distinto de la nada. Tómese, por ejemplo, aquello que permanece en todo cambio, la *materia* infinitamente determinable o, si se prefiere, y sin especial reflexión, cualquier EXISTENCIA *singular*, lo que tengamos más a mano, sensible o espiritual. Pero [ocurre entonces que] todas estas mayores y más concretas determinaciones ya no dejan al ser como *puro ser* y nada más, tal como el ser es aquí, en el comienzo, de manera inmediata. Solamente en y por esta pura inmediatez es [el ser] nada, un inefable; su distinción respecto de la nada es una mera *opinión* [o mención]. Propiamente se trata solamente de la conciencia de esos comienzos, es decir, que ambos no son más que abstracciones vacías y uno es tan vacío como el otro; el *impulso* a encontrar en el ser o en ambos [términos] | un significado firme es la misma *necesidad* que impulsa hacia adelante al ser y a la nada y les confiere un significado verdadero, es decir, concreto. Este ir hacia adelante es la realización lógica y el *transcurso* que se presentará en lo que sigue. La reflexión que *encuentra* para estos comienzos determinaciones más profundas es el pensamiento lógico, mediante el cual tales determinaciones se producen, no de manera contingente, sino necesaria.— Toda significación que reciban más adelante deberá considerarse, por tanto, únicamente como una *determinación más próxima* y una definición *más verdadera* de lo *absoluto*; | tal determinación y definición ya no será entonces una abstracción vacía como ser y nada, sino más bien un concreto del que ambos, ser y nada, son momentos.— La forma suprema de la nada sería de suyo la *libertad*[257], pero ésta es la negatividad en tanto se sumerge en su

[8/187] [103]

sich zur höchsten Intensität in sich vertieft und selbst, und zwar absolute, Affirmation ist.

[8/188] | § 88

Das *Nichts* ist als dieses unmittelbare, sich selbst gleiche, ebenso umgekehrt *dasselbe*, was das *Sein* ist. Die Wahrheit des Seins sowie des Nichts ist daher die *Einheit* beider; diese Einheit ist das *Werden*.

1. Der Satz »*Sein und Nichts ist dasselbe*« erscheint für die *Vorstellung* oder den Verstand als ein so paradoxer Satz, daß sie ihn vielleicht nicht für ernstlich gemeint hält. In der Tat ist er auch von dem Härtesten, was das Denken sich zumutet, denn Sein und Nichts sind der Gegensatz in seiner ganzen *Unmittelbarkeit*, d.h. ohne daß in dem einen schon eine Bestimmung *gesetzt* wäre, welche dessen Beziehung auf das andere enthielte. Sie *enthalten* aber diese Bestimmung, wie in dem vorhergehenden § aufgezeigt ist, die Bestimmung, welche eben in beiden dieselbe ist. Die Deduktion ihrer Einheit ist insofern ganz *analytisch*; wie überhaupt der ganze Fortgang des Philosophierens als methodischer, d.h. als *notwendiger* nichts anderes ist als bloß das *Setzen* desjenigen, was in einem Begriffe schon enthalten ist. – Ebenso richtig als die Einheit des Seins und Nichts ist es aber *auch*, daß *sie schlechthin verschieden* sind, – das eine *nicht* ist, was das andere ist. Allein weil der Unterschied hier sich noch nicht bestimmt hat, denn eben Sein und Nichts sind noch das Unmittelbare, so ist er, wie er an denselben ist, das *Unsagbare*, die bloße *Meinung*.

[104] | 2. Es erfordert keinen großen Aufwand von Witz, den Satz, daß Sein und
[8/189] Nichts dasselbe ist, lächerlich zu ma|chen oder vielmehr Ungereimtheiten vorzubringen mit der unwahren Versicherung, daß sie Konsequenzen und Anwendungen jenes Satzes seien; z.B. es sei hiernach dasselbe, ob mein Haus, mein Vermögen, die Luft zum Atmen, diese Stadt, die Sonne, das Recht, der Geist, Gott *sei* oder *nicht*. In solchen Beispielen werden zum Teil *besondere Zwecke*, die *Nützlichkeit*, die etwas für *mich* hat, untergeschoben und gefragt, ob es *mir* gleichgültig sei, daß die nützliche Sache sei oder nicht sei. In der Tat ist die Philosophie eben diese Lehre, den Menschen von einer unendlichen Menge endlicher Zwecke und Absichten zu befreien und ihn dagegen gleichgültig zu machen, so daß es ihm allerdings dasselbe sei, ob solche Sachen sind oder nicht sind. Aber überhaupt, sowie von einem *Inhalte* die Rede ist, so ist damit ein Zusammenhang mit *anderen* Existenzen, Zwecken usf. gesetzt, die als gültig *vorausgesetzt* sind; von *solchen Voraussetzungen* ist es nun abhängig gemacht, ob das Sein oder Nichtsein *eines bestimmten Inhalts dasselbe* sei oder *auch*

propia profundidad hasta la máxima intensidad, y es ella misma afirmación, precisamente absoluta.

§ 88 [8/188]

La *nada* en cuanto es esto inmediato, igual a sí mismo, es también inversamente *lo mismo* que el *ser*. La verdad del ser, así como la de la nada, es por consiguiente la *unidad* de ambos; esta unidad es el *devenir*.

1) La proposición que afirma que *ser y nada son lo mismo* parece a la *representación* o al entendimiento una proposición tan paradójica que se tiene por algo quizá no dicho en serio. En efecto, es una de las proposiciones más duras a las que se atreve el pensamiento, ya que ser y nada son la oposición en su total *inmediatez*, esto es, sin que en ninguno de los dos extremos se haya ya *sentado* una determinación que contenga la referencia [de este extremo] al otro. Estos extremos *contienen*, sin embargo, esa determinación, como se ha mostrado en el parágrafo precedente, a saber, aquella determinación que es ciertamente la misma en ambos. Por ello, la deducción de su unidad es enteramente *analítica*, del mismo modo que, en general, todo el camino hacia adelante del filosofar en cuanto metódico, esto es, en cuanto *necesario*, no es nada distinto de *poner* meramente lo que ya está contenido en un concepto[258].— Tan correcto como afirmar la unidad del ser y la nada lo es también decir que son *simplemente diversos*, que uno no es lo que el otro es. Sólo que, porque aquí la distinción aún no se ha determinado, pues ser y nada son todavía lo inmediato, resulta que la distinción tal como está en lo inmediato, es lo *inefable*, la mera *opinión* [o mención].

| 2) No se precisa gran cantidad de ingenio para ridiculizar la proposición que [104]
afirma que ser y nada son lo mismo | o, más bien, para traer a colación disparates [8/189]
acompañados de la aseveración no verdadera de que se trata de consecuencias y aplicaciones de aquella proposición; por ejemplo, que es por consiguiente lo mismo que mi casa, mi hacienda, el aire necesario para respirar, esta ciudad, el sol, el derecho, el espíritu, Dios, *sean* o *no* sean. En tales ejemplos se esconden en parte fines *particulares*, la *utilidad* que algo tiene para mí, y a continuación se pregunta si *a mí* me es igual que la COSA útil sea o no sea. Pero ocurre que la filosofía es precisamente la doctrina apropiada para liberar a los humanos de una multitud infinita de fines y propósitos finitos y hacernos indiferentes ante ellos, de modo que en cualquier caso nos sea igual que tales COSAS sean o no. Pero en la misma medida en que se habla de un *contenido*, con él se pone un conjunto que engloba *otras* EXISTENCIAS, fines, etc., que se presuponen *valiosas*, y a continuación se hace depender de *esos supuestos* que el ser o no-ser de un *contenido determinado* sea *lo mismo* o *no*. Se desliza, por tanto,

nicht. Es wird ein *inhaltsvoller* Unterschied dem leeren Unterschiede von Sein und
Nichts untergeschoben. – Zum Teil sind es aber an sich wesentliche Zwecke, abso-
lute Existenzen und Ideen, die bloß unter die Bestimmung des *Seins* oder Nicht-
seins gesetzt werden. Solche konkrete Gegenstände sind noch etwas ganz anderes
als nur *Seiende* oder auch *Nichtseiende*; dürftige Abstraktionen wie Sein und Nichts –
und sie sind, weil sie eben nur die Bestimmungen des Anfangs sind, die allerdürf-
tigsten, die es gibt – sind für die Natur jener Gegenstände ganz inadäquat; wahr-
hafter Inhalt ist längst über diese Abstraktionen selbst und deren Gegensatz
hinaus. – Wenn überhaupt ein Konkretes dem Sein und Nichts unterschoben
[105] wird, so geschieht der Gedankenlosig|keit ihr Gewöhnliches, ein ganz anderes vor
die Vorstellung zu bekommen und davon zu sprechen als das, wovon die Rede ist,
und hier ist bloß vom abstrakten Sein und Nichts die Rede.

[8/190] | 3. Es kann leicht gesagt werden, daß man die Einheit des Seins und Nichts
nicht *begreife*. Der Begriff derselben aber ist in den vorhergehenden §§ angegeben,
und er ist weiter nichts als dies Angegebene; sie begreifen heißt nichts anderes,
als dieses auffassen. Man versteht aber auch unter dem Begreifen noch etwas wei-
teres als den eigentlichen Begriff; es wird ein mannigfaltigeres, reicheres Bewußt-
sein, eine Vorstellung verlangt, so daß ein solcher Begriff als ein konkreter Fall
vorgelegt werde, mit dem das Denken in seiner gewöhnlichen Praxis vertrauter
wäre. Insofern das Nichtbegreifenkönnen nur die Ungewohntheit ausdrückt,
abstrakte Gedanken ohne alle sinnliche Beimischung festzuhalten und spekulative
Sätze zu fassen, so ist weiter nichts zu sagen, als daß die Art des philosophischen
Wissens allerdings verschieden ist von der Art des Wissens, an das man im gemei-
nen Leben gewöhnt ist, wie auch von der, die in anderen Wissenschaften
herrscht. Heißt das Nicht-Begreifen aber nur, daß man sich die Einheit des Seins
und Nichts nicht *vorstellen* könne, so ist dies in der Tat so wenig der Fall, daß jeder
vielmehr unendlich viele Vorstellungen von dieser Einheit hat, und daß man sol-
che Vorstellung nicht habe, kann nur dieses sagen wollen, daß man den vorlie-
genden Begriff nicht in irgendeiner jener Vorstellungen erkennt und sie nicht als
ein Beispiel davon weiß. Das Beispiel davon, das am nächsten liegt, ist das *Werden*.
Jedermann hat eine Vorstellung vom Werden und wird ebenso zugeben, daß es
eine Vorstellung ist; ferner daß, wenn man sie analysiert, die Bestimmung von *Sein*,
aber auch von dem schlechthin Anderen desselben, dem *Nichts*, darin enthalten
ist; ferner daß diese beiden Bestimmungen ungetrennt in dieser *einen* Vorstellung
[106] sind, so daß Werden somit | Einheit des Seins und Nichts ist. – Ein gleichfalls
naheliegendes Beispiel ist der *Anfang*; die Sache *ist noch nicht* in ihrem Anfang, aber
er ist nicht bloß ihr *Nichts*, sondern es ist schon auch ihr *Sein* darin. Der Anfang ist
[8/191] | selbst auch Werden, drückt jedoch schon die Rücksicht auf das weitere Fortge-
hen aus. – Man könnte, um sich dem gewöhnlicheren Gang der Wissenschaften

una distinción llena de contenido bajo la distinción vacía entre ser y nada. Sin embargo, [también es verdad] que lo que sencillamente se pone bajo la determinación del *ser* o no-ser son en sí fines esenciales, EXISTENCIAS absolutas e ideas. Pero esos objetos concretos siguen siendo algo completamente distinto de meros *entes* o *no-entes*. Abstracciones indigentes como ser y nada (y son las más indigentes de todas, porque son solamente las determinaciones del comienzo) son completamente inadecuadas a la naturaleza de aquellos objetos; un contenido más verdadero está mucho más allá de esas abstracciones y su oposición. En general, cuando se desliza un concreto bajo el ser y la nada, le sucede al pensamiento defi|ciente lo que le pasa [105] siempre que se coloca ante la representación algo completamente distinto de aquello de que se habla; y aquí se habla sólo del ser y la nada abstractos.

| 3) Es muy fácil decir que la unidad del ser y la nada es *inconcebible*. Sin [8/190] embargo, el concepto de esta unidad ha sido dado en los §§ que anteceden y no es más que lo que allí se ha ofrecido; concebir esa unidad no significa nada más que aprehender esto que ya se ha dicho. Sucede, sin embargo, que por concebir se entiende algo que está más allá del concebir propiamente dicho; se exige una conciencia más rica, con más aspectos, de modo que aquel concepto sea presentado como un caso concreto con el que el pensamiento esté ya familiarizado por su comportamiento habitual. En la medida en que el no-poder-concebir expresa solamente el no estar habituado a sostener firmemente los pensamientos abstractos sin mezcla de lo sensible y a captar proposiciones especulativas, no hay más que decir [a la objeción] que el modo propio del saber filosófico es siempre distinto de aquel modo de saber que es usual en la vida ordinaria, como es igualmente distinto del modo que domina en las otras ciencias [no filosóficas]. Pero si no-concebir significa solamente que la unidad de ser y nada resulta imposible de *representar*, entonces lo que de hecho sucede es más bien que uno tiene infinitas representaciones de esta unidad; que no se posee tal representación sólo puede querer decir que uno no reconoce aquel concepto en cualquiera de esas representaciones y que no las ve como un ejemplo [o caso] del concepto. El ejemplo más próximo es precisamente el devenir. Todo el mundo tiene una representación del devenir y todo el mundo concederá, por tanto, que se trata de *una* representación; también concederá que si se analiza esa representación resulta que contiene la determinación de *ser* y también de lo que es simplemente otro respecto del ser, es decir, de *nada*; concederá igualmente que esas dos determinaciones son indivisas en esta representación *una*, de donde se sigue que devenir es | unidad de ser y nada.—Otro ejemplo disponible, igualmente cerca- [106] no, es el de *comienzo*; la COSA *no es todavía* en su comienzo, pero el comienzo no es tampoco su pura *nada*, sino que allí está ya su *ser*. El comienzo es | también de suyo [8/191] devenir, si bien [la palabra «comienzo»] expresa o [incluye] la atención [dirigida] al camino que continúa hacia adelante.—Para más adaptarse al modo de proceder

zu bequemen, die Logik mit der Vorstellung des rein gedachten Anfangs, also des Anfangs als Anfangs, beginnen und diese Vorstellung analysieren; so würde man es sich vielleicht eher als Ergebnis der Analyse gefallen lassen, daß sich Sein und Nichts als in Einem ungetrennt zeigen.

4. Es ist aber noch zu bemerken, daß der Ausdruck »Sein und Nichts ist *dasselbe*« oder »*die Einheit* des Seins und Nichts«, ebenso alle anderen solchen *Einheiten*, des Subjekts und Objekts usf., mit Recht anstößig sind, weil das Schiefe und Unrichtige darin liegt, daß die *Einheit* herausgehoben und die Verschiedenheit zwar darin liegt (weil es z.B. Sein und Nichts ist, deren Einheit gesetzt ist), aber diese Verschiedenheit nicht zugleich ausgesprochen und anerkannt ist, von ihr also nur ungehörigerweise abstrahiert, sie nicht bedacht zu sein scheint. In der Tat läßt sich eine spekulative Bestimmung nicht in Form eines solchen Satzes richtig ausdrücken; es soll die Einheit *in* der zugleich *vorhandenen* und *gesetzten* Verschiedenheit gefaßt werden. *Werden* ist der wahre Ausdruck des Resultats von Sein und Nichts, als die Einheit derselben; es ist nicht nur die *Einheit* des Seins und Nichts, sondern ist die *Unruhe* in sich, – die Einheit, die nicht bloß als Beziehung-auf-sich bewegungslos, sondern durch die Verschiedenheit des Seins und Nichts, die in ihm ist, in sich gegen sich selbst ist. – Das *Dasein* dagegen ist diese *Einheit* oder das Werden in dieser Form der Einheit; darum ist das Dasein *einseitig* und
[107] *endlich*. Der | Gegensatz ist, als ob er verschwunden wäre; er ist nur *an sich* in der Einheit enthalten, aber nicht in der Einheit *gesetzt*.

5. Dem Satze, daß das Sein das Übergehen in Nichts und das Nichts das Übergehen ins Sein ist, – dem Satze des *Werdens* steht der Satz »*Aus nichts wird*
[8/192] *nichts*«, »etwas wird nur aus etwas« gegenüber, der Satz der Ewigkeit | der Materie, des Pantheismus. Die Alten haben die einfache Reflexion gemacht, daß der Satz »aus etwas wird etwas« oder »aus nichts wird nichts« das Werden in der Tat aufhebt; denn das, woraus es wird, und das, was wird, sind ein und dasselbe; es ist nur der Satz der abstrakten Verstandesidentität vorhanden. Es muß aber als wunderbar auffallen, die Sätze »aus nichts wird nichts« oder »aus etwas wird nur etwas« auch in unseren Zeiten ganz unbefangen vorgetragen zu sehen, ohne einiges Bewußtsein, daß sie die Grundlage des Pantheismus [sind], sowie ohne Kenntnis davon, daß die Alten die Betrachtung dieser Sätze erschöpft haben.

usual en las otras ciencias, se podría empezar la lógica con la representación del comienzo, pensado éste en puridad, es decir, del comienzo en tanto que comienzo, y proceder al análisis de esta representación; quizá resultaría más aceptable presentar así como resultado del análisis [la tesis de] que ser y nada se muestran como indivisos en uno.

4) Queda sin embargo por señalar que la expresión «ser y nada son *lo mismo*», o también «*la unidad* de ser y nada», así como todas las demás *unidades* semejantes, como la de objeto y sujeto, etc., causan con razón escándalo porque lo equívoco e incorrecto de ellas reside en que resaltan la *unidad*, siendo así que la diversidad también está allí [presente] pero no se expresa igualmente, ni se reconoce (porque son [precisamente] ser y nada aquello de lo que se ha sentado la unidad), sino que se abstrae indebidamente de la diversidad y no parece que se la contemple. En efecto, una determinación especulativa no se deja expresar bien en la forma de una proposición tal. Hay que captar la unidad *en* la diversidad *allí presente* y *sentada* al mismo tiempo. *Devenir* es la expresión verdadera del resultado de ser y nada en cuanto unidad de ambos; es no solamente *la unidad* de ser y nada sino que es [igualmente] la *inquietud* dentro de sí, es decir, es una unidad que no es únicamente carencia de movimiento en cuanto referencia a sí, sino que por medio de la diversidad de ser y nada que está en ella se contrapone a sí misma dentro de sí.— La *existencia*, por el contrario, es esta *unidad* o el devenir bajo esa forma de la unidad; por esto la existencia es *unilateral* y *finita*. La oposición | está como si hubiera desaparecido; sólo [107]
está contenida *en sí* en la unidad, pero no está *puesta* en ella.

5) A la proposición que afirma que el ser es el paso a la nada y la nada el paso al ser, es decir, a la proposición del devenir, se le opone la proposición que dice que «*de la nada, nada se hace*», o «algo se hace solamente a partir de algo», [es decir, que a la tesis del devenir] se le opone por tanto el principio de la eternidad | de la [8/192]
materia, del panteísmo[259]. Los antiguos se hicieron la reflexión bien sencilla de que la proposición «algo deviene de algo» o «de la nada, nada se hace» suprime de hecho el devenir, ya que aquello de lo que parte el devenir como igualmente aquello que deviene son uno y lo mismo[260]; se trata solamente, en realidad, de la tesis de la identidad abstracta propia del entendimiento. Debe, sin embargo, sorprender que las proposiciones «de la nada, nada se hace» o «algo sólo deviene de algo» se presenten aún en nuestro tiempo como algo enteramente inocente, sin ver en ellas el fundamento del panteísmo y sin darse cuenta de que los antiguos ya agotaron la meditación de tales tesis[261].

[8/193] | B. DASEIN

§ 89

Das Sein im Werden als eins mit dem Nichts, so das Nichts [als] eins mit dem Sein sind nur Verschwindende; das Werden fällt durch seinen Widerspruch in sich in die Einheit, in der beide aufgehoben sind, zusammen; sein *Resultat* ist somit das *Dasein*.

Es ist an diesem ersten Beispiele ein für allemal an das zu erinnern, was § 82 und Anm. daselbst angegeben ist; was allein einen Fortgang und eine Entwic-
[8/194] klung im Wis|sen begründen kann, ist, die Resultate in ihrer Wahrheit festzuhal-
[108] ten. Wenn in irgendeinem Gegenstande oder Be|griff der Widerspruch aufgezeigt wird (und es ist überall *gar nichts*, worin nicht der Widerspruch, d.i. entgegengesetzte Bestimmungen aufgezeigt werden können und müssen; das Abstrahieren des Verstandes ist das gewaltsame Festhalten an *einer* Bestimmtheit, eine Anstrengung, das Bewußtsein der anderen [Bestimmtheit], die darin liegt, zu verdunkeln und zu entfernen), – wenn nun solcher Widerspruch erkannt wird, so pflegt man den Schlußsatz zu machen: »*Also* ist dieser Gegenstand *nichts*«; wie *Zenon* zuerst von der Bewegung zeigte, daß sie sich widerspreche, daß sie also nicht *sei*, oder wie die Alten das *Entstehen* und *Vergehen*, die zwei Arten des Werdens, für unwahre Bestimmungen mit dem Ausdrucke erkannten, daß das *Eine*, d.i. das Absolute, nicht entstehe noch vergehe. Diese Dialektik bleibt so bloß bei der negativen Seite des Resultates stehen und abstrahiert von dem, was zugleich wirklich vorhanden ist, ein *bestimmtes* Resultat, hier ein reines *Nichts*, aber [ein] *Nichts*, welches das *Sein*, und ebenso ein Sein, welches das Nichts in sich schließt. So ist 1. das Dasein die Einheit des Seins und des Nichts, in der die Unmittelbarkeit dieser Bestimmungen und damit in ihrer Beziehung ihr Widerspruch verschwunden ist, – eine Einheit, in der sie nur noch Momente sind; 2. da das Resultat der aufgehobene Widerspruch ist, so ist es in der Form *einfacher Einheit* mit sich oder selbst als ein *Sein*, aber ein Sein mit der Negation oder Bestimmtheit; es ist das Werden in der *Form* des *einen* seiner Momente, des Seins, gesetzt.

[8/195] | § 90

α) Das *Dasein* ist Sein mit einer *Bestimmtheit*, die als unmittelbare oder seiende Bestimmtheit ist, die *Qualität*. Das Dasein als in dieser seiner

B. EXISTIR[262] [8/193]

§ 89

El ser en el devenir, en cuanto uno con la nada, así como la nada en cuanto una con el ser, son solamente desapareciendo; el devenir coincide, por su contradicción interna[263], con la unidad en la cual ambos están superados; su *resultado* es, por consiguiente, el existir.

A propósito de este primer ejemplo hay que recordar, una vez por todas, lo que ya se dijo en el § 82 y en su nota: que lo único que puede fundar un avance y un desarrollo en el sa|ber es retener firmemente los resultados en su verdad. Cuando se muestra la [8/194]
contradicción en cualquier objeto o con|cepto (y *nada* hay *absolutamente* en ninguna [108]
parte en lo que no se pueda y deba mostrar la contradicción, es decir, determinaciones contrapuestas; el abstraer del entendimiento consiste precisamente en asirse a viva fuerza a una determinidad y en esforzarse en oscurecer y alejar la conciencia de la otra [determinidad] que allí reside) y cuando esa contradicción se reconoce, se suele entonces sacar la consecuencia de que «*por tanto*» ese tal objeto[264] es *nada*. Así *Zenón*[265] mostraba en primer lugar que el movimiento es contradictorio y que, por tanto, no *es*; o igualmente [procedían] aquellos antiguos que estimaban la generación y la corrupción (los dos modos del devenir) como determinaciones no verdaderas valiéndose de la expresión de que lo *uno*, esto es, lo absoluto, no nace ni perece. De este modo, esa dialéctica se detiene exclusivamente en el aspecto negativo del resultado y abstrae de aquello que efectivamente se da al mismo tiempo, a saber, un resultado *determinado* que es aquí una pura *nada*, pero una nada que incluye el *ser* e igualmente un ser que incluye la nada dentro de sí. Así, por consiguiente, 1) el existir es la unidad del ser y la nada en la que ha desaparecido la inmediatez de esas determinaciones y consiguientemente ha desaparecido la contradicción de su referencia [mutua]; una unidad en la que ambos están aún [pero] solamente como *momentos*; 2) ya que el resultado es la contradicción superada, el existir está ahora bajo la forma de la *simple unidad* consigo, o también como un ser, pero un ser con la negación o la determinidad; es el devenir puesto bajo la *forma* de *uno* de sus momentos, es decir, del ser.

§ 90 [8/195]

a) El existir es ser con una *determinidad*, la cual es, en cuanto inmediata o como determinidad que-está-siendo, la *cualidad*. El existir en cuanto refle-

Bestimmtheit *in sich* reflektiert ist *Daseiendes, Etwas.* – Die Kategorien, die sich an dem Dasein entwickeln, sind nur summarisch anzugeben.

[109] [8/196] | § 91

Die Qualität als *seiende* Bestimmtheit gegenüber der in ihr enthaltenen, aber von ihr unterschiedenen *Negation* ist *Realität*. Die Negation, nicht mehr das abstrakte Nichts, sondern als ein Dasein und *Etwas*, ist nur Form an diesem, sie ist als *Anderssein*. Die Qualität, indem dies Anderssein ihre eigene Bestimmung, aber zunächst von ihr unterschieden ist, *ist Sein-für-Anderes*, – eine Breite des Daseins, des Etwas. Das *Sein* der Qualität als solches, gegenüber dieser Beziehung auf Anderes, ist das *Ansichsein*.

[8/197] | § 92

β) Das von der Bestimmtheit als unterschieden festgehaltene Sein, das *Ansichsein*, wäre nur die leere Abstraktion des Seins. Im Dasein ist die Bestimmtheit eins mit dem Sein, welche zugleich als Negation gesetzt, *Grenze, Schranke* ist. Daher ist das Anderssein nicht ein Gleichgültiges außer ihm, sondern sein eigenes Moment. *Etwas* ist durch seine Qualität erstlich *endlich* und zweitens *veränderlich*, so daß die Endlichkeit und Veränderlichkeit seinem Sein angehört.

[8/198] | § 93

Etwas wird ein Anderes, aber das Andere ist selbst ein Etwas, also wird es gleichfalls ein Anderes, und so fort ins *Unendliche*.

[8/199] | § 94

Diese *Unendlichkeit* ist die *schlechte* oder *negative* Unendlichkeit, indem sie nichts ist als die Negation des Endlichen, welches aber ebenso wieder entsteht, somit ebensosehr nicht aufgehoben ist, – oder diese Unend-
[110] lichkeit drückt nur das *Sollen* des Aufhebens des | Endlichen aus. Der

jado *hacia sí* es [un] *existente*, *algo*.—Las categorías que se despliegan en el existir hay que ofrecerlas ahora de manera sumaria.

| § 91 [109] [8/196]

La cualidad, en tanto determinidad que-está-siendo frente a la *negación* contenida en ella, aunque distinta de ella, es *realidad*. La negación, no ya la nada abstracta, sino como una existencia y *algo*, es sólo forma de éste, es como *ser-otro*[266]. La cualidad, siendo ese *ser-otro* su determinación propia, aunque en primer término distinto de ella, *es ser-para-otro*: una extensión de la existencia, del algo. El *ser* de la cualidad en cuanto tal, frente a esa referencia a otro, es el *ser-en-sí*[267].

| § 92 [8/197]

β) El ser firmememte asido como distinto de la determinidad, el *ser-en-sí*, sería solamente la abstracción vacía del ser. En el existir, la determinidad es una sola cosa[268] con el ser, la cual, puesta al mismo tiempo como negación, es *límite*, *barrera*. Por ende, el ser-otro no es un [algo] indiferente, [colocado] fuera de él, sino su propio momento. *Algo* es en primer lugar *finito* en virtud de su cualidad y en segundo lugar es *mutable*[269], de modo que la finitud y mutabilidad pertenecen a su ser.

| § 93 [8/198]

Algo deviene un otro, pero lo otro es también un algo y deviene por consiguiente un otro, y así sucesivamente hacia lo *infinito*.

| § 94 [8/199]

Esta *infinitud* es la *mala* infinitud o infinitud *negativa*, por cuanto no es nada más que la negación de lo finito que, no obstante, vuelve siempre a resurgir por no haber sido también [efectivamente] superado; o [lo que es lo mismo,] esta infinitud expresa solamente el *deber-ser* de la superación de lo | finito. La [110]
progresión hacia lo infinito está [de suyo] parada en la [mera] enunciación de

Progreß ins Unendliche bleibt bei dem Aussprechen des Widerspruchs stehen, den das Endliche enthält, daß es sowohl *Etwas* ist als sein *Anderes*, und ist das perennierende Fortsetzen des Wechsels dieser einander herbeiführenden Bestimmungen.

[8/200] | § 95

γ) Was in der Tat vorhanden ist, ist, daß Etwas zu Anderem und das Andere überhaupt zu Anderem wird. Etwas ist im Verhältnis zu einem Anderen selbst schon ein Anderes gegen dasselbe; somit da das, in welches es übergeht, ganz dasselbe ist, was das, welches übergeht – beide haben keine weitere als eine und dieselbe Bestimmung, ein *Anderes* zu |
[8/201] sein –, so geht hiermit Etwas in seinem Übergehen in Anderes nur *mit sich selbst* zusammen, und diese Beziehung im Übergehen und im Anderen auf sich selbst ist die *wahrhafte Unendlichkeit*. Oder negativ betrachtet: was verändert wird, ist das *Andere*, es wird das *Andere* des *Anderen*. So ist das Sein, aber als Negation der Negation, wieder hergestellt und ist das *Fürsichsein*.

Der Dualismus, welcher den Gegensatz von Endlichem und Unendlichem unüberwindlich macht, macht die einfache Betrachtung nicht, daß auf solche Weise sogleich das Unendliche nur *das eine der beiden* ist, daß es hiermit zu einem nur *Besonderen* gemacht wird, wozu das Endliche das andere Besondere ist. Ein solches Unendliches, welches nur ein Besonderes ist, *neben* dem Endlichen ist, an diesem eben damit seine Schranke, Grenze hat, ist *nicht* das, was es sein soll, nicht das Unendliche, sondern ist nur *endlich*. – In solchem Verhältnisse, wo das Endliche *hüben*, das Unendliche *drüben*, das erste *diesseits*, das andere *jenseits* gestellt ist, wird dem
[111] Endlichen die *gleiche Würde* des *Bestehens* und der *Selbständigkeit* mit dem Unendli|chen zugeschrieben; das Sein des Endlichen wird zu einem absoluten Sein gemacht; es steht in solchem Dualismus fest für sich. Vom Unendlichen sozusagen berührt, würde es vernichtigt; aber es soll vom Unendlichen nicht berührt werden können, es soll ein Abgrund, eine unübersteigbare Kluft zwischen beiden sich befinden, das Unendliche schlechthin drüben und das Endliche hüben *verharren*. Indem die Behauptung von dem festen Beharren des Endlichen dem Unendlichen gegenüber über alle Metaphysik hinweg zu sein meint, steht sie ganz nur auf dem Boden der ordinärsten Verstandesmetaphysik. Es geschieht hier dasselbe, was der unendliche Progreß ausdrückt: das eine Mal wird zugegeben, daß das Endliche *nicht an und für sich sei*, daß ihm *nicht* selbständige Wirklichkeit, nicht *absolutes* Sein zukomme, daß es nur
[8/202] ein Vorübergehendes ist; das *andere Mal* wird dies sogleich vergessen und das | Endli-

la contradicción contenida en lo finito, a saber, que lo finito es tan *algo* como su *otro* y [aquella progresión] es la prosecución perennizadora del intercambio de esas determinaciones que conducen [sin fin] de la una a la otra.

| § 95 [8/200]

γ) Lo que efectivamente sucede es que algo deviene otro y lo otro en general deviene otro. En su relación con otro, algo es ya un otro frente a él; en su virtud, ya que aquello a lo que pasa es enteramente lo mismo que lo que pasa (ambos no tienen otra determinación que una sola y la misma, a saber, la de
ser | un *otro*), resulta entonces que pasando a otro, algo sólo viene a coinci- [8/201]
dir *consigo mismo*, y esta referencia a sí mismo en el pasar y en lo otro es la *verdadera infinitud*[270]. O, visto por el lado negativo, lo que deviene otro[271] es lo *otro*, deviene lo *otro* de lo *otro*. Así, el ser ha sido reproducido, pero como negación de la negación y es el *ser-para-sí*[272].

El dualismo que establece como insuperable la oposición entre finito e infinito no se hace la simple consideración de que, tratado de esa manera, lo infinito es así solamente *uno de los dos*, que por consiguiente se convierte en un mero *particular*, adyacente al cual lo finito es el otro particular. Un infinito tal que sólo es un particular *junto a* lo finito viene a tener en éste su límite o frontera, y ya *no* es lo que debía, ya no es lo infinito, sino que es meramente *finito*. Bajo esta relación en que lo finito se pone *debajo* y lo infinito *arriba*, el primero *más acá* y el segundo *más allá*, se le atribuye al finito la *misma dignidad* de la subsistencia y la *autosuficiencia* que a lo
infini|to; el ser de lo finito se hace un ser absoluto: en ese dualismo [lo finito] se [111]
tiene firmemente en pie por sí solo. Si fuese tocado por lo infinito, por así decirlo, sería aniquilado; pero no ha de poder ser tocado por lo infinito, debe haber un abismo, una sima entre ellos imposible de escalar, lo infinito ha de *quedarse* siempre arriba y lo finito abajo. Creyéndose por encima de toda metafísica, la afirmación de la firme persistencia de lo finito frente a lo infinito permanece entera y únicamente sobre el suelo de la más ordinaria metafísica del entendimiento. Ocurre aquí lo mismo que expresa la progresión infinita, a saber, que unas veces se concede que lo finito *no es en y para sí* (o sea, que *no* le compete realidad efectiva autosuficiente, que no le compete ser *absoluto* o que es efímero), mientras *otras veces* eso se olvida y lo
| finito se representa meramente frente a lo infinito, simplemente separado de él y [8/202]
preservado de la aniquilación como autosuficiente y persistente de por sí.— Creyendo el pensamiento que de este modo se eleva a lo infinito, le ocurre precisamente lo contrario: llega a un infinito que sólo es finito; y, al mismo tiempo, lo finito,

che dem Unendlichen nur gegenüber, schlechthin getrennt von demselben und der Vernichtung entnommen, als selbständig, für sich beharrend vorgestellt. – Indem das Denken auf solche Weise sich zum Unendlichen zu erheben meint, so widerfährt ihm das Gegenteil, – zu einem Unendlichen zu kommen, das nur ein Endliches ist, und das Endliche, welches von ihm verlassen worden, vielmehr immer beizubehalten, zu einem Absoluten zu machen.

Wenn man nach der angestellten Betrachtung der Nichtigkeit des Verstandesgegensatzes vom Endlichen und Unendlichen (womit Platons *Philebos* mit Nutzen verglichen werden kann) auch hier leicht auf den Ausdruck verfallen kann, daß das Unendliche und Endliche hiermit *eins* sei, daß das Wahre, die wahrhafte Unendlichkeit als *Einheit* des Unendlichen und Endlichen bestimmt und ausgesagt werde, so enthält solcher Ausdruck zwar Richtiges, aber er ist ebensosehr schief und falsch, wie vorhin von der *Einheit* des Seins und Nichts bemerkt worden ist. Er
[112] führt ferner auf den gerechten Vorwurf | von der Verendlichung der Unendlichkeit, von einem endlichen Unendlichen. Denn in jenem Ausdruck erscheint das Endliche als belassen; es wird nicht ausdrücklich als *aufgehoben* ausgedrückt. – Oder indem darauf reflektiert würde, daß es, als eins mit dem Unendlichen gesetzt, allerdings nicht bleiben könnte, was es außer dieser Einheit war, und wenigstens an seiner Bestimmung etwas litte (wie das Kali mit der Säure verbunden von seinen Eigenschaften verliert), so widerführe eben dies dem Unendlichen, das als das Negative seinerseits gleichfalls an dem Anderen abgestumpft würde. In der Tat geschieht solches auch dem abstrakten, einseitigen Unendlichen des Verstandes. Aber das wahrhafte Unendliche verhält sich nicht bloß wie die einseitige Säure, sondern es erhält sich; die Negation der Negation ist nicht eine Neutralisation; das Unendliche ist das Affirmative und nur das Endliche das Aufgehobene.

[8/203] Im Fürsichsein ist die Bestimmung der *Idealität* eingetre|ten. Das *Dasein*, zunächst nur nach seinem Sein oder seiner Affirmation aufgefaßt, hat *Realität* (§ 91), somit ist auch die Endlichkeit zunächst in der Bestimmung der Realität. Aber die Wahrheit des Endlichen ist vielmehr seine *Idealität*. Ebensosehr ist auch das Verstandes-Unendliche, welches, *neben* das Endliche gestellt, selbst nur eins der beiden Endlichen ist, ein unwahres, ein *ideelles*. Diese Idealität des Endlichen ist der Hauptsatz der Philosophie, und jede wahrhafte Philosophie ist deswegen *Idealismus*. Es kommt allein darauf ein, nicht das für das Unendliche zu nehmen, was in seiner Bestimmung selbst sogleich zu einem Besonderen und Endlichen gemacht wird. – Auf diesen Unterschied ist deswegen hier weitläufiger aufmerksam gemacht worden; der Grundbegriff der Philosophie, das wahrhafte Unendliche, hängt davon ab. Dieser Unterschied erledigt sich durch die ganz einfachen, darum vielleicht unscheinbaren, aber unwiderleglichen Reflexionen, die im § enthalten sind.

habiendo sido abandonado por lo infinito pero manteniéndose siempre junto a él, se convierte en un absoluto[273].

Si de acuerdo con la expuesta consideración de la nulidad de la oposición propia del entendimiento entre finito e infinito (a la cual se puede referir útilmente el *Filebo* de *Platón*[274]) se viene a dar fácilmente, también aquí, en la formulación de que «por tanto, lo infinito y lo finito son uno»; que lo verdadero, o sea, la verdadera infinitud se determina y se enuncia como unidad de lo infinito y lo finito; con ello, tenemos entonces que esa expresión contiene ciertamente algo correcto, pero es también equívoca y falsa como más arriba se ha notado de la *unidad* del ser y la nada[275]. Esa expresión provoca luego la justificada acusación | de la finitización de la [112] infinitud, o sea, de un infinito finito. Puesto que en aquella expresión lo finito parece abandonado, no queda explícitamente expresado como *superado*.— O también, habiéndose caído en la cuenta de que lo finito, en cuanto puesto como uno con lo infinito, no podía de ninguna manera permanecer igual a como era fuera de esta unidad y que, por lo menos en su determinación, algo debía padecer (como el álcali en contacto con el ácido pierde algunas de sus propiedades), resulta que con lo infinito sucede lo mismo, [a saber,] que en cuanto negativo ha de quedar desvirtuado también por su lado por causa de su contacto con lo otro [de él]. Y de hecho esto es lo que le sucede a lo infinito abstracto e unilateral del entendimiento. Pero lo verdaderamente infinito no se comporta sólo como ácido unilateral, sino que [a la vez] se mantiene a sí mismo: la negación de la negación no es una neutralización; lo infinito es lo afirmativo y solamente lo finito es lo superado.

En el ser-para-sí ha ingresa|do la determinación de la *idealidad*. El existir, [8/203] captado primeramente sólo según su ser o según su afirmación, tiene realidad (§ 91) y, por tanto, también la finitud está primeramente bajo la determinación de la realidad. Pero la verdad de lo finito es más bien su *idealidad*[276]. Igualmente, también lo infinito del entendimiento, si se coloca *junto a* lo finito, y siendo así solamente uno de los dos finitos, es un no-verdadero, [algo] *ideal*[277]. Esta idealidad de lo finito es el principio capital de la filosofía y toda verdadera filosofía es por ello *idealismo*. En definitiva, todo consiste en no tomar como infinito a lo que por su misma determinación se convierte a la vez en un particular y finito.—Por esta causa hemos llamado aquí largamente la atención sobre esta distinción; el concepto básico de la filosofía, lo verdaderamente infinito, depende de ello. Esta distinción queda bien acabada por las reflexiones enteramente sencillas, y por ello quizá de poca apariencia, que se contienen en el parágrafo.

[113] | C. FÜRSICHSEIN

§ 96

α) Das Fürsichsein als Beziehung auf sich selbst ist *Unmittelbarkeit*, und als Beziehung des Negativen auf sich selbst ist es Fürsichseiendes, das *Eins*, – das in sich selbst Unterschiedslose, damit das *Andere* aus sich *Ausschließende*.

[8/205] | § 97

β) Die Beziehung des Negativen auf sich ist *negative* Beziehung, also Unterscheidung des Eins von sich selbst, die *Repulsion* des Eins, d.i. Setzen *vieler Eins*. Nach der *Unmittelbarkeit* des Fürsichseienden sind diese Viele *Seiende*, und die Repulsion der seienden Eins wird insofern ihre Repulsion *gegeneinander* als Vorhandener oder gegenseitiges *Ausschließen*.

§ 98

[8/206] γ) Die *Vielen* sind aber das eine was das andere ist, jedes | ist Eins oder auch Eins der Vielen; sie sind daher eins und dasselbe. Oder die Repulsion an ihr selbst betrachtet, so ist sie als negatives *Verhalten* der vielen Eins gegeneinander ebenso wesentlich ihre *Beziehung* aufeinander; und da diejenigen, auf welche sich das Eins in seinem Repellieren bezieht, Eins sind, so bezieht es sich in ihnen auf sich selbst. Die Repulsion ist daher ebenso wesentlich *Attraktion*; und das ausschließende Eins oder das Fürsichsein hebt sich auf. Die qualitative Bestimmtheit, welche im Eins ihr An-und-für-sich-Bestimmtsein erreicht hat, ist hiermit in die Bestimmtheit *als aufgehobene* übergegangen, d.i. in das Sein als *Quantität*.

[114] | Die *atomistische* Philosophie ist dieser Standpunkt, auf welchem sich das Absolute als Fürsichsein, als Eins, und als viele Eins bestimmt. Als ihre Grundkraft ist auch die am Begriffe des Eins sich zeigende Repulsion angenommen worden; nicht aber so die Attraktion, sondern der *Zufall*, d.i. das Gedankenlose, soll sie zusammenbringen. Indem das Eins als Eins fixiert ist, so ist das Zusammenkommen desselben mit anderen allerdings als etwas ganz Äußerliches anzusehen. – Das *Leere*, welches als das andere Prinzip zu dem Atomen angenommen wird, ist die Repulsion selbst, vorgestellt als das *seiende* Nichts zwischen den Atomen. – Die

c. Ser-para-sí [113]

§ 96

α) El ser-para-sí[278] en tanto referencia a sí mismo es *inmediatez* y en tanto referencia a sí mismo de lo negativo es ente-para-sí, lo *uno*: esto es, lo carente de distinción en sí mismo y, por consiguiente, lo *que excluye* de sí a lo *otro*.

§ 97 [8/205]

β) La referencia de lo negativo a sí mismo es referencia *negativa* y, por consiguiente, distinción de lo uno respecto de sí mismo, la *repulsión* de lo uno, esto es, poner *muchos unos*. De acuerdo con la *inmediatez* del ente-para-sí, estos muchos son *entes* y la repulsión de los unos que-están-siendo deviene, por tanto, su repulsión *mutua* en tanto están presentes, o *exclusión* mutua.

§ 98

γ) Los *muchos* son, sin embargo, lo uno que es lo otro, cada uno | es uno y es [8/206]
también uno de los muchos; ellos son, por consiguiente, uno y lo mismo. O la repulsión considerada en sí misma resulta ser, en cuanto *comportamiento* negativo de los muchos unos entre sí, su *referencia* mutua de manera igualmente esencial; y puesto que aquellos a los que lo uno se refiere con su repulsión son uno, resulta que lo uno en ellos se refiere a sí mismo. La repulsión es, por tanto, *atracción* de manera igualmente esencial y lo uno excluyente o el ser-para-sí se supera a sí mismo. La determinidad cualitativa que en lo uno ha alcanzado su ser-determinado-en-y-para-sí ha pasado así a la determinidad *en tanto superada*, esto es, al ser en tanto *cantidad*.

| La filosofía *atomística* es esta posición desde la cual lo absoluto se determina [114]
como ser-para-sí, como uno y como muchos unos[279]. Como fuerza suya fundamental, fue también aceptada la repulsión que se ha mostrado en el concepto de lo uno; pero no [ocurrió] así [en el atomismo] con la atracción, sino que fue la *casualidad*, es decir, lo falto de pensamiento, lo que había de juntarlos. Habiéndose fijado lo uno en cuanto uno, el encuentro de éste con los otros ha de verse, entonces y en cualquier caso, como algo enteramente extrínseco.— El *vacío* que se toma como segundo principio junto a los átomos es la misma repulsión representada como la nada *que-*

neuere Atomistik – und die Physik behält noch immer dies Prinzip bei – hat insofern die Atome aufgegeben, als sie sich an kleine Teilchen, Moleküle, hält; sie hat sich damit dem sinnlichen Vorstellen nähergebracht, aber die denkende Bestimmung verlassen. – Indem ferner der Repulsivkraft eine Attraktivkraft an die Seite gesetzt wird, so ist der Gegensatz zwar *vollständig* gemacht, und man hat sich viel mit der Entdeckung dieser sogenannten Naturkraft gewußt. Aber die Beziehung beider aufeinander, was das Konkrete und Wahrhafte derselben ausmacht, wäre aus der trüben Verwirrung zu reißen, in der sie auch noch in Kants
[8/207] *Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft* gellassen ist. – Noch wichtiger als im Physischen ist in neueren Zeiten die atomistische Ansicht im *Politischen* geworden. Nach derselben ist der Wille der *Einzelnen* als solcher das Prinzip des Staates; das Attrahierende ist die Partikularität der Bedürfnisse, Neigungen, und das Allgemeine, der Staat selbst, ist das äußerliche Verhältnis des Vertrags.

[115] [8/209] |

B

Quantität

a. Die reine Quantität

§ 99

Die *Quantität* ist das reine Sein, an dem die Bestimmtheit nicht mehr als eins mit dem Sein selbst, sondern als *aufgehoben* oder *gleichgültig* gesetzt ist.

1. Der Ausdruck *Größe* ist insofern für Quantität nicht passend, als er vornehmlich *die bestimmte* Quantität bezeichnet. 2. Die Mathematik pflegt die Größe als das zu definieren, was *vermehrt* oder *vermindert* werden kann; so fehlerhaft diese Definition ist, indem sie das Definitum selbst wieder enthält, so liegt doch dies darin, daß die Größenbestimmung eine solche ist, die als *veränderlich* und *gleichgültig* gesetzt sei, so daß unbeschadet einer Veränderung derselben, einer vermehrten Extension oder Intension, die Sache, z.B. ein Haus, Rot, nicht aufhöre, Haus, Rot zu sein. 3. Das Absolute ist reine Quantität, – dieser Standpunkt fällt im allgemeinen damit zusammen, daß dem Absoluten die Bestimmung von *Materie* gegeben wird, an welcher die Form zwar vorhanden, aber eine gleichgültige Bestimmung sei. Auch macht die Quantität die Grundbestimmung des Absoluten

está-siendo entre los átomos.— El atomismo moderno (y la física retiene siempre ese principio) ha abandonado los átomos tanto cuanto se atiene a partículas, moléculas, etc. De este modo se ha acercado a la representación sensible, pero ha abandonado la determinación dotada de pensamiento. Además, al poner una fuerza de atracción al lado de la fuerza de repulsión, se ha *completado* la oposición y mucho se ha aprendido [, en suma,] con el descubrimiento de esta fuerza de la naturaleza, como la llaman. Pero la referencia mutua de las dos fuerzas que viene a constituir lo concreto y verdadero de ellas, habría que rescatarlo de la turbia confusión con la que ha sido dejada | incluso en los *Principios metafísicos iniciales de la ciencia de la naturaleza* de [8/207]
Kant[280]. En los tiempos modernos, el modo de ver atomístico se ha hecho más importante en el campo *político* que en el físico. Según este modo de ver, el principio del estado es la voluntad de los *singulares* en cuanto tales, lo que atrae [a las voluntades] es la particularidad de las necesidades o las inclinaciones, mientras lo universal, el estado mismo, es la relación extrínseca del contrato.

| B [115] [8/209]

CANTIDAD

A. LA CANTIDAD PURA

§ 99

La *cantidad* es el ser puro al cual le ha sido asentada la determinidad, no ya como algo uno con el ser mismo, sino como determinidad *superada* o *indiferente*.

1) La expresión *magnitud* es consiguientemente inadecuada para designar la cantidad, por cuanto magnitud designa preferentemente *la* cantidad *determinada*. 2) La matemática suele definir la magnitud como lo que puede ser *aumentado* o *disminuido*. Esta definición, así expresada, es defectuosa porque incluye lo definido, pero con ella se expresa que la determinación de la magnitud es tal que [, cuando se pone,] queda puesta como *variable* e *indiferente*, de tal manera que al margen de un cambio en ella, o sea, de una extensión o intensión aumentada, la COSA (por ejemplo, una casa, rojo) no deja de ser casa o rojo. 3) Lo absoluto es cantidad pura. Esta posición coincide en general con aquella que otorga a lo absoluto la determinación de *materia* en la cual la forma, desde luego presente, es sin embargo una determinación

aus, wenn es so gefaßt wird, daß an ihm, dem Absolut-Indifferenten, aller
[8/210] Unterschied nur quantitativ sei. – Sonst können der reine | Raum, die Zeit usf. als Beispiele der Quantität genommen werden, insofern das Reale als *gleichgültige* Raum– oder Zeiterfüllung aufgefaßt werden soll.

[116] [8/212] |

§ 100

Die Quantität zunächst in ihrer unmittelbaren Beziehung auf sich oder in der Bestimmung der durch die Attraktion gesetzten Gleichheit mit sich selbst ist *kontinuierliche*; in der anderen in ihr enthaltenen Bestimmung des *Eins* ist sie *diskrete* Größe. Jene Quantität ist aber ebensowohl diskret, denn sie ist nur Kontinuität *des Vielen*; diese ebenso kontinuierlich, [denn] ihre Kontinuität ist das Eins als *Dasselbe* der vielen Eins, *die Einheit*.

[8/213] 1. Die kontinuierliche und diskrete Größe müssen daher | nicht insofern als *Arten* angesehen werden, als ob die Bestimmung der einen der anderen nicht zukomme, sondern sie unterscheiden sich nur dadurch, daß *dasselbe Ganze* das eine Mal unter der einen, das andere Mal unter der anderen seiner Bestimmungen gesetzt ist. 2. Die Antinomie des Raums, der Zeit oder der Materie, in Ansehung ihrer Teilbarkeit ins Unendliche oder aber ihres Bestehens aus Unteilbaren, ist nichts anderes als die Behauptung der Quantität das eine Mal als kontinuierlicher, das andere Mal als diskreter. Werden Raum, Zeit usw. nur mit der Bestimmung kontinuierlicher Quantität gesetzt, so sind sie *teilbar* ins *Unendliche*; mit der Bestimmung diskreter Größe aber sind sie an sich *geteilt* und bestehen aus unteilbaren Eins; das eine ist so einseitig als das andere.

[8/214] |

b. Das Quantum

§ 101

Die Quantität wesentlich *gesetzt* mit der ausschließenden Bestimmtheit, die in ihr enthalten ist, ist *Quantum*; begrenzte Quantität.

indiferente. Igualmente, la cantidad constituye la determinación fundamental de lo absoluto cuando éste se capta de tal modo que en él, lo indiferente absoluto[281], cualquier distinción sea sólo cuantitativa.—Por lo demás, el espacio | puro, el tiempo, [8/210] etc., pueden tomarse como ejemplos de cantidad, en tanto lo real deba ser aprehendido como relleno *indiferente* del espacio o del tiempo.

| § 100 [116] [8/212]

La cantidad, primeramente en su referencia inmediata a sí misma, o bajo la determinación de la igualdad consigo que fue puesta por medio de la atracción, es magnitud *continua*; bajo la otra determinación que en ella se contiene, la determinación de lo *uno*, es magnitud *discreta*. Sin embargo, la primera cantidad es igualmente discreta, puesto que ella es solamente continuidad *de lo mucho*; y la segunda es también continua y su continuidad es lo uno en cuanto *lo mismo* de los muchos unos, *la unidad*.

1) A las magnitudes continua y discreta no hay que verlas, por consiguiente, | como *especies* [de un mismo género], como si la determinación de una de ellas no [8/213] conviniera [también] a la otra, sino que se distinguen solamente en que *el mismo todo* se pone una vez bajo una de sus determinaciones y la otra vez bajo la otra [determinación][282]. 2) La antinomia del espacio, del tiempo o de la materia con respecto a su divisibilidad hasta lo infinito o a su composición por indivisibles no es más que la afirmación de la cantidad, una vez como continua y otra vez como discreta. Si el espacio, el tiempo, etc., se ponen solamente bajo la determinación de la cantidad continua, son entonces *divisibles* hasta lo *infinito*; pero bajo la determinación de la cantidad discreta quedan divididos en sí y consisten en unos indivisibles; tan unilateral es lo uno como lo otro[283].

| b. El quantum [8/214]

§ 101

La cantidad, *puesta* esencialmente con la determinidad excluyente que en ella se encuentra, es *quantum*, o sea, cantidad limitada.

[117] | § 102

Das Quantum hat seine Entwicklung und vollkommene Bestimmtheit in der *Zahl*, die als ihr Element das Eins, nach dem Momente der Diskretion die *Anzahl*, nach dem der Kontinuität die *Einheit* als seine qualitativen Momente in sich enthält.

In der Arithmetik pflegen die *Rechnungsarten* als zufällige Weisen, die Zahlen zu behandeln, aufgeführt zu werden. Wenn in ihnen eine Notwendigkeit und damit ein Verstand liegen soll, so muß derselbe in einem Prinzip, und dies kann nur in den Bestimmungen liegen, die in dem Begriffe der Zahl selbst enthalten sind; dies Prinzip soll hier kurz aufgezeigt werden. — Die Bestimmungen des Begriffs der Zahl sind die *Anzahl* und die *Einheit*, und die Zahl selbst ist die Einheit beider. Die Einheit aber, auf empirische Zahlen angewendet, ist nur die *Gleichheit*
[8/215] derselben; so muß das Prinzip der Rechnungsarten sein, | Zahlen in das Verhältnis von Einheit und Anzahl zu setzen und die Gleichheit dieser Bestimmungen hervorzubringen.

Indem die Eins oder die Zahlen selbst gleichgültig gegeneinander sind, so erscheint die Einheit, in welche sie versetzt werden, überhaupt als ein äußerliches Zusammenfassen. Rechnen ist darum überhaupt *Zählen*, und der Unterschied der *Arten* zu rechnen liegt allein in der qualitativen Beschaffenheit der Zahlen, die zusammengezählt werden, und für die Beschaffenheit ist die Bestimmung von Einheit und Anzahl das Prinzip.

Numerieren ist das erste, die Zahl *überhaupt* machen, ein Zusammenfassen von beliebig vielen *Eins*. — Eine Rechnungsart aber ist das Zusammenzählen von solchen, die schon Zahlen, nicht mehr das bloße Eins sind.

[118] Die Zahlen sind *unmittelbar* und *zuerst* ganz | unbestimmt Zahlen überhaupt, ungleich daher überhaupt; das Zusammenfassen oder Zählen von solchen ist *Addieren*.

Die *nächste* Bestimmung ist, daß die Zahlen *gleich* überhaupt sind, damit machen sie *eine Einheit* aus, und es ist eine *Anzahl* solcher vorhanden; solche Zahlen zu zählen ist das *Multiplizieren*, — wobei es gleichgültig ist, wie die Bestimmungen von Anzahl und Einheit an die beiden Zahlen, die Faktoren, verteilt werden, welche für die Anzahl und welche dagegen für die Einheit genommen wird.

Die *dritte* Bestimmtheit ist endlich die *Gleichheit* der *Anzahl* und der *Einheit*. Das Zusammenzählen so bestimmter Zahlen ist das *Erheben in die Potenz* — und zunächst in das *Quadrat*. — Das weitere Potenzieren ist das formelle, wieder in die unbestimmte Anzahl ausgehende Fortsetzen der Multiplikation der Zahl mit sich selbst. — Da in dieser dritten Bestimmung die vollkommene Gleichheit des einzigen vor-

§ 102 [117]

El quantum tiene su desarrollo y su perfecta determinidad en el *número*, el cual contiene en sí mismo, como elemento suyo, lo uno, con arreglo al momento de la discreción, el *número determinado* [o contado][284] y, con arreglo al momento de la continuidad, la *unidad*, como momentos cualitativos del quantum.

En la aritmética se suelen introducir las *especies del cálculo* como modos contingentes de operar con los números. Si en estas especies ha de residir una necesidad y con ella una comprensión, ésta ha de residir en un principio, y éste [a su vez] sólo puede hallarse en las determinaciones que se contienen en el mismo concepto de número; este principio ha de ser aquí brevemente indicado.—Las determinaciones del concepto de número son el *número determinado* y la *unidad*, y el número mismo es la unidad de ambas. Ahora bien, la unidad aplicada a números empíricos es solamente la *igualdad* de ellos; por tanto, el principio de las especies de cálculo ha de ser poner | números a la relación de unidad y número determinado, y producir la [8/215]
igualdad de estas determinaciones.

Siendo los unos o los números mismos indiferentes entre sí, la unidad en que se ponen parece en general un reunirlos extrínsecamente. Calcular es por ello y en general *contar*, y la distinción entre las *especies* de cálculo reside solamente en la condición cualitativa de los números que se cuentan juntamente y, para esa condición, el principio es la determinación de unidad y número determinado.

Numerar es lo primero, hacer el número *en general*, un reunir a cualesquiera muchos unos.—Y una *especie* de cálculo [en general] consistirá en contar juntamente a [reuniones o conjuntos] tales que son ya números y han dejado de ser meros unos.

Los números son *inmediatamente* y en *primer lugar* | números indeterminados en [118]
general y por ende generalmente desiguales. Reunirlos o contarlos [juntos] es *sumar*.

La determinación *siguiente* es que los números sean iguales en general; constituyen entonces [cada uno de ellos] una unidad y hay un *número determinado* de tales unidades. Contar esos números es *multiplicar*; al hacerlo, es indiferente el modo como se reparten entre los dos números (los factores) las determinaciones de número determinado y unidad, cuál de ellos se toma como número determinado y cuál, por el contrario, como unidad.

La *tercera* determinidad es finalmente la igualdad del número determinado y la unidad. Contar juntamente números así determinados es *elevar a potencia* y en primer lugar al *cuadrado*. Potenciar ulteriormente es la continuación formal de la multiplicación del número por sí mismo, continuación que se prolonga de nuevo hacia el número indeterminado. Y puesto que bajo esta tercera determinación se ha alcanzado

handenen Unterschieds, der Anzahl und der Einheit, erreicht ist, so kann es nicht mehrere als diese drei Rechnungsarten geben. – Dem Zusammenzählen
[8/216] ent|spricht das Auflösen der Zahlen nach denselben Bestimmtheiten. Es gibt daher neben den drei angeführten Arten, welche insofern die *positiven* genannt werden können, auch drei *negative*.

c. Der Grad

§ 103

Die *Grenze* ist mit dem Ganzen des Quantums selbst identisch; als *in sich* vielfach ist sie die *extensive*, aber als in sich *einfache* Bestimmtheit die *intensive* Größe oder der *Grad*.

[119] Der Unterschied der kontinuierlichen und diskreten | Größen von den extensiven und intensiven besteht darin, daß die ersteren auf die *Quantität überhaupt* gehen, diese aber auf die *Grenze* oder Bestimmtheit derselben als solcher. – Gleichfalls sind die extensive und intensive Größe auch nicht zwei Arten, deren jede eine Bestimmtheit enthielte, welche die andere nicht hätte; was extensive Größe ist, ist ebensosehr als intensive, und umgekehrt.

§ 104

Im Grade ist der *Begriff* des Quantums *gesetzt*. Er ist die Größe als gleichgültig *für sich* und einfach, so daß sie aber die Bestimmtheit, wodurch sie Quantum ist, schlechthin *außer ihr* in anderen Größen hat. In diesem Widerspruch, daß die *fürsichseiende* gleichgültige Grenze die absolute *Äußerlichkeit* ist, ist der *unendliche* quantitative *Progreß* gesetzt, – eine *Unmittelbarkeit*, die unmittelbar in ihr Gegenteil, in das *Vermitteltsein* (das Hinausgehen über das soeben gesetzte Quantum), und umgekehrt, umschlägt.

Die *Zahl* ist Gedanke, aber der Gedanke als ein sich vollkommen äußerliches Sein. Sie gehört nicht der Anschauung an, weil sie Gedanke ist, aber ist der die Äußerlichkeit der Anschauung zu seiner Bestimmung habende Gedanke. – Das Quantum *kann* daher nicht nur ins Unendliche vermehrt oder vermindert werden, es selbst ist durch seinen Begriff dieses *Hinausschicken* über sich. Der unendli-

la perfecta igualdad de la única distinción aquí presente, o sea, del número determinado y la unidad, no pueden darse más especies de cálculo que estas tres. Con el contar conjuntamente se corres|ponde la disolución de los números con arreglo a las [8/216]
mismas determinidades. Por tanto, junto a las tres especies indicadas, que según lo dicho se pueden llamar *positivas*, hay también tres especies *negativas*[285].

c. El grado

§ 103

El *límite* es, él mismo, idéntico con el todo del quantum; en cuanto múltiple *en sí mismo*, este límite es la magnitud *extensiva*, pero en cuanto determinidad *simple* en sí misma es la magnitud *intensiva* o el *grado*.

La distinción de la magnitud continua y discreta | respecto de la extensiva e [119]
intensiva consiste, por tanto, en que las dos primeras se refieren a la *cantidad en general*, mientras las segundas se refieren al *límite* o determinidad de las magnitudes en cuanto tales[286].—Igualmente, las magnitudes extensivas e intensivas no son tampoco dos especies que contengan cada una una determinidad que la otra no tuviese; lo que es magnitud extensiva es también intensiva y viceversa.

§ 104

En el grado ha quedado *puesto* el *concepto* de quantum. Este concepto es la magnitud en cuanto indiferente *de por sí* y simple, de tal modo empero que la determinidad en virtud de la cual la magnitud es quantum, la tiene simplemente *fuera de sí*, en otras magnitudes. En esta contradicción, que el límite indiferente *que-está-siendo-para-sí* sea *exterioridad* absoluta, ha sido asentada la *infinita progresión* cuantitativa: una *inmediatez* que viene a dar inmediatamente en su contrario, en el *estar mediado* (ir más allá del quantum recién sentado) y al revés[287].

El *número* es pensamiento, pero es el pensamiento como un ser perfectamente exterior a sí mismo. No pertenece a la intuición porque es pensamiento, pero es el pensamiento que tiene la exterioridad de la intuición como determinación suya.—El quantum no se *puede* por esto aumentar o disminuir hasta lo infinito; él mismo es,

che quantitative Progreß ist ebenfalls die gedankenlose Wiederholung eines und
[8/219] desselben Widerspruchs, der das | Quantum überhaupt und, in seiner Bestimmtheit gesetzt, der Grad ist. Über den Überfluß, diesen Widerspruch in der Form des unendlichen Progresses auszusprechen, sagt mit Recht *Zenon* bei Aristoteles: »es ist dasselbe, etwas *einmal* sagen und es *immer* sagen«.

[120] [8/222] |

§ 105

Dieses sich selbst in seiner *fürsichseienden* Bestimmtheit *Äußerlichsein* des Quantums macht seine *Qualität* aus; es ist in demselben eben es selbst und auf sich bezogen. Es ist die Äußerlichkeit, d.i. das Quantitative, und das Fürsichsein, das Qualitative, darin vereinigt. – Das Quantum, *an ihm selbst* so gesetzt, ist das quantitative *Verhältnis,* – Bestimmtheit, welche ebensosehr ein *unmittelbares* Quantum, der Exponent, als *Vermittlung* ist, nämlich die *Beziehung* irgendeines Quantums auf ein anderes, – die beiden Seiten des Verhältnisses, die zugleich nicht nach ihrem unmittelbaren Werte gelten, sondern deren Wert nur in dieser Beziehung ist.

[8/223] |

§ 106

Die *Seiten* des Verhältnisses sind noch unmittelbare Quanta und die qualitative und die quantitative Bestimmung einander noch äußerlich. Nach ihrer Wahrheit aber, daß das Quantitative selbst Beziehung auf sich in seiner Äußerlichkeit ist oder das Fürsichsein und die Gleichgültigkeit der Bestimmtheit vereinigt sind, ist es das *Maß*.

[8/224] |

C

Das Maß

§ 107

Das Maß ist das qualitative Quantum, zunächst als *unmittelbares,* ein Quantum, an welches ein Dasein oder eine Qualität gebunden ist.

en virtud de su concepto, ese *remitir* más allá de sí. La infinita progresión cuantitativa es en cualquier caso la repetición carente de pensamiento de una y la misma contradicción, a saber, la que se da entre el | quantum en general y el quantum sentado con su determinidad, o sea, el grado. [8/219]

Sobre lo superfluo que resulta expresar esta contradicción bajo la forma de la progresión infinita, dice con razón Zenón, según Aristóteles, que es lo mismo decir algo *una vez* que decirlo *siempre*[288].

| § 105 [120] [8/222]

Este *ser-exterior* a sí mismo del quantum [que reside] en su [propia] determinidad *que-está-siendo-para-sí* constituye su *cualidad*. Está en el quantum, es más, es él y está referido a él. En él se han reunido la exterioridad, es decir, lo cuantitativo, y el ser-para-sí, lo cualitativo. El quantum puesto así *en él mismo* es la *relación* cuantitativa: determinidad que es tanto un quantum *inmediato* (el exponente) como *mediación* (a saber, la *referencia* de un cierto quantum a otro). Ambos quanta son los dos lados de la relación que, al mismo tiempo, no valen según su valor inmediato, sino que su valor solamente está en esta referencia.

| § 106 [8/223]

Los *lados* de la relación son aún quanta inmediatos y la determinación cualitativa y cuantitativa son aún exteriores una a otra. Según su verdad empero, a saber, que lo cuantitativo mismo es referencia a sí en su exterioridad o, [lo que es lo mismo,] que el ser-para-sí y la indiferencia[289] de la determinidad están reunidos, es la *medida*.

| C [8/224]

La medida

§ 107

La medida es el quantum cualitativo, primeramente en cuanto *inmediato*; un quantum al que está ligada una existencia o una cualidad.

[8/225] | § 108

[8/226] Insofern im Maß Qualität und Quantität nur in *unmittel|barer* Einheit
[121] sind, so tritt ihr Unterschied auf | eine ebenso unmittelbare Weise an
ihnen hervor. Das spezifische Quantum ist insofern teils bloßes Quantum, und das Dasein ist einer Vermehrung und Verminderung fähig, ohne daß das Maß, welches insofern eine *Regel* ist, dadurch aufgehoben wird, teils aber ist die Veränderung des Quantums auch eine Veränderung der Qualität.

[8/227] | § 109

Das *Maßlose* ist zunächst dies Hinausgehen eines Maßes durch seine quantitative Natur über seine Qualitätsbestimmtheit. Da aber das andere quantitative Verhältnis, das Maßlose des ersten, ebensosehr qualitativ ist, so ist das Maßlose gleichfalls ein Maß; welche beiden Übergänge von Qualität in Quantum und von diesem in jene wieder als *unendlicher Progreß*
[8/228] vorgestellt werden können – als das | sich im Maßlosen Aufheben und
Wiederherstellen des Maßes.

§ 110

Was hierin in der Tat geschieht, ist, daß die *Unmittelbarkeit,* welche noch dem Maße als solchem zukommt, aufgehoben wird; Qualität und Quantität selbst sind an ihm zunächst als *unmittelbare*, und es ist nur ihre *relative Identität.* Das Maß zeigt sich aber, in das Maßlose sich aufzuheben, jedoch in diesem, welches dessen Negation, aber selbst Einheit der Quantität und Qualität ist, ebensosehr nur *mit sich selbst* zusammenzugehen.

§ 111

Das Unendliche, die Affirmation als Negation der Negation, hatte statt der abstrakteren Seiten, des Seins und Nichts, Etwas und eines Anderen usf., nun die Qualität und Quantität zu seinen Seiten. Diese sind α)
[8/229] zunächst die Qualität | in die Quantität (§ 98) und die Quantität in die
[122] Qualität (§ 105) *übergegangen* und | damit beide als *Negationen* aufgezeigt. β)

| § 108 [8/225]

En tanto que en la medida, calidad y cantidad están solamente en unidad *inmedia*|*ta*, resulta que la distinción entre ellas surge en ellas de | una [8/226] [121]
manera igualmente inmediata. El quantum específico es, por tanto, en parte, un mero quantum y la existencia es capaz de aumento y disminución sin que la medida en tanto es una *regla*, sea por ello superada; pero por otra parte, el cambio del quantum es también un cambio de la cualidad.

| § 109 [8/227]

Lo *desmesurado* es en primer término este salirse de una medida mediante su naturaleza cuantitativa por encima[290] de su determinidad cualitativa. Pero puesto que la otra relación cuantitativa, lo [que era] desmesurado de la primera relación, es también relación cualitativa, resulta que lo desmesurado es igualmente una medida; esos dos pasos, de la cualidad al quantum y desde éste a aquélla, pueden también ser representados como *progresión infinita*, o sea, como | el superarse y restablecerse de la medida en lo desmesurado. [8/228]

§ 110

Lo que ahí en efecto sucede es que se supera la *inmediatez* que le corresponde aún a la medida en cuanto tal; también cualidad y cantidad están en ella en primer lugar como *inmediatas* y la medida es únicamente su *identidad relativa*. Pero la medida, aunque en lo desmesurado se muestra superándose, también en tal superación, que es negación de la medida pero es también unidad de la cantidad y la calidad, se muestra igualmente [como algo] que viene sólo a dar *consigo misma*[291].

§ 111

Lo infinito, la afirmación en cuanto negación de la negación, tenía ahora la cualidad y la cantidad como lados suyos en lugar de los lados abstractos del ser y la nada, algo y otro, etc. Primeramente, α) la cualidad | *ha pasado* a can- [8/229]
tidad (§ 98) y la cantidad a cualidad (§ 105); | así ambas se han mostrado [122]
como *negaciones*. β) Pero en su *unidad* (la medida), ambas son primera-

Aber in ihrer *Einheit* (dem Maße) sind sie zunächst unterschieden und die eine nur *vermittels* der anderen; und γ) nachdem sich die Unmittelbarkeit dieser Einheit als sich aufhebend erwiesen, so ist diese Einheit nunmehr *gesetzt* als das, was sie *an sich* ist, als einfache Beziehung-auf-sich, welche das Sein überhaupt und dessen Formen als aufgehobene in sich enthält. – Das Sein oder die Unmittelbarkeit, welche durch die Negation ihrer selbst Vermittlung *mit sich* und Beziehung auf sich selbst ist, somit ebenso Vermittlung, die sich zur Beziehung auf sich, zur Unmittelbarkeit aufhebt, ist *das Wesen*.

mente distintas y cada una de ellas solamente *por medio* de la otra; y γ) después de que la inmediatez de esta unidad se ha mostrado superándose, ha venido ahora esa inmediatez a ser *puesta* como aquello que es *en sí*, a saber, como simple referencia-a-sí-misma que contiene dentro de sí, como superados, al ser y a sus formas.— El ser o la inmediatez, que mediante la negación de sí mismo es mediación *consigo* y referencia a sí mismo y es así igualmente mediación que se supera en referencia a sí o inmediatez, es *la esencia*.

[123] [8/231] | **Zweite Abteilung der Logik**

DIE LEHRE VOM WESEN

§ 112

Das Wesen ist der Begriff als *gesetzter* Begriff, die Bestimmungen sind im Wesen nur *relative*, noch nicht als schlechthin in sich reflektiert; darum ist der Begriff noch nicht als *Fürsich*. Das Wesen, als das durch die Negativität seiner selbst sich mit sich vermittelnde Sein, ist die Beziehung auf sich selbst, nur indem sie Beziehung auf Anderes ist, das aber unmittelbar nicht als Seiendes, sondern als ein *Gesetztes* und *Vermitteltes* ist. – Das Sein ist nicht verschwunden, sondern erstlich ist das Wesen, als einfache Beziehung auf sich selbst, Sein; fürs andere ist aber das Sein nach seiner einseitigen Bestimmung, *unmittelbares* zu sein, zu einem nur negativen *herabgesetzt*, zu einem *Scheine*. – Das Wesen ist hiermit das Sein als *Scheinen* in sich selbst.

Das Absolute ist das *Wesen*. – Diese Definition ist insofern dieselbe als die, daß es das *Sein* ist, insofern Sein gleichfalls die einfache Beziehung auf sich ist; aber sie ist zugleich höher, weil das Wesen das *in sich* gegangene Sein ist, d.i. seine einfache Beziehung auf sich ist diese Beziehung, gesetzt als die Negation des
[124] Negativen, als Vermittlung seiner in sich mit sich selbst. – Indem das | Absolute als *Wesen* bestimmt wird, wird aber die Negativität häufig nur in dem Sinne *einer Abstraktion* von allen bestimmten Prädikaten genommen. Dieses negative Tun, das Abstrahieren, fällt dann außerhalb des Wesens, und das Wesen selbst ist so nur als ein Resultat *ohne diese seine Prämisse*, das *caput mortuum* der Abstraktion. Aber da diese Negativität dem Sein nicht äußerlich, sondern seine eigene Dialektik ist, so ist seine Wahrheit, das Wesen, als das *in sich* gegangene oder *in sich* seiende Sein; seinen Unterschied vom unmittelbaren Sein macht jene *Reflexion*, sein Scheinen in sich selbst, aus, und sie ist die eigentümliche Bestimmung des Wesens selbst.

LA DOCTRINA DE LA ESENCIA

§ 112

La esencia es el concepto en tanto que *puesto*[292]; las determinaciones en [la esfera de] la esencia son solamente *relativas*, [o] no están todavía simplemente reflejadas hacia sí[293]; por ello el concepto no es [aquí] todavía en tanto que *para-sí*[294]. La esencia, en tanto ser que se media consigo a través de la negatividad de sí mismo, es la referencia a sí sólo siendo referencia a otro, el cual [otro], sin embargo, no es como ente sino como un *puesto* y *mediado*.—El ser no ha desaparecido, sino que la esencia primeramente, en tanto simple referencia a sí, es ser; pero, por otra parte, el ser, con arreglo a su determinación unilateral de ser algo *inmediato*, ha sido *depuesto* [ahora] a algo meramente negativo, [un brillo] o una *aparencia*.—La esencia es, por consiguiente, el ser en tanto *parecer* dentro de sí mismo[295].

Lo absoluto es la *esencia*.—Esta definición es la misma que aquella anterior[296] que decía que lo absoluto es el *ser*, por cuanto ser es igualmente la simple referencia a sí; sin embargo, [la actiual] es una definición más elevada porque la esencia es el ser que ha ido *adentro de sí*, es decir, que [ahora] la simple referencia a sí del ser es esta [misma] referencia [pero] puesta como la negación de lo negativo, como mediación de sí, dentro de sí, consigo.— Al determinarse lo | absoluto como *esencia*[297], se toma [124]
frecuentemente la negatividad sólo en el sentido de *una abstracción* de todos los predicados determinados. Esta acción negativa, el abstraer, tiene lugar, por tanto, fuera de la esencia y, de este modo, la esencia es sólo un resultado *sin sus propias premisas*; es el *caput mortuum* de la abstracción. Sin embargo, siendo [de suyo] esta negatividad algo no extrínseco al ser, sino su propia dialéctica, la esencia es la verdad del ser en cuanto ser que ha ido *adentro de sí* o ser que está-siendo *dentro de sí*; la distinción de la esencia respecto del ser inmediato la constituye esa *reflexión*, su parecer [o brillar] dentro de sí, y ésta, [la reflexión,] es la determinación propia de la esencia.

[8/234] | § 113

Die Beziehung-auf-sich im Wesen ist die Form der *Identität*, der *Reflexion-in-sich*; diese ist hier an die Stelle der *Unmittelbarkeit* des Seins getreten; beide sind dieselben Abstraktionen der Beziehung-auf-sich.

[8/235] | Die Gedankenlosigkeit der Sinnlichkeit, alles Beschränkte und Endliche für ein *Seiendes* zu nehmen, geht in die Hartnäckigkeit des Verstandes über, es als *ein mit sich Identisches, sich in sich nicht Widersprechendes* zu fassen.

§ 114

Diese Identität erscheint, als aus dem Sein herkommend, zunächst nur mit den Bestimmungen des Seins behaftet und darauf als auf ein *Äußerliches* bezogen. Wird dasselbe so von dem Wesen abgesondert genommen, so heißt es das *Unwesentliche*. Aber das Wesen ist Insichsein, es ist *wesentlich*, nur insofern es das Negative seiner in ihm selbst, die Beziehung-auf-
[125] Anderes, die | Vermittlung in ihm selbst hat. Es hat daher das Unwesentliche als seinen eigenen Schein in sich. Aber indem das Unterscheiden im Scheinen oder Vermitteln enthalten ist, das Unterschiedene aber im Unterschiede von derjenigen Identität, aus der es kommt und in der es nicht ist oder als Schein liegt, selbst die Form der Identität erhält, so ist dasselbe so in der Weise der sich auf sich beziehenden Unmittelbarkeit oder des Seins; die Sphäre des Wesens wird dadurch zu einer noch unvollkommenen Verknüpfung der *Unmittelbarkeit* und der *Vermittlung*. Es ist in ihr alles so gesetzt, daß es sich auf sich bezieht und daß zugleich darüber hinausgegangen ist, – als ein *Sein der Reflexion*, ein Sein, in dem ein Anderes scheint und das in einem Anderen scheint. – Sie ist daher auch die Sphäre des *gesetzten Widerspruches*, der in der Sphäre des Seins nur *an sich* ist.

Es kommen in der Entwicklung des Wesens, weil der *eine* Begriff in allem das Substantielle ist, dieselben Bestimmungen vor als in der Entwicklung des Seins, aber in *reflektierter* Form. Also statt des *Seins* und *Nichts* treten jetzt die Formen des *Positiven* und *Negativen* ein, jenes zunächst dem gegensatzlosen Sein als *Identität* entsprechend, dieses entwickelt (in sich scheinend) als der *Unterschied*; – so ferner das
[8/236] *Werden* als *Grund* sogleich selbst | des *Daseins*, das, als auf den Grund reflektiert, *Existenz* ist usf. – Dieser (der schwerste) Teil der Logik enthält vornehmlich die Kate-

§ 113

[8/234]

La referencia a sí en la esencia es la forma de la *identidad*, [o sea,] de la *reflexión-hacia-dentro-de-sí*; esta referencia ocupa ahora el lugar de la *inmediatez* del ser; ambas son abstracciones de la referencia a sí[298].

| La falta de pensamiento [propia] de la sensibilidad, [consistente en] tomar todo lo limitado y finito como un *ente*, se transfiere como terquedad al entendimiento que considera lo finito como algo *idéntico consigo mismo*, como algo *en sí mismo no contradictorio*[299]. [8/235]

§ 114

Esta identidad aparece afectada primeramente, en cuanto procedente del ser, sólo con las determinaciones de éste y, por consiguiente, como referida a algo *extrínseco*. Si esto extrínseco se toma como algo separado de la esencia, se le llama entonces lo *inesencial*. Pero la esencia es ser-dentro-de-sí; ella es *esencial* sólo porque tiene en ella misma lo negativo de sí, la referencia-a-otro, la | mediación. Posee por consiguiente lo inesencial como su propia [125]
aparencia en ella misma. Sin embargo, por cuanto el distinguir está contenido en el parecer o mediar, y lo distinto (distinguiéndose de aquella identidad de la cual procede y en la cual lo distinto no se encuentra o está como aparencia) recibe también la forma de la identidad, así resulta que lo distinto está igualmente bajo el modo de la inmediatez que se refiere [sólo] a sí o modo del ser; por todo ello, la esfera de la esencia deviene así un enlace, todavía imperfecto, de la *inmediatez* y la *mediación*. En ella todo está puesto de tal manera que se refiere a sí y al mismo tiempo se ha ido más allá [de sí]; todo está puesto como un *ser de la reflexión*, un ser en el que parece un otro y que parece en otro.– Esta esfera es, por ende, también la esfera de la *contradicción puesta*, contradicción que en la esfera del ser sólo estaba *en-sí*[300].

En el desarrollo de la esencia se presentan las mismas determinaciones que en el desarrollo del ser porque el concepto único es lo sustantivo en todo, pero [ahora se presentan] en forma *reflejada*[301]. Por tanto, en vez de ser y nada, damos ahora con las formas de lo positivo y lo negativo; lo positivo, en primer lugar, como identidad que se corresponde con el ser carente de oposición; la nada [, por su parte, se presenta ahora] desarrollada (apareciendo dentro de sí) como la *distinción*. De manera semejante, más adelante, [lo que era] el *devenir* [se presentará] como *fundamento*

gorien der Metaphysik und der Wissenschaften überhaupt, – als Erzeugnisse des reflektierenden Verstandes, der die Unterschiede als *selbständig* annimmt und zugleich *auch* ihre Relativität setzt, beides aber nur neben– oder nacheinander durch ein *Auch* verbindet und diese Gedanken nicht zusammenbringt, sie nicht zum Begriffe vereint.

[126] | A

Das Wesen als Grund der Existenz

a. Die reinen Reflexionsbestimmungen

α. *Identität*

§ 115

Das Wesen scheint *in sich* oder ist reine Reflexion, so ist es nur Beziehung auf sich, nicht als unmittelbare, sondern als reflektierte, – *Identität mit sich.*

Formelle oder *Verstandesidentität* ist diese Identität, insofern an ihr festgehalten und von dem Unterschiede *abstrahiert* wird. Oder die *Abstraktion* ist vielmehr das Setzen dieser formellen Identität, die Verwandlung eines in sich Konkreten in diese Form der Einfachheit, – es sei, daß ein Teil des am Konkreten vorhandenen Mannigfaltigen *weggelassen* (durch das sogenannte *Analysieren*) und nur *eines* derselben herausgenommen wird, oder daß mit Weglassung ihrer Verschiedenheit die mannigfaltigen Bestimmtheiten in *eine zusammengezogen* werden.

Die Identität mit dem Absoluten, als Subjekte eines Satzes, verbunden, – so lautet er: *das Absolute ist das mit sich Identische.* – So wahr dieser Satz ist, so ist es zweideutig, ob er in seiner Wahrheit gemeint ist; er ist darum in seinem Ausdrucke
[8/237] wenigstens unvollständig: denn es ist unent|schieden, ob die abstrakte *Verstandesidentität*, d.i. im Gegensatze gegen die anderen Bestimmungen des Wesens, oder
[127] | aber die Identität als in sich *konkrete* gemeint ist; so ist sie, wie sich ergeben wird, zunächst der *Grund* und dann in höherer Wahrheit der *Begriff.* – Auch das Wort »*absolut*« selbst hat häufig keine weitere Bedeutung als die von »*abstrakt*«; so heißt

| de la *existencia* que en cuanto reflejada en el fundamento es EXISTENCIA[302], etc.— Esta [8/236]
parte de la Lógica (la más difícil) contiene sobre todo las categorías de la metafísica y de las ciencias en general [interpretadas] como productos del entendimiento reflexionante que tan pronto toma los distintos como autosuficientes como afirma [después] su relatividad; ambas [operaciones] empero las hace solamente una junto a otra o una después de otra, enlazándolas [sólo] con un «también», pero sin juntar tales pensamientos, sin unificarlos en el concepto.

| A [126]

La esencia como fundamento de la existencia[303]

a. Las determinaciones puras de la reflexión[304]

α) *Identidad*

§ 115

La esencia parece *dentro de sí* o es pura reflexión; de este modo, es solamente referencia a sí, no como inmediata sino como reflejada; es *identidad consigo*.

Esta identidad es *formal* o *identidad del entendimiento* en tanto él se ase firmemente a ella haciendo *abstracción* de la distinción. O más bien la *abstracción* consiste en sentar esa identidad formal, [o lo que es lo mismo,] en la transformación de algo en sí mismo concreto [y darle] esta forma de la simplicidad, sea que *se prescinda* (mediante el llamado *analizar*) de una parte de la multiplicidad presente en lo concreto y se tome un solo [elemento] de ella, sea que prescindiendo de su distintividad *se reúnan* en una sola las múltiples determinidades.

La identidad, vinculada con lo absoluto como sujeto de una proposición, suena así: lo *absoluto es lo idéntico consigo*. Esta proposición es tan verdadera como ambigua, aunque con ella sea mentada su verdad; por ello, en su expresión es como mínimo imperfecta, pues queda por de|cidir si ha sido mentada la identidad abs- [8/237]
tracta del entendimiento, o sea, una identidad opuesta a las otras determinaciones de la esencia, o | la identidad como *concreta* en sí misma; de esta manera, como luego [127]
resultará, la identidad es primeramente el *fundamento*[305] y después, con verdad superior, el *concepto*.—Incluso la palabra «*absoluto*» no tiene frecuentemente otro

absoluter Raum, *absolute* Zeit nichts weiter als der abstrakte Raum und die abstrakte Zeit.

Die Bestimmungen des Wesens als *wesentliche* Bestimmungen genommen, werden sie Prädikate eines vorausgesetzten Subjekts, das, weil sie wesentlich [sind], *Alles* ist. Die Sätze, die dadurch entstehen, sind als *die allgemeinen Denkgesetze* ausgesprochen worden. *Der Satz der Identität* lautet demnach: »*Alles ist mit sich identisch*; A = A«; und negativ: »*A kann nicht zugleich A und nicht A sein*«. – Dieser Satz, statt ein wahres Denkgesetz zu sein, ist nichts als das Gesetz des *abstrakten Verstandes*. Die *Form des Satzes* widerspricht ihm schon selbst, da ein Satz auch einen Unterschied zwischen Subjekt und Prädikat verspricht, dieser aber das nicht leistet, was seine Form fordert. Namentlich wird es aber durch die folgenden sogenannten Denkgesetze aufgehoben, welche das Gegenteil dieses Gesetzes zu Gesetzen machen. – Wenn man behauptet, dieser Satz könne nicht bewiesen werden, aber *jedes* Bewußtsein verfahre danach und stimme ihm nach der Erfahrung sogleich zu, wie es ihn vernehme, so ist dieser angeblichen Erfahrung der Schule die allgemeine Erfahrung entgegenzusetzen, daß kein Bewußtsein nach diesem Gesetze denkt, noch Vorstellungen hat usf., noch spricht, daß keine Existenz, welcher Art sie sei, nach demselben existiert. Das Sprechen nach diesem seinsollenden Gesetze der Wahrheit (ein Planet ist – ein Planet; der Magnetismus ist – der Magnetismus; der Geist ist – ein Geist) gilt mit vollem Recht für albern; dies ist wohl allgemeine Erfahrung.
[8/238] [128] Die Schule, in der allein solche Ge|setze gelten, hat sich | längst mit ihrer Logik, welche dieselbe ernsthaft vorträgt, bei dem gesunden Menschenverstande wie bei der Vernunft um den Kredit gebracht.

[8/239] |

β. *Der Unterschied*

§ 116

Das Wesen ist nur reine Identität und Schein in sich selbst, als es die sich auf sich beziehende Negativität, somit Abstoßen seiner von sich selbst ist; es enthält also wesentlich die Bestimmung des *Unterschieds*.

Das Anderssein ist hier nicht mehr das *qualitative*, die Bestimmtheit, Grenze; sondern als im Wesen, dem sich auf sich beziehenden, ist die Negation zugleich als Beziehung, *Unterschied, Gesetztsein, Vermitteltsein*.

significado que el de «*abstracto*» y así se llama espacio *absoluto* o tiempo *absoluto* a lo que no es sino espacio y tiempo abstractos.

Las determinaciones de la esencia, tomadas como determinaciones *esenciales*, devienen predicados de un sujeto presupuesto, que es *todo* porque las determinaciones son esenciales. Las proposiciones que se forman de este modo han sido enunciadas como las *leyes universales del pensar*. Según esto, el *principio de identidad* suena «*Todo es idéntico consigo*»; *A = A*[306]; y en forma negativa «*A no puede ser al mismo tiempo A y no-A*».—Esta proposición, en vez de ser una verdadera ley del pensar, no es más que la ley del *entendimiento abstracto*. Ya la *forma de la proposición* la contradice, pues una proposición también promete una distinción entre sujeto y predicado y esta proposición no ofrece lo que su forma exige. En particular esta ley se supera por las otras, así llamadas, leyes del pensamiento, las cuales [también] convierten en ley a lo contrario de esta ley[307]. —Cuando se afirma que este principio no puede ser demostrado, pero que *todas* las conciencias actúan de acuerdo con él y le prestan enseguida asentimiento con arreglo a la experiencia en la que lo perciben, hay que oponer entonces a esta presunta experiencia escolástica la experiencia universal de que ninguna conciencia piensa ni tiene representaciones, ni habla, etc., con arreglo a esa presunta ley de la verdad. Decir que un planeta es un planeta, que el magnetismo es el magnetismo, que el espíritu es un espíritu, etc., lo considera cualquiera, con toda razón, como una manera de hablar idiota; ésa sí que es una experiencia universal. La escuela, único lugar donde vigen tales le|yes, hace | ya tiempo que ha [8/236] [128]
perdido su credibilidad ante el sano entendimiento humano y ante la razón precisamente por causa de su lógica, la cual se toma en serio leyes semejantes.

| β) *La distinción*[308] [8/239]

§ 116

La esencia es meramente pura identidad y parecer dentro de sí misma en tanto ella es la negatividad que está-refiriéndose a sí y es así el repelerse de sí por sí misma; contiene por tanto esencialmente la determinación de la *distinción*.

El ser-otro ya no es aquí lo *cualitativo*, la determinidad [ya no es] límite[309], sino que en tanto interior a la esencia, a lo que está-refiriéndose a sí, la negatividad es, a la vez que referencia, *distinción, ser-puesto, ser-mediado*.

§ 117

Der Unterschied ist 1. *unmittelbarer* Unterschied, *die Verschiedenheit*, in der die Unterschiedenen jedes *für sich ist*, was es ist, und gleichgültig gegen seine Beziehung auf das Andere, welche also eine ihm äußerliche ist. Um der Gleichgültigkeit der Verschiedenen gegen ihren Unterschied
[8/240] willen | fällt derselbe außer ihnen in ein Drittes, *Vergleichendes*. Dieser äußerliche Unterschied ist als Identität der Bezogenen die *Gleichheit*, als Nichtidentität derselben die *Ungleichheit*.

Diese Bestimmungen selbst läßt der Verstand so auseinanderfallen, daß, obschon die Vergleichung ein und dasselbe Substrat für die Gleichheit und Ungleichheit hat, dies verschiedene *Seiten* und *Rücksichten an* demselben sein sollen,
[129] aber die Gleichheit für sich ist nur das | vorige, die Identität, und die Ungleichheit für sich ist der Unterschied.

Die Verschiedenheit ist gleichfalls in einen Satz verwandelt worden, in den, *daß alles verschieden ist* oder *daß es nicht zwei Dinge gibt, die einander vollkommen gleich sind*. Hier wird *Allem* das *entgegengesetzte* Prädikat von der ihm im *ersten* Satze beigelegten *Identität* gegeben, also ein dem ersten widersprechendes Gesetz gegeben. Jedoch aber *soll*, insofern die Verschiedenheit nur der äußeren Vergleichung angehörig sei, etwas *für sich selbst* nur *identisch* mit sich und so dieser zweite Satz nicht dem ersten widersprechend sein. Dann aber *gehört* auch die Verschiedenheit *nicht* dem Etwas oder Allem *an*, sie macht keine wesentliche Bestimmung dieses Subjekts aus; dieser zweite Satz kann auf diese Weise gar nicht gesagt werden. – Ist aber das Etwas *selbst*, nach dem Satze, verschieden, so ist es dies durch *seine eigene* Bestimmtheit; hiermit ist dann aber nicht mehr die Verschiedenheit als solche, sondern der *bestimmte* Unterschied gemeint. – Dies ist auch der Sinn des Leibnizischen Satzes.

[8/242] |

§ 118

Die Gleichheit ist eine Identität nur solcher, die *nicht dieselben*, nicht identisch miteinander sind, – und die Ungleichheit ist *Beziehung* der Ungleichen. Beide fallen also nicht in verschiedene Seiten oder Rücksichten gleichgültig auseinander, sondern eine ist ein Scheinen in die andere. Die Verschiedenheit ist daher Unterschied der Reflexion oder *Unterschied an sich selbst, bestimmter* Unterschied.

§ 117

La distinción es 1) distinción *inmediata*, *la diversidad* en la cual los distintos son cada uno *de por sí* aquello que cada uno es, y son indiferentes con respecto a su referencia a otro, la cual, por lo tanto, les es extrínseca. Por causa de esa indiferencia de los diversos ante su distinción, ésta cae | fuera de [8/240]
ellos, en un tercero *que compara*[310]. Esta distinción exterior es, en tanto identidad de los referidos, la *igualdad*, y, en cuanto no-identidad de los mismos, *desigualdad*.

Incluso a estas determinaciones las deja el entendimiento tan fuera unas de otras que, a pesar de que la comparación tiene uno solo y el mismo substrato, tanto para la igualdad como para la desigualdad, y a pesar de que esos distintos *lados* y *aspectos* han de darse en lo mismo, sin embargo, la igualdad es de suyo solamente lo
| de antes, la identidad, y la desigualdad es de suyo la distinción. [129]

También la diversidad ha sido convertida en un principio, a saber, que *todo es diverso* [o distinto] o que *no hay dos cosas que sean completamente iguales entre sí*[311]. Aquí se otorga al [sujeto] «*todo*» el predicado *opuesto* a aquella *identidad* que se le había atribuido en el principio anterior; se le otorga, por tanto, un predicado que contradice a la primera ley. Con todo, sin embargo, [se dice que] algo *debe* ser *por sí mismo* solamente *idéntico* consigo y, en la medida en que la diversidad sólo se atribuya a la comparación extrínseca, ese segundo principio [se supone que] no debe contradecir al primero. Pero entonces resulta que si la diversidad no pertenece al algo y a todos, no constituye tampoco ninguna determinación esencial de este [«todos» como] sujeto; este segundo principio no puede, por tanto, enunciarse de este modo.— Pero si el algo *mismo*, de acuerdo con el principio, es diverso, lo es mediante su *propia determinidad*; y entonces ya no queda mentada la diversidad como tal, sino la distinción *determinada*. Éste es también el sentido del principio leibniziano[312].

| § 118 [8/242]

La igualdad es una identidad sólo de aquellos que *no* son *los mismos*, que no son idénticos uno con otro; y la desigualdad es *referencia* de los desiguales. Ambas [igualdad y desigualdad] no caen en lados o aspectos distintos que sean exteriormente indiferentes uno a otro, sino que cada uno [de ellos] es un aparecer en el otro. La diversidad es, por consiguiente, distinción de la reflexión o *distinción en sí misma*, distinción *determinada*.

[8/243] | § 119

2. Der Unterschied *an sich* ist der *wesentliche*, das *Positive* und das *Negative*, so daß jenes so die identische Beziehung auf sich ist, daß es *nicht* das
[130] Nega|tive, und dieses das Unterschiedene so für sich ist, daß es *nicht* das Positive ist. Indem jedes so für sich ist, als *es nicht das Andere ist, scheint* jedes in dem Anderen und ist nur, insofern das Andere ist. Der Unterschied des Wesens ist daher die *Entgegensetzung*, nach welcher das Unterschiedene nicht ein *Anderes überhaupt*, sondern *sein* Anderes sich gegenüber hat; d.h. jedes hat seine eigene Bestimmung nur in seiner Beziehung auf das Andere, ist nur in sich reflektiert, als es in das Andere reflektiert ist, und ebenso das Andere; jedes ist so des Anderen *sein* Anderes.

Der Unterschied an sich gibt den Satz: »*Alles ist ein wesentlich Unterschiedenes*«, – oder wie er auch ausgedrückt worden ist: »*Von zwei entgegengesetzten Prädikaten kommt dem Etwas nur das eine zu*, und *es gibt kein Drittes*«. – Dieser Satz des Gegensatzes widerspricht am ausdrücklichsten dem Satze der Identität, indem Etwas nach dem einen nur *die Beziehung auf sich*, nach dem anderen aber ein *Entgegengesetztes, die Beziehung auf sein Anderes* sein soll. Es ist die eigentümliche Gedankenlosigkeit der Abstraktion, zwei
[8/244] solche widersprechende | Sätze als Gesetze nebeneinanderzustellen, ohne sie auch nur zu vergleichen. – Der Satz *des ausgeschlossenen Dritten* ist der Satz des bestimmten Verstandes, der den Widerspruch von sich abhalten will und, indem er dies tut, denselben begeht. A soll entweder +A oder –A sein; damit ist schon das Dritte, das A ausgesprochen, welches *weder + noch –* ist, und das *ebensowohl auch* als +A und als –A gesetzt ist. Wenn +W 6 Meilen Richtung nach Westen, -W aber 6 Meilen Richtung nach Osten bedeutet und + und – sich aufheben, so bleiben die 6 Meilen Wegs oder Raums, was sie ohne und mit dem Gegensatz waren. Selbst das
[131] bloße *plus* und *minus* der Zahl oder der abstrakten Rich|tung haben, wenn man will, die Null zu ihrem Dritten; aber es soll nicht in Abrede gestellt werden, daß der leere Verstandesgegensatz von + und – nicht auch seine Stelle habe bei ebensolchen Abstraktionen wie Zahl, Richtung usf.

In der Lehre von den kontradiktorischen Begriffen heißt der eine Begriff z.B. Blau (auch so etwas wie die sinnliche Vorstellung einer Farbe wird in solcher Lehre Begriff genannt), der andere *Nichtblau*, so daß dies Andere nicht ein Affirmatives, etwa *Gelb* wäre, sondern nur [als] das Abstrakt-Negative festgehalten werden soll. – Daß das Negative in ihm selbst ebensosehr positiv ist, s. folg. §; dies liegt auch schon in der Bestimmung, daß das einem Anderen Entgegengesetzte *sein* Anderes ist. – Die Leerheit des Gegensatzes von sogenannten kontradiktorischen Begriffen hatte ihre volle Darstellung in dem sozusagen grandiosen Aus-

§ 119 [8/243]

2) La distinción *en sí* es la distinción *esencial*, *lo positivo* y lo *negativo*, y eso de tal manera que lo positivo es así la idéntica referencia a sí que *no* es lo nega|tivo, y éste [por su parte] es de tal modo lo distinto de por sí que *no* es [130]
lo positivo. Siendo así cada uno [de ellos algo] que de por sí *no es lo otro*, cada uno *aparece* en lo otro y sólo es en tanto lo otro [también] es. La distinción de la esencia es, por consiguiente, la *contraposición*, con arreglo a la cual lo distinto no [es] un *otro en general*, sino que tiene a *su* otro enfrente; esto es, cada uno tiene su propia determinación solamente en la referencia a lo otro; está solamente reflejado dentro de sí tanto cuanto lo está hacia lo otro, y lo mismo [le ocurre] a lo otro; cada uno es, por tanto, *su* otro del otro.

La distinción en sí da lugar a la proposición «*Todo es esencialmente distinto*»; o como ha sido también expresado «*De dos predicados contrapuestos solamente uno le conviene a algo y no se da un tercero*». Este principio de la oposición contradice del modo más expreso el principio de identidad, por cuanto algo, según uno de los principios, ha de ser solamente *referencia a sí*, pero según el otro principio tiene que ser algo contrapuesto, o sea, *referencia a otro*. Estamos en la falta de pensamiento propia de la abstracción, que coloca una junto a otra dos | proposiciones que se contradicen [8/244]
y las considera leyes [o principios] sin ni tan siquiera compararlas.—El principio de tercero excluido es el principio del entendimiento determinado que quiere mantener apartada de sí la contradicción y, haciéndolo, incurre en ella. Si «A» tiene que ser «+A» y «-A», se ha expresado ya el tercero: se ha expresado la «A» que *no* es «+» *ni* «-» y que es *también igualmente* «+A» y «-A». Si +W significa 6 millas en dirección oeste y -W 6 millas en dirección este, y después se suprime el + y el - quedan 6 millas de camino o espacio, lo que ya eran con y sin la oposición. Incluso el simple «más» y «menos» del número o de la di|rección en abstracto tienen el cero [131]
como tercero suyo; pero no hay que negar que la vacía oposición propia del entendimiento entre + y - no tenga también su lugar junto a [otras] abstracciones tales como número, dirección, etc.

En la doctrina sobre los conceptos contradictorios se denomina, por ejemplo, a uno de ellos «azul» (incluso algo como la representación sensible de un color se llama concepto en esa doctrina) y al otro «no-azul», de modo que lo otro no es así algo afirmativo, como lo sería por ejemplo «amarillo», sino que debe asirse sólo en tanto abstractamente negativo.— Que lo negativo en sí mismo es positivo en la misma medida (véase el § siguiente) lo encontramos igualmente en la determinación de que lo contrapuesto a otro es *su* otro.— La vaciedad de la oposición entre conceptos llamados contradictorios tuvo su exposición perfecta en aquella expre-

druck eines allgemeinen Gesetzes, daß *jedem* Dinge von *allen* so entgegengesetzten Prädikaten das eine zukomme und das andere nicht, so daß der Geist sei entweder weiß oder nicht weiß, gelb oder nicht gelb usf. ins Unendliche.

Indem vergessen wird, daß Identität und Entgegensetzung selbst entgegengesetzt sind, wird der Satz der Entgegensetzung auch für den der Identität in der
[8/245] Form des Satzes | des Widerspruchs genommen und ein *Begriff*, dem von zwei einander widersprechenden Merkmalen keins (s. vorhin) oder alle beide zukommen, für logisch falsch erklärt, wie z.B. ein viereckiger Zirkel. Ob nun gleich ein vieleckiger Zirkel und ein geradliniger Kreisbogen ebensosehr diesem Satze widerstreitet, haben die Geometer doch kein Bedenken, den Kreis als ein Vieleck von geradlinigen Seiten zu betrachten und zu behandeln. Aber so etwas wie ein Zirkel (seine bloße Bestimmtheit) ist noch kein *Begriff*; im Begriffe des Zirkels ist Mittelpunkt und
[132] Peripherie gleich wesentlich, beide Merkmale kommen | ihm zu; und doch ist Peripherie und Mittelpunkt einander entgegengesetzt und widersprechend.

Die in der Physik so viel geltende Vorstellung von *Polarität* enthält in sich die richtigere Bestimmung der Entgegensetzung, aber wenn die Physik sich in Ansehung der Gedanken an die gewöhnliche Logik hält, so würde sie leicht erschrecken, wenn sie sich die Polarität entwickelte und zu den Gedanken käme, die darin liegen.

[8/247] |

§ 120

Das *Positive* ist jenes *Verschiedene*, welches für sich und zugleich *nicht* gleichgültig gegen seine Beziehung *auf sein Anderes* sein soll. Das *Negative* soll ebenso selbständig, die negative Beziehung *auf sich, für sich sein*, aber zugleich als Negatives schlechthin diese seine Beziehung auf sich, sein Positives, nur im Anderen haben. Beide sind somit der gesetzte Widerspruch, beide sind *an sich* dasselbe. Beide sind es auch *für sich*, indem jedes das Aufheben des Anderen und seiner selbst ist. Sie gehen hiermit zu *Grunde*. – Oder unmittelbar ist der wesentliche Unterschied, als Unterschied an und für sich, nur der Unterschied seiner von ihm selbst, enthält also das Identische; zum ganzen an und für sich seienden Unterschiede gehört also sowohl er selbst als die Identität. – *Als sich auf sich beziehender* Unterschied ist er gleichfalls schon *als das mit sich Identische* ausgesprochen, und das *Entgegengesetzte* ist überhaupt dasjenige, welches *das Eine* und *sein Anderes, sich* und *sein Entgegengesetztes*, in sich selbst enthält. Das Insichsein des Wesens, so bestimmt, ist der *Grund*.

sión, que podemos llamar grandilocuente, de una ley general [que dice] que a *cada* cosa le conviene uno de *todos* los predicados que le sean opuestos de esa manera; con lo que el espíritu sería o blanco o no-blanco, amarillo o no-amarillo, y etc., hasta lo infinito.

Olvidando que identidad y contraposición son ellas mismas contrapuestas, se toma el principio | de contraposición como [si fuera] el de identidad bajo la forma [8/245] de principio de contradicción, y un *concepto* al que no le conviene ninguna de dos notas (véase lo que acabamos de decir) o le convienen las dos, es declarado falso desde el punto de vista lógico, como por ejemplo un círculo cuadrado. Ahora bien, a pesar de que un círculo cuadrado o un arco circular recto se oponen por un igual a este principio, los geómetras no tienen ningún escrúpulo en considerar y tratar al círculo como un polígono de lados rectos. Pero algo así como un círculo (su mera determinidad) no es ni tan siquiera un *concepto*; al concepto de círculo le son igualmente esenciales el centro y la periferia; ambas notas le convienen | y, sin embargo, [132] periferia y centro se contraponen entre sí y se contradicen.

La representación de polaridad, con tantas aplicaciones en la física, contiene dentro de sí la determinación más correcta de la contraposición, pero dado que la física se atiene en sus pensamientos a la lógica usual, se horrorizaría fácilmente si desarrollara la polaridad y alcanzara los pensamientos que ahí se esconden.

| § 120 [8/247]

Lo *positivo* es aquel *diverso* que de suyo y a la vez *no* debe ser indiferente ante su referencia *a su otro*. Lo *negativo* debe *ser de suyo* igualmente autosuficiente, referencia negativa *a sí mismo*, pero a la vez, en tanto simplemente negativo, ha de tener esta referencia a sí, su positividad, solamente en lo otro. Ambos son así la contradicción asentada, ambos son en sí *lo mismo*. Y ambos son también *para sí*, por cuanto cada uno es la superación del otro y de sí mismo. Ambos se van así a pique y al *fundamento*[313].— O [lo que es lo mismo], la distinción esencial inmediatamente, en tanto distinción en y para sí, es solamente la distinción de sí por sí misma, y contiene por tanto la identidad; a toda la distinción que está-siendo en y para sí le pertenece por consiguiente tanto la distinción misma como la identidad.—*En tanto distinción que está-refiriéndose a sí misma*, ha sido ya enunciada igualmente *como lo idéntico consigo*, y lo *contrapuesto* es en general aquello que contiene en sí mismo *lo uno* y *su otro*, a *sí mismo* y a *su opuesto*. El ser-dentro-de-sí de la esencia así determinada es el *fundamento*.

γ. *Der Grund*

§ 121

[8/248] Der *Grund* ist die Einheit der Identität und des Unterschie|des; die [133] Wahrheit dessen, als was sich der Unter|schied und die Identität ergeben hat, — die Reflexion-in-sich, die ebensosehr Reflexion-in-Anderes und umgekehrt ist. Er ist *das Wesen* als *Totalität* gesetzt.

Der *Satz des Grundes* heißt: »Alles hat seinen zureichenden *Grund*«, d.h. nicht die Bestimmung von Etwas als Identisches mit sich, noch als Verschiedenes, noch als bloß Positives oder als bloß Negatives ist die wahre Wesenheit von Etwas, sondern daß es sein Sein in einem Anderen hat, das als dessen Identisches-mit-sich sein Wesen ist. Dieses ist ebensosehr nicht abstrakte Reflexion *in sich*, sondern *in Anderes*. Der Grund ist das *in sich* seiende Wesen, und dieses ist wesentlich Grund, und Grund ist es nur, insofern es Grund von Etwas, von einem Anderen ist.

[8/252] |

§ 122

Das Wesen ist zunächst Scheinen und Vermittlung *in sich*; als Totalität der Vermittlung ist seine Einheit mit sich nun *gesetzt* als das Sichaufheben des Unterschiedes und damit der Vermittlung. Dies ist also die Wiederherstellung der *Unmittelbarkeit* oder des *Seins*, aber des Seins, insofern es *durch das Aufheben der Vermittlung vermittelt* ist; — *die Existenz*.

Der Grund hat noch keinen an und für sich bestimmten *Inhalt*, noch ist er *Zweck*, daher ist er nicht *tätig* noch *hervorbringend*; sondern eine Existenz *geht* aus dem [8/253] | Grunde nur *hervor*. Der *bestimmte* Grund ist darum etwas Formelles, irgendeine Bestimmtheit, insofern sie als *bezogen auf sich selbst*, als Affirmation gesetzt wird, im Verhältnis zu der damit zusammenhängenden unmittelbaren Existenz. Er ist eben damit, daß er *Grund* ist, auch ein *guter* Grund, denn »*gut*« heißt ganz abstrakt auch nicht mehr als ein Affirmatives, und jede Bestimmtheit ist gut, die in [134] ir|gendeiner Weise als ein zugestanden Affirmatives ausgesprochen werden kann. Ein Grund kann daher für alles gefunden und angegeben werden, und ein *guter Grund* (z.B. guter Beweggrund zu handeln) kann etwas bewirken oder *auch nicht*, eine Folge haben oder *auch nicht*. Beweggrund, der etwas bewirkt, wird er z.B. durch die Aufnahme in einen Willen, der ihn erst zum tätigen und einer Ursache macht.

γ) *El fundamento*

§ 121

El *fundamento* es la unidad de la identidad y la distin|ción; es la verdad de [8/248]
aquello que la dis|tinción y la identidad han dado como resultado: la refle- [133]
xión-hacia-sí que es igualmente reflexión-hacia-otro y viceversa. El fundamento es *la esencia* sentada como *totalidad*.

El *principio de razón* [o principio de fundamento] dice: «Todo tiene su *razón* [o fundamento] suficiente»[314], esto es, la verdadera esencialidad de algo no es su determinación como idéntico consigo, ni como distinto, ni como meramente positivo o como meramente negativo, sino que su verdadera esencialidad es que tiene su ser en otro que, en tanto su idéntico-consigo, es su esencia. Ésta es, en la misma medida, no reflexión abstracta *hacia sí*, sino *hacia otro*. El fundamento es la esencia-que-está-siendo *dentro de sí* y ésta es esencialmente fundamento, y fundamento lo es solamente en tanto es fundamento de algo, o sea, de un otro.

| § 122 [8/252]

La esencia es primeramente aparecer y mediación *dentro de sí*; en cuanto totalidad de la mediación, su unidad consigo ha sido ahora sentada como la superación de la distinción y, con ello, de la mediación. Esta superación, por tanto, es la reposición de la inmediatez o del ser, pero del ser en cuanto *mediado por la superación de la mediación*: [este ser es] la *EXISTENCIA*.

El fundamento no tiene aún ningún *contenido* determinado en y para sí, ni es tampoco fin; no es, por ende, activo ni productivo, sino que una EXISTENCIA solamente *sale*
del | fundamento. El fundamento *determinado* es por ello algo formal. Una determini- [8/253]
dad cualquiera en cuanto *referida a sí misma* queda sentada como afirmación en relación con la EXISTENCIA inmediata con la que está conexa. Con ello queda dicho también que el *fundamento*, por serlo, es una *buena* razón, pues se le llama «bueno» de modo enteramente abstracto, incluso no ya como algo afirmativo; toda determinidad es buena, si de
algu|na manera puede enunciarse como algo que se ha reconocido como afirmativo. Por [134]
ello es posible hallar y ofrecer una razón [o fundamento] para todo. Y una *buena razón* (p.e., un buen motivo para obrar) puede actuar, pero puede *también no* hacerlo, puede tener consecuencias o *también no* tenerlas. Un motivo que actúa y hace algo, lo hace p.e., porque es asumido por una voluntad y sólo por ella se convierte en activo y en causa.

B. Die Existenz

§ 123

Die Existenz ist die unmittelbare Einheit der Reflexion-in-sich und der Reflexion-in-Anderes. Sie ist daher die unbestimmte Menge von Existierenden als in-sich-Reflektierten, die zugleich ebensosehr in-Anderes-scheinen, *relativ* sind, und eine *Welt* gegenseitiger Abhängigkeit und eines unendlichen Zusammenhangs von Gründen und Begründeten bilden. Die Gründe sind selbst Existenzen und die Existierenden ebenso nach vielen Seiten hin Gründe sowohl als Begründete.

[8/254] | § 124

Die Reflexion-in-Anderes des Existierenden ist aber ungetrennt von der Reflexion-in-sich; der Grund ist ihre Einheit, aus der die Existenz hervorgegangen ist. Das Existierende enthält daher die Relativität und seinen mannigfachen Zusammenhang mit anderen Existierenden an ihm selbst und ist in sich als *Grund reflektiert*. So ist das Existierende *Ding*.

Das *Ding-an-sich*, das in der Kantischen Philosophie so berühmt geworden,
[135] zeigt sich hier in seiner Entstehung, nämlich als die abstrakte Reflexion-in-sich, | an
[8/255] der gegen die Reflexion-in-Anderes und gegen die unterschiedenen | Bestimmungen überhaupt als an der leeren *Grundlage* derselben festgehalten wird.

[8/256] |

C. Das Ding

§ 125

Das *Ding* ist die Totalität als die in Einem gesetzte Entwicklung der Bestimmungen des Grundes und der Existenz. Es hat nach dem einen seiner Momente, der *Reflexion-in-Anderes*, die Unterschiede an ihm, wonach es ein *bestimmtes* und konkretes Ding ist. α) Diese Bestimmungen sind *voneinander* verschieden; an dem Dinge, nicht an ihnen selbst, haben sie ihre Reflexion-in-sich. Sie sind *Eigenschaften* des Dings, und ihre Beziehung auf dasselbe ist das *Haben*.

B. LA EXISTENCIA[315]

§ 123

La EXISTENCIA es la unidad inmediata de la reflexión-hacia-sí y de la reflexión-hacia-otro. Es, por consiguiente, la multitud indeterminada de EXISTENTES en tanto reflejados hacia sí que, a la vez e igualmente, aparecen [vueltos] hacia otro, son *relativos* y forman un *mundo* de dependencia mutua y de una conexión infinita de fundamentos y fundados. Los fundamentos son ellos mismos EXISTENCIAS, y los EXISTENTES, igualmente, son tanto fundamentos hacia muchos lados como fundados.

| § 124 [8/254]

La reflexión-hacia-otro del EXISTENTE no está, sin embargo, separada de la reflexión-hacia-sí; el fundamento es la unidad de ambas [reflexiones], [unidad] de la que ha salido la EXISTENCIA. El EXISTENTE contiene por ello en sí mismo la relatividad y su múltiple conexión con otros EXISTENTES, y está *reflejado* hacia sí en tanto [es] *fundamento*. De este modo el EXISTENTE es *cosa*.

La *cosa-en-sí*, que se ha hecho tan famosa en la filosofía kantiana, se muestra aquí en su origen, a saber, como la reflexión-hacia-sí abstracta, | a la que se perma- [135]
nece asido frente la reflexión-hacia-otro y frente a las distintas | determinaciones, [8/255]
como *base* vacía de éstas en general.

| C. LA COSA [8/256]

§ 125

La *cosa* es la totalidad en cuanto desarrollo unificado de las determinaciones del fundamento y de la EXISTENCIA. Con arreglo a uno de sus momentos, el de la *reflexión-hacia-otro*, la cosa tiene las distinciones en ella misma, según lo cual es cosa *determinada* y concreta. α) Estas determinaciones son distintas *unas de otras*; [es] en la cosa y no en ellas mismas [donde] esas determinaciones tienen su reflexión-hacia-sí. Son *propiedades* de la cosa y su referencia a ella es el *tener*.

Haben tritt als Beziehung an die Stelle des *Seins*. *Etwas* hat zwar auch *Qualitäten* an ihm, aber diese Übertragung des Habens auf das Seiende ist ungenau, weil die Bestimmtheit als Qualität unmittelbar eins mit dem Etwas ist und Etwas *aufhört zu sein*, wenn es seine Qualität verliert. Das *Ding* aber ist die Reflexion-in-sich, als die von dem Unterschiede, seinen Bestimmungen, auch unterschiedene Identität. – Das *Haben* wird in vielen Sprachen zur Bezeichnung der *Vergangenheit* gebraucht, – mit Recht, indem die Vergangenheit das *aufgehobene Sein* und der Geist deren Reflexion-in-sich ist, worin sie allein noch Bestehen hat, der aber dieses in ihm aufgehobene Sein auch von sich unterscheidet.

[8/257] | § 126

β) Die Reflexion-in-Anderes ist aber auch im *Grunde* unmittelbar an ihr
[136] selbst die Reflexion-in-sich, daher sind | die Eigenschaften ebensosehr mit sich identisch, *selbständig* und von ihrem Gebundensein an das Ding befreit. Weil sie aber die *voneinander unterschiedenen* Bestimmtheiten des Dinges als reflektiert-in-sich sind, sind sie nicht selbst Dinge, als welche konkret sind, sondern in sich reflektierte Existenzen als abstrakte Bestimmtheiten, *Materien*.

Die Materien, z.B. magnetische, elektrische Materien, werden auch nicht *Dinge* genannt. – Sie sind die eigentlichen Qualitäten, eins mit ihrem Sein, die zur Unmittelbarkeit gelangte Bestimmtheit, aber einem Sein, welches ein reflektiertes, Existenz ist.

[8/258] | § 127

Die *Materie* ist so die *abstrakte* oder unbestimmte Reflexion-in-*Anderes* oder die Reflexion-in-sich zugleich als *bestimmte*; sie ist daher die *daseiende Dingheit*, das Bestehen des Dings. Das Ding hat auf diese Weise an den Materien seine Reflexion-in-sich (das Gegenteil von § 125), besteht nicht an ihm selbst, sondern *aus den Materien* und ist nur deren oberflächlicher Zusammenhang, eine äußerliche Verknüpfung derselben.

«*Tener*» se presenta [ahora] como referencia en lugar de *ser*. *Algo* tiene también en sí mismo *cualidades*, desde luego, pero esta traslación [del sentido] de «tener» al ente es imprecisa porque la determinidad en cuanto cualidad es inmediatamente una con el algo y algo *deja de ser* si pierde su cualidad. La *cosa*, sin embargo, es la reflexión-hacia-sí en cuanto identidad también distinta de la distinción o de sus determinaciones. *Tener* [o sea, haber] se usa en muchos idiomas como señal de *pretérito*; [se hace así] con razón porque el *pretérito* es el *ser superado*[316], y el espíritu, que es la reflexión-hacia-sí del pretérito y el único lugar donde ese pretérito mantiene aún su subsistencia, distingue también de sí mismo, sin embargo, a este ser superado [que conserva] dentro de sí[317].

| § 126 [8/257]

β) Pero la reflexión-hacia-otro es también en el *fundamento*, inmediatamente y en ella misma, la reflexión-hacia-sí; por ello, | las propiedades son [136]
igualmente idénticas consigo, *autosuficientes* y liberadas de su vinculación a la cosa. Pero porque esas propiedades son las determinidades *distintas entre sí* de la cosa, en cuanto reflejadas-hacia-sí, no son ellas mismas cosas (porque las cosas en cuanto tales son concretas), sino que son EXISTENCIAS reflejadas hacia sí como determinidades abstractas: son *materias*.

Las materias, por ejemplo, la materia magnética, la eléctrica, etc., no se llaman tampoco cosas. Son las propias cualidades idénticas con su ser[318], un ser empero que es ser reflejado o EXISTENCIA: son la determinidad que ha logrado la inmediatez.

| § 127 [8/258]

La *materia* es, por tanto, la reflexión-*hacia-otro abstracta* o indeterminada, o [lo que es lo mismo] es la reflexión-hacia-sí a la vez *determinada*; es, por consiguiente, la *coseidad existente* o el consistir de la cosa. De este modo, la cosa tiene en las materias su reflexión-hacia-sí (lo contrario del § 125); no consiste en ella misma sino *en las materias*; es solamente la conexión superficial o enlace extrínseco de ellas.

[8/259] | § 128

γ) Die Materie ist als die *unmittelbare Einheit* der Existenz mit sich auch gleichgültig gegen die Bestimmtheit; die vielen verschiedenen Materien gehen daher in die *eine Materie*, die Existenz in der Reflexionsbestimmung der *Identität* zusammen, welcher gegenüber diese unterschiedenen Bestimmtheiten und deren äußerliche *Beziehung*, die sie im Ding aufeinander haben, die *Form* sind, – die Reflexionsbestimmung des *Unterschiedes*, aber als existierend und als Totalität.

[137] | Diese eine, bestimmungslose Materie ist auch dasselbe, was das Ding-an-sich, nur dieses als in sich ganz abstraktes, jene als an sich auch für-Anderes, zunächst für die Form Seiendes.

[8/260] | § 129

Das Ding zerfällt so in *Materie* und *Form*, deren jedes die *Totalität* der Dingheit und selbständig für sich ist. Aber die *Materie*, welche die positive, unbestimmte Existenz sein soll, enthält als Existenz ebensowohl die Reflexion-in-Anderes als das Insichsein; als Einheit dieser Bestimmungen ist sie selbst die Totalität der Form. Die Form aber enthält schon als Totalität der Bestimmungen die Reflexion-in-sich, oder *als sich auf sich beziehende* Form hat sie das, was die Bestimmung der Materie ausmachen soll. Beide sind *an sich* dasselbe. Diese ihre Einheit, *gesetzt*, ist überhaupt die *Beziehung* der Materie und Form, welche ebenso unterschieden sind.

§ 130

Das Ding als diese Totalität ist der Widerspruch, nach seiner negativen Einheit die *Form zu* sein, in der die Materie bestimmt und zu *Eigenschaften* herabgesetzt ist (§ 125), und zugleich aus *Materien* zu *bestehen*, die in der Reflexion des Dings in sich zugleich ebenso selbständige als negierte sind. Das Ding ist so, die wesentliche Existenz als eine sich in sich selbst aufhebende zu sein, ist *Erscheinung*.

Die im Ding ebenso *gesetzte Negation* als Selbständigkeit der Materien kommt in der Physik als die *Porosität* vor. Jede der vielen Materien (Färbestoff, Riechstoff

§ 128 [8/259]

γ) La materia, en tanto *unidad inmediata* de la EXISTENCIA consigo misma, es también indiferente ante la determinidad; por ello, las muchas materias distintas confluyen en *una sola materia*, [que es] la EXISTENCIA bajo la determinación reflexiva de la *identidad*, frente a la cual estas determinidades distintas y la *referencia* extrínseca que tienen en la cosa, son la *forma*, o sea, la determinación reflexiva de la *distinción*, pero como EXISTENTE y como totalidad.

| Esta materia una y carente de determinación es también lo mismo que la [137] cosa-en-sí, sólo que ésta es como un ente en sí mismo enteramente abstracto y aquélla como ente en sí también para-otro, en primer lugar para la forma.

§ 129 [8/260]

La cosa se parte así en *materia y forma*, cada una de las cuales es la *totalidad* de la coseidad y es de suyo autosuficiente. Pero la *materia*, que debería ser [sólo] la EXISTENCIA positiva e indeterminada, contiene también igualmente, en cuanto EXISTENCIA, tanto la reflexión hacia otro como el ser-dentro-de-sí; en cuanto unidad de estas determinaciones es ella misma la totalidad de la forma. Pero la forma contiene ya, como totalidad de las determinaciones, la reflexión hacia sí o [lo que es lo mismo] *en tanto* forma *que está refiriéndose a sí misma* tiene aquello que habría de constituir [sólo] la determinación de la materia. Ambas son *en-sí* lo mismo. Esta unidad suya, *asentada*, es en general la *referencia* de materia y forma que [refiriéndose una a otra] son también distintas.

§ 130

La cosa, en cuanto es esta totalidad, es la contradicción de ser, [por una parte y] según su unidad negativa, la *forma* en la cual la materia está determinada y está depuesta como *propiedades* (§ 125) y [por otra parte] *consistir* a la vez en *materias* que en la reflexión de la cosa hacia-sí son tan autosuficientes como negadas. La cosa es de este modo, por ser la EXISTENCIA esencial que en ella misma se supera a sí misma, *fenómeno* [o aparición][319].

La *negación*, tan *asentada* en la cosa como [lo está] la autosuficiencia de las materias, se presenta en la física como *porosidad*. Cada una de las muchas materias

und andere Stoffe, nach einigen darunter auch Schallstoff, dann ohnehin Wärmestoff, elektrische Materie usw.) ist *auch negiert*, und in dieser ihrer Negation, [8/261] [138] ihren Poren, | sind die vielen anderen selbstän|digen Materien, die ebenso porös sind und in sich die anderen so gegenseitig existieren lassen. Die Poren sind nichts *Empirisches*, sondern Erdichtungen des Verstandes, der das Moment der Negation der selbständigen Materien auf diese Weise vorstellt und die weitere Ausbildung der Widersprüche mit jener nebulosen Verwirrung, in der alle *selbständig* und alle ineinander ebenso *negiert* sind, deckt. – Wenn auf gleiche Weise im Geiste die Vermögen oder Tätigkeiten hypostasiert werden, so wird ihre lebendige Einheit ebenso zur Verwirrung des Einwirkens der einen in die andere.

Wie die Poren (von den Poren im Organischen, denen des Holzes, der Haut ist nicht die Rede, sondern von [denen] in den sogenannten Materien, wie im Färbestoff, Wärmestoff usf. oder in den Metallen, Kristallen u.dgl.) nicht in der Beobachtung ihre Bewährung haben, so ist auch die Materie selbst, ferner eine von ihr getrennte Form, zunächst das Ding und das Bestehen desselben aus Materien, oder daß es selbst besteht und nur Eigenschaften hat, Produkt des reflektierenden Verstandes, der, indem er beobachtet und das anzugeben vorgibt, was er beobachte, vielmehr eine Metaphysik hervorbringt, die nach allen Seiten Widerspruch ist, der ihm jedoch verborgen bleibt.

[139] |

B

Die Erscheinung

§ 131

Das Wesen muß *erscheinen*. Sein Scheinen in ihm ist das Aufheben seiner zur Unmittelbarkeit, welche als Reflexion-in-sich so *Bestehen* (Materie) ist, als sie *Form*, Reflexion-in-Anderes, *sich aufhebendes* Bestehen ist. Das Scheinen ist die Bestimmung, wodurch das Wesen nicht Sein, sondern Wesen ist, und das entwickelte Scheinen ist die Erscheinung. Das Wesen [8/262] ist daher nicht *hinter* oder *jenseits* der Erscheinung, | sondern dadurch, daß das Wesen es ist, welches existiert, ist die Existenz Erscheinung.

(materia cromática, materia olfativa y otras, entre las que hay que contar también a la materia sonora, y [por si fuera poco] además a la materia calórica y a la eléctrica, etc.) está *también negada*, y en esta negación suya, en sus poros, | se encuentran las otras [8/261]
muchas materias autosufi|cientes e igualmente porosas que permiten así EXISTIR a las [138]
otras dentro de sí mutuamente. Los poros no son nada *empírico*, sino ficciones del entendimiento que se representa de esta manera el momento de la negación de las materias autosuficientes y que encubre el desarrollo posterior de la contradicción con ese nebuloso embrollo en el que todas [las materias] son autosuficientes y todas están también negadas unas dentro de las otras.—Cuando de manera semejante se hipostatizan en el espíritu las facultades o las actividades, su unidad viva se convierte igualmente en el embrollo de la actuación de [cada] una en las otras.

Del mismo modo que los poros no tienen su garantía en la observación[320] (no hablamos de los poros en lo orgánico, como son los poros de la madera o de la piel, sino de los poros de las llamadas materias, como materia cromática o calórica, de los poros en los metales y cristales, etc.), sino que son producto del entendimiento reflexionante que, observando y pretendiendo transmitir lo que observa, más bien produce una metafísica que es contradictoria por todos lados y que sin embargo se le oculta, eso mismo ocurre con la materia [cuando se la entiende como] añadida a una forma separada de ella y, sobre todo [ocurre], con la cosa y su consistir en materias o en la mera subsistencia de la cosa que tiene propiedades[321].

| B [139]

El fenómeno

§ 131

La esencia ha de *aparecer* [fenoménicamente]. Su parecer en ella misma es su propia superación [y regreso] a la inmediatez, la cual en cuanto reflexión-hacia-sí es tanto *subsistir* (materia) como *forma*, es decir, reflexión-hacia-otro, subsistir superándose. Parecer es la determinación mediante la cual la esencia no es ser, sino esencia, y el parecer desarrollado es la aparición [o fenómeno][322]. La esencia no está, por ende, detrás o más allá del fenómeno,
| sino que siendo la esencia lo que EXISTE, la EXISTENCIA es fenómeno. [8/262]

[8/264] | A. Die Welt der Erscheinung

§ 132

Das Erscheinende existiert so, daß sein *Bestehen* unmittelbar aufgehoben, dieses nur *ein* Moment der Form selbst ist; die Form befaßt das Bestehen oder die Materie als eine ihrer Bestimmungen in sich. Das Erscheinende hat so seinen Grund in dieser als seinem Wesen, seiner Reflexion-in-sich gegen seine Unmittelbarkeit, aber damit nur in einer anderen Bestimmtheit der Form. Dieser sein Grund ist ebensosehr ein Erscheinendes, und die Erscheinung geht so zu einer unendlichen Vermittlung des Bestehens durch die Form, somit ebenso durch Nichtbestehen fort. Diese unendliche Vermittlung ist zugleich eine Einheit der Beziehung auf sich, und die Existenz [ist] zu einer *Totalität* und *Welt* der Erscheinung, der reflektierten Endlichkeit, entwickelt.

[140] | B. Inhalt und Form

§ 133

Das Außereinander der Welt der Erscheinung ist Totalität und ist ganz in ihrer *Beziehung-auf-sich* enthalten. Die Beziehung der Erscheinung auf sich ist so vollständig bestimmt, hat die *Form* in ihr selbst und, weil in dieser Identität, als wesentliches Bestehen. So ist die Form *Inhalt* und nach ihrer entwickelten Bestimmtheit das *Gesetz* der Erscheinung. In die *Form* als *in sich nicht reflektiert* fällt das Negative der Erscheinung, das Unselbständige und Veränderliche, – sie ist die gleichgültige, *äußerliche Form*.

Bei dem Gegensatze von Form und Inhalt ist wesentlich festzuhalten, daß
[8/265] der Inhalt nicht formlos ist, sondern | ebensowohl die *Form in ihm selbst* hat, *als* sie ihm *ein Äußerliches* ist. Es ist die Verdopplung der Form vorhanden, die das eine Mal als in sich reflektiert der Inhalt, das andere Mal als nicht in sich reflektiert die äußerliche, dem Inhalte gleichgültige Existenz ist. *An-sich* ist hier vorhanden das absolute Verhältnis des Inhalts und der Form, nämlich das Umschlagen derselben ineinander, so daß *der Inhalt* nichts ist als das *Umschlagen der Form* in Inhalt, und die *Form* nichts *als Umschlagen des Inhalts* in Form. Dies Umschlagen ist eine der wichtigsten Bestimmungen. *Gesetzt* aber ist dies erst im *absoluten Verhältnisse*.

| A. El mundo fenoménico [8/264]

§ 132

Lo que aparece EXISTE de tal modo que habiéndose superado inmediatamente su *subsistir*, éste es sólo el momento uno[323] de la forma misma; la forma abarca el subsistir o la materia como una de sus determinaciones dentro de sí. Lo que está-apareciendo tiene así su fundamento en la forma en tanto esencia suya, en su reflexión-hacia-sí frente a su inmediatez, pero con ello [tiene su subsistir] solamente bajo otra determinidad de la forma. Este fundamento suyo es igualmente un algo que-está- apareciendo y el fenómeno se expande así hasta una mediación infinita del subsistir a través de la forma y con ello también a través del no-subsistir. Esta mediación infinita es a la vez una unidad de la referencia a sí; y la EXISTENCIA [está] desarrollada hasta una *totalidad* o *mundo* fenoménico, o sea, de la finitud reflejada.

| B. Contenido y forma [140]

§ 133

La exterioridad recíproca del mundo fenoménico es totalidad y está enteramente contenida en su *referencia-a-sí*. La referencia a sí del fenómeno está, por tanto, perfectamente determinada, posee la *forma* en ella misma y, porque la tiene en esta identidad, la tiene como subsistencia esencial. Así, la forma es *contenido* y, con arreglo a su determinidad desarrollada, es la *ley* del fenómeno. Lo negativo del fenómeno, lo [que tiene de] no-autosuficiente y mutable, viene a dar en la *forma* en cuanto *no reflejada hacia-sí*, y la forma es [entonces] la *forma extrínseca* e indiferente.

Al tratar de la oposición de forma y contenido, es esencial retener firmemente que el contenido no es algo carente de forma, sino | que tanto tiene la *forma en él* [8/265] *mismo como* ésta le es *algo extrínseco*. Se presenta aquí la duplicación de la forma que, unas veces, en tanto reflejada hacia sí, es el contenido, y otras veces, en tanto no reflejada hacia sí, es la EXISTENCIA extrínseca, indiferente respecto del contenido. *En-sí* está aquí presente la relación absoluta de contenido y forma, a saber, el venir a dar cada uno de ellos en el otro, de tal modo que *el contenido* no es nada más que la *conversión de la forma* en contenido, y la *forma* no es más que la *conversión del contenido*

[8/267] | § 134

Die *unmittelbare* Existenz aber ist Bestimmtheit des Bestehens selbst wie
[141] der Form; sie ist daher ebenso | der Bestimmtheit des Inhalts äußerlich, als diese Äußerlichkeit, die er durch das Moment seines Bestehens hat, ihm wesentlich ist. Die Erscheinung, so gesetzt, ist das *Verhältnis*, daß ein und dasselbe, der Inhalt, als die entwickelte Form, als die Äußerlichkeit und *Entgegensetzung* selbständiger Existenzen und deren *identische* Beziehung ist, in welcher Beziehung die Unterschiedenen allein das sind, was sie sind.

c. Das Verhältnis

§ 135

α) Das *unmittelbare* Verhältnis ist das des Ganzen und *der Teile*: der Inhalt ist das Ganze und *besteht* aus den Teilen (der Form), dem Gegenteile seiner. Die Teile sind voneinander verschieden und sind das Selbständige. Sie sind aber nur Teile in ihrer identischen Beziehung aufeinander oder insofern sie zusammengenommen das Ganze ausmachen. Aber *das Zusammen* ist das Gegenteil und Negation des Teiles.

[8/268] | § 136

β) Das Eine und Dasselbe dieses Verhältnisses, die in ihm vorhandene Beziehung auf sich, ist somit unmittelbar *negative* Beziehung auf sich, und zwar als die Vermittlung, daß ein und dasselbe *gleichgültig* gegen den Unterschied, und daß es die *negative* Beziehung *auf sich* ist, welche sich selbst als Reflexion-in-sich zum Unterschiede abstößt und sich als Reflexion-in-Anderes existierend setzt und umgekehrt diese Reflexion-in-Anderes zur Beziehung auf sich und zur Gleichgültigkeit zurückführt, – die *Kraft* und ihre *Äußerung*.

[8/269] [142] | Das *Verhältnis des Ganzen und der Teile* | ist das unmittelbare, daher das gedankenlose Verhältnis und Umschlagen der Identität-mit-sich in die Verschiedenheit.

en forma. Esta conversión de uno en otro es una de las determinaciones más importantes. *Ley*, sin embargo, sólo lo es en la *relación absoluta*.

§ 134 [8/267]

Ahora bien, la EXISTENCIA *inmediata* es la determinidad del subsistir mismo como lo es la forma; esta EXISTENCIA es, por tanto, tan | extrínseca a la deter- [141] minidad del contenido como esta exterioridad que el contenido tiene en virtud del momento de su subsistencia le es a él esencial. El fenómeno puesto de esta manera es la *relación*, la cual es uno y lo mismo; es el contenido en tanto forma desarrollada, en tanto exterioridad y *contraposición* de existencias autosuficientes, y es su referencia *idéntica*, referencia sólo bajo la cual los distintos son lo que ellos son.

c. La relación[324]

§ 135

α) La relación *inmediata* es la del todo y *las partes*; el contenido es el todo y *consiste* en las partes (en la forma) que son lo opuesto a él. Las partes son distintas entre sí y son lo autosuficiente. Pero son solamente partes por su mutua referencia idéntica o, en tanto que tomadas juntamente, constituyen el todo. Pero el *conjunto* es lo contrario y [la] negación de la parte.

§ 136 [8/268]

β) Lo uno y lo mismo de esta relación, la referencia a sí que está presente en ella, es así inmediatamente referencia *negativa* a sí y, precisamente como aquella mediación que es uno y lo mismo, indiferente ante la distinción, y [es también] la referencia *negativa a sí* que, como reflexión-hacia-sí, se repele a sí misma hasta la distinción y que, como reflexión-hacia-otro, se pone EXISTIENDO, e inversamente, esta reflexión-hacia-otro regresa a la referencia a sí y a la indiferencia: [resulta así] la *fuerza* y su *exteriorización*[325].

| La *relación del todo con las partes* | es la relación inmediata y es, por consi- [8/269] [142] guiente, la relación carente de pensamiento y la conversión de la identidad consigo

Es wird vom Ganzen zu den Teilen und von den Teilen zum Ganzen übergegangen und in einem der Gegensatz gegen das andere vergessen, indem jedes für sich, das eine Mal das Ganze, das andere Mal die Teile, als selbständige Existenz genommen wird. Oder indem die Teile *in* dem Ganzen und dieses *aus* jenen bestehen soll, so ist das eine Mal das eine, das andere Mal das andere das *Bestehende* und ebenso jedesmal das andere desselben das *Unwesentliche*. Das *mechanische* Verhältnis besteht in seiner oberflächlichen Form überhaupt darin, daß die Teile als selbständige gegeneinander und gegen das Ganze sind.

Der *Progreß ins Unendliche*, welcher die *Teilbarkeit* der *Materie* betrifft, kann sich auch dieses Verhältnisses bedienen und ist dann die gedankenlose Abwechslung mit den beiden Seiten desselben. Ein Ding wird das eine Mal als ein *Ganzes* genommen, dann wird zur *Teilbestimmung* übergegangen; diese Bestimmung wird nun vergessen und, was Teil war, als Ganzes betrachtet; dann tritt wieder die Bestimmung des Teils auf usf. ins Unendliche. Diese Unendlichkeit aber als das Negative, das sie ist, genommen ist die *negative* Beziehung des Verhältnisses auf sich, die *Kraft*, das mit sich identische Ganze als Insichsein, – und als dies Insichsein [sich] aufhebend und sich äußernd, und umgekehrt die Äußerung, die verschwindet und in die Kraft zurückgeht.

Die Kraft ist dieser Unendlichkeit ungeachtet auch endlich; denn der Inhalt, das *Eine und Dasselbe* der Kraft und der Äußerung, ist nur erst *an sich* diese Identität; die beiden Seiten des Verhältnisses sind noch nicht selbst jede für sich die konkrete Identität desselben, noch nicht die Totalität. Sie sind daher füreinander Verschiedene und das Verhältnis ein *endliches*. | Die Kraft bedarf daher der
[143]
[8/270] Sollizitation von außen, wirkt blind, und um dieser Man|gelhaftigkeit der Form willen ist auch der Inhalt beschränkt und zufällig. Er ist mit der Form noch nicht wahrhaft identisch, ist noch nicht als Begriff und Zweck, der das an und für sich Bestimmte ist. – Dieser Unterschied ist höchst wesentlich, aber nicht leicht aufzufassen, er hat sich erst am Zweckbegriffe selbst näher zu bestimmen. Wird er übersehen, so führt dies in die Verwirrung, Gott als Kraft aufzufassen, eine Verwirrung, an der *Herders* Gott vornehmlich leidet.

Man pflegt zu sagen, daß die *Natur der Kraft* selbst *unbekannt* sei und nur ihre Äußerung erkannt werde. Einesteils ist die ganze *Inhaltsbestimmung der Kraft* ebendieselbe als die der *Äußerung*; die Erklärung einer Erscheinung aus einer Kraft ist deswegen eine leere Tautologie. Was unbekannt bleiben soll, ist also in der Tat nichts als die leere Form der Reflexion-in-sich, wodurch allein die Kraft von der Äußerung unterschieden ist, – eine Form, die ebenso etwas Wohlbekanntes ist. Diese Form tut zum Inhalte und zum Gesetze, welche nur aus der Erscheinung allein erkannt werden sollen, im geringsten nichts hinzu. Auch wird überall versichert, es solle damit über die Kraft nichts behauptet werden; es ist also nicht

en la variedad. Se pasa del todo a las partes y de las partes al todo y al mismo tiempo se olvida la oposición a lo otro por cuanto cada uno (una vez el todo, otra vez las partes) se toma de suyo como EXISTENCIA autosuficiente. O también, debiendo subsistir las partes *en* el todo y debiendo consistir éste *en* las partes, resulta entonces que unas veces lo *que subsiste* es lo uno y otras veces es lo otro, e igualmente cada vez lo otro de lo [que se considera] subsistente es lo *inesencial*. La relación *mecánica* en su forma superficial consiste generalmente en que las partes son como autosuficientes unas ante otras y frente al todo.

La *progresión hacia lo infinito* que afecta a la *divisibilidad* de la *materia* se puede también servir de esta relación y entonces consiste en el intercambio carente de pensamiento entre los dos lados de la relación. Una cosa se toma una vez como un *todo* y después se pasa a la *determinación como parte*; se olvida en seguida esta determinación y lo que era parte se considera como todo; entra de nuevo la determinación como parte y ... etc., hacia lo infinito. Pero esta infinitud, tomada como lo negativo que ella es, es la referencia negativa de la relación consigo misma, es la *fuerza*: el todo idéntico consigo mismo en cuanto ser-dentro-de-sí y en cuanto superador de ese ser-dentro-de-sí que se exterioriza y [que es también,] inversamente, la exteriorización que desaparece y vuelve a ser fuerza.

La fuerza, prescindiendo de esta infinitud, es también finita, puesto que el contenido (*lo uno y lo mismo* de la fuerza y de la exteriorización) de momento sólo es esta identidad en sí, los dos lados de la relación no son aún, cada uno de por sí, la identidad concreta de la relación, no son aún [cada uno] la totalidad. Por esto son distintos cada uno para el otro y la relación es algo *finito*. | La fuerza necesita, por [143]
tanto, de la solicitación desde fuera, actúa ciegamente, y por causa de esta de|ficien- [8/270]
cia de la forma, también el contenido es limitado y contingente. No es aún verdaderamente idéntico a la forma; no es aún, como concepto y fin que es, lo determinado en-y-para-sí.—Esta distinción es muy esencial, pero no fácil de captar, y tiene que determinarse de manera más precisa al tratar del concepto de fin. Si esta distinción se pasa por alto, se cae en la confusión de captar a Dios como fuerza, una confusión de la que particularmente padece el «Dios» de *Herder*[326].

Se suele decir que la *naturaleza* misma de la *fuerza* es *desconocida* y que sólo se conoce su exteriorización. Por una parte, [es verdad] que la entera *determinación de contenido* de la *fuerza* es, desde luego, la misma que la de la *exteriorización*; por eso, la explicación de un fenómeno a partir de una fuerza es una mera tautología. Lo que [según se dice] debe permanecer desconocido no es por tanto, en efecto, nada más que la forma vacía de la reflexión-hacia-sí, por medio de la cual solamente la fuerza se distingue de la exteriorización; forma que es desde luego algo bien conocido. Esta forma no añade lo más mínimo ni al contenido ni a la ley, los cuales sólo han de ser conocidos a partir del fenómeno. También se asegura por todas partes que por eso

abzusehen, warum die Form von Kraft in die Wissenschaften eingeführt worden ist. – Andernteils ist aber die Natur der Kraft allerdings ein Unbekanntes, weil sowohl die Notwendigkeit des Zusammenhangs ihres Inhalts in sich selbst als [auch] desselben, insofern er für sich beschränkt ist und daher seine Bestimmtheit vermittels eines Anderen außer ihm hat, noch mangelt.

[8/273] | § 137

Die Kraft ist als das Ganze, welches an sich selbst die negative Beziehung
[144] auf sich ist, dies, sich von sich ab|zustoßen und sich zu *äußern*. Aber da diese Reflexion-in-Anderes, der Unterschied der Teile, ebensosehr Reflexion-in-sich ist, so ist die Äußerung die Vermittlung, wodurch die Kraft, die in sich zurückkehrt, als Kraft ist. Ihre Äußerung ist selbst das Aufheben der Verschiedenheit der beiden Seiten, welche in diesem
[8/274] Verhältnisse vorhanden ist, und das Setzen der | *Identität, die an sich* den Inhalt ausmacht. Ihre Wahrheit ist darum das Verhältnis, dessen beide Seiten nur als *Inneres* und *Äußeres* unterschieden sind.

§ 138

γ) Das *Innere* ist der Grund, wie er als die bloße Form der einen *Seite* der Erscheinung und des Verhältnisses ist, die leere Form der Reflexion-in-sich, welcher die Existenz gleichfalls als die Form der andern Seite des Verhältnisses mit der leeren Bestimmung der Reflexion-in-Anderes als *Äußeres* gegenübersteht. Ihre Identität ist die erfüllte, der *Inhalt*, die in der Bewegung der Kraft gesetzte *Einheit* der Reflexion-in-sich und der Reflexion-in-Anderes; beide sind dieselbe *eine* Totalität, und diese Einheit macht sie zum Inhalt.

§ 139

Das Äußere ist daher *fürs erste derselbe Inhalt* als das Innere. Was innerlich ist, ist auch äußerlich vorhanden und umgekehrt; die Erscheinung zeigt nichts, was nicht im Wesen ist, und im Wesen ist nichts, was nicht manifestiert ist.

no hay que afirmar nada de la fuerza; no hay que pasar por alto, por tanto, por qué la forma de fuerza se ha introducido en las ciencias.—Por otra parte, sin embargo, la naturaleza de la fuerza es desde luego algo desconocido, porque aún se echa de menos [en ella] tanto la necesidad de la interconexión de su contenido en sí mismo como también del contenido en tanto limitado de suyo y que tiene, por consiguiente, su determinidad por medio de otro fuera de él.

| § 137 [8/273]

La fuerza, como el todo que es en sí mismo la referencia negativa a sí, es esto: re|pelerse a sí misma por sí y *exteriorizarse*. Pero ya que esta reflexión- [144]
hacia-otro, la distinción de las partes, es igualmente reflexión-hacia-sí, resulta entonces que la exteriorización es la mediación mediante la cual la fuerza que regresa hacia sí es como fuerza. Su exteriorización es ella misma el superar la diversidad de los dos lados que se presentan en esta relación y el poner de la | *identidad* que constituye *en sí* el contenido. La verdad de la [8/274]
fuerza es por consiguiente la relación cuyos dos lados se distinguen solamente como *interior* y *exterior*.

§ 138

γ) Lo interior es el fundamento tal como éste es como mera forma de uno de los dos lados del fenómeno y de la relación; es la forma vacía de la reflexión-hacia-sí frente a la cual está igualmente la EXISTENCIA como forma del otro lado de la relación con la determinación vacía de la reflexión-hacia-otro como *exterior*. Su identidad [de lo interior y lo exterior] es la *unidad* llena, el contenido, de la reflexión-hacia-sí y de la reflexión-hacia-otro, unidad [que fue] puesta en el movimiento de la fuerza; ambas son la misma totalidad *única*, y esta unidad las hace contenido.

§ 139

Lo exterior es, por tanto, *en primer lugar*, *el mismo contenido* que lo interior. Lo que es interno se presenta también exteriormente, y viceversa; el fenómeno no muestra nada que no esté en la esencia y en la esencia nada hay que no sea manifestado[327].

§ 140

Zweitens. Inneres und Äußeres sind aber auch als Formbestimmungen sich, und zwar schlechthin, *entgegengesetzt* als die Abstraktionen von Identität mit sich und von bloßer Mannigfaltigkeit oder Realität. Indem sie aber als Momente der einen Form wesentlich identisch sind, so ist das,
[145] was *nur* erst in der einen Abstraktion gesetzt ist, *un|mittelbar* auch *nur* in der anderen. Was daher *nur* ein *Innerliches* ist, ist auch damit *nur* ein *Äußerliches*, und was *nur* ein Äußerliches ist, ist auch *nur* erst ein *Innerliches.*

Es ist der gewöhnliche Irrtum der Reflexion, das *Wesen* als das bloß *Innere* zu nehmen. Wenn es bloß so genommen wird, so ist auch diese Betrachtung eine ganz *äußerliche* und jenes Wesen die leere äußerliche Abstraktion.

Ins *Innre* der Natur – sagt ein Dichter –
[8/275] | Dringt kein erschaffner Geist,
Zu glücklich, wenn er nur die *äußre* Schale weißt.*

Es hätte vielmehr heißen müssen, eben dann, wenn ihm das Wesen der Natur als *Inneres* bestimmt ist, weißer nur die *äußere* Schale. – Weil im *Sein* überhaupt oder auch im nur sinnlichen Wahrnehmen der *Begriff* nur erst das Innere, ist er ein demselben Äußeres – ein subjektives, wahrheitsloses Sein wie Denken. – An der Natur, so wie am Geiste, insofern der Begriff, Zweck, Gesetz nur erst *innere* Anlagen, reine Möglichkeiten sind, sind sie nur erst eine äußerliche unorganische Natur, Wissenschaft eines Dritten, fremde Gewalt usf. – Der Mensch, wie er äußerlich, d.i. in seinen Handlungen (freilich nicht in seiner nur leiblichen Äußerlichkeit) [ist], ist er innerlich; und wenn er *nur* innerlich, d.i. *nur* in Absichten, Gesinnungen
[146] tugendhaft, | moralisch usf. und sein Äußeres damit nicht identisch ist, so ist eins so hohl und leer als das andere.

* vgl. Goethes unwilligen Ausruf, *Zur Naturwissenschaft* [*Zur Morphologie*] I. Bd., 3. Heft [1820; S. 304]:

Das hör ich sechzig Jahre wiederholen,
Und fluche drauf, aber verstohlen, …
Natur hat weder Kern noch Schale,
Alles ist sie mit einemmale, usw.

§ 140

En segundo lugar, interior y exterior, en tanto determinaciones formales están también, sin embargo, simplemente *enfrentados* como abstracciones de identidad consigo y de mera pluralidad o realidad. Pero siendo estas abstracciones esencialmente idénticas en cuanto momentos de la forma única, resulta entonces que lo puesto en primer lugar *sólo* en una de las abstracciones, *in|mediatamente* está también *sólo* en la otra. Por consiguiente, lo que es [145]
sólo algo *interior* es así también *sólo* algo *exterior*; y lo que *sólo* es algo exterior, es también *sólo*, por de pronto, algo *interior*[328].

El error habitual de la reflexión consiste en tomar la *esencia* como lo meramente *interior*. Cuando se toma solamente así, resulta también enteramente *extrínseca* esta consideración, y aquella esencia es entonces una abstracción vacía y exterior. «En el *interior* de la naturaleza –dice un poeta– | no penetra ningún espíritu [8/275]
creador; goza demasiado cuando sólo conoce la corteza *exterior*»*[329].

Mejor hubiera dicho [el poeta] que precisamente cuando para ese espíritu la esencia de la naturaleza se ha determinado como lo *interior*, sólo conoce [en efecto] la corteza *exterior*.—Porque en el *ser* en general, como también en la mera percepción sensible, el concepto que sólo es primeramente lo interior, es exterior a aquel espíritu: un ser [tan] subjetivo y carente de verdad como el pensar [correspondiente].— En la naturaleza, como en el espíritu, en la medida en que el concepto, el fin o la ley se quedan en meras disposiciones *internas* o puras posibilidades, son también en primer término sólo una naturaleza inorgánica exterior, ciencia de una tercera cosa, violencia extrínseca, etc. El ser humano, del mismo modo que es exterior, o sea, es exterior en sus acciones (no desde luego en su sola exterioridad corporal), es también interioridad; y cuando es *solamente* interior, es decir, cuando es *solamente* virtuoso | o moral en sus propósitos y sentimientos, y su exterioridad no es idéntica a [146]
su interior, tan hueco y vacío es entonces lo uno como lo otro.

* [Nota de Hegel] Cfr. Goethe, *Pregón indignado en relación con la ciencia de la naturaleza*, Vol. I, cuaderno 3º,

«Hace ya sesenta años
que lo oigo y me indigna;
pero, por mucho que digan,
naturaleza a escondidas
no tiene nuez ni corteza,
porque ella lo es todo
a la vez, de una pieza.»

[8/279] | § 141

Die leeren Abstraktionen, durch welche der eine identische Inhalt noch im Verhältnisse sein soll, heben sich in dem unmittelbaren Übergehen, die eine in der anderen, auf; der Inhalt ist selbst nichts anderes als deren Identität (§ 138), sie sind der als Schein gesetzte Schein des Wesens. Durch die Äußerung der Kraft wird das Innere in Existenz *gesetzt*; dies *Setzen* ist das *Vermitteln* durch leere Abstraktionen; es verschwindet in sich selbst zur *Unmittelbarkeit,* in der das *Innere* und *Äußere an und für sich* identisch und deren Unterschied als nur Gesetztsein bestimmt ist. Diese Identität ist die *Wirklichkeit.*

C

Die Wirklichkeit

§ 142

Die Wirklichkeit ist die unmittelbar gewordene Einheit des Wesens und der Existenz oder des Inneren und des Äußeren. Die Äußerung des Wirklichen ist das Wirkliche selbst, so daß es in ihr ebenso Wesentliches bleibt und nur insofern Wesentliches ist, als es in unmittelbarer äußerlicher Existenz ist.

Früher sind als Formen des Unmittelbaren *Sein* und *Existenz* vorgekommen; das *Sein* ist überhaupt unreflektierte Unmittelbarkeit und *Übergehen* in Anderes. Die *Existenz* ist unmittelbare Einheit des Seins und der Reflexion, daher *Erscheinung,* kommt aus dem Grunde und geht zu Grunde. Das Wirkliche ist das *Gesetztsein*
[147] jener Einheit, das mit sich identisch | gewordene Verhältnis; es ist daher dem
Übergehen entnommen, und seine *Äußerlichkeit* ist seine Energie; es ist in ihr in sich
[8/280] reflektiert; | sein Dasein ist nur die *Manifestation seiner selbst,* nicht eines Anderen.

§ 141 [8/279]

Las abstracciones vacías, mediante las cuales el único contenido idéntico debería estar todavía en la relación, se superan con el pasar inmediato de la una a la otra; el contenido no es otra cosa que su identidad (§ 138), y aquellas abstracciones son el aparecer de la esencia, sentado como [mera] apariencia. Mediante la exteriorización de la fuerza *se pone* lo interior en la EXISTENCIA; este *poner* es el *mediar* a través de abstracciones vacías; [es un mediar que] desaparece en sí mismo [convirtiéndose] en inmediatez en la cual lo *interior* y lo *exterior* son idénticos *en y para sí*, y su distinción está determinada únicamente como estar puesto. Esta identidad es la *realidad efectiva*.

C

LA REALIDAD EFECTIVA[330]

§ 142

La realidad efectiva es la unidad devenida inmediata de la esencia y la EXISTENCIA, o de lo interior y lo exterior. La exteriorización de lo real efectivo es lo real efectivo mismo de un modo tal que, en su exteriorización, sigue siendo igualmente esencial y sólo es esencial en la misma medida en que se encuentra en la EXISTENCIA exterior inmediata.

Antes hemos hallado al *ser* y a la *EXISTENCIA* como formas de lo inmediato[331]; el *ser* es en general inmediatez no reflejada y *pasar* a lo otro. La *EXISTENCIA* es unidad inmediata del ser y la reflexión y, por consiguiente, *fenómeno*: viene del fundamento y va a él [o sea, se hunde en él][332]. Lo real efectivo es el *estar-puesto* de aquella unidad, la relación devenida idéntica | consigo; por ello, lo real efectivo se ha sustraído al *pasar* [147]
y su *exterioridad* es su energía; en su exterioridad está reflejado hacia sí; | su existencia es solamente la *manifestación de sí mismo*, no de un otro[333]. [8/280]

[8/281] |

§ 143

Die Wirklichkeit, als dies Konkrete, enthält jene Bestimmungen und deren Unterschied, ist darum auch die Entwicklung derselben, so daß sie an ihr zugleich als Schein, als nur Gesetzte bestimmt sind (§ 141). α) Als *Identität* überhaupt ist sie zunächst die *Möglichkeit;* – die Reflexion-in-sich, welche als der *konkreten* Einheit des Wirklichen gegenüber, als die *abstrakte* und *unwesentliche Wesentlichkeit* gesetzt ist. Die Möglichkeit ist das *Wesentliche* zur Wirklichkeit, aber so, daß sie zugleich *nur* Möglichkeit sei.

Die Bestimmung der *Möglichkeit* ist es wohl, welche *Kant* vermochte, sie und mit ihr die Wirklichkeit und Notwendigkeit als *Modalitäten* anzusehen, >indem diese Bestimmungen den Begriff als Objekt nicht im mindesten vermehrten, sondern nur das Verhältnis zum Erkenntnisvermögen ausdrücken<. In der Tat ist
[8/282] die Möglichkeit die | leere Abstraktion der Reflexion-in-sich, das, was vorhin das Innere hieß, nur daß es nun als das aufgehobene, *nur gesetzte*, äußerliche Innere bestimmt und so allerdings als eine bloße Modalität, als unzureichende Abstraktion, konkreter genommen nur dem subjektiven Denken angehörig, auch *gesetzt* ist. Wirklichkeit und Notwendigkeit dagegen sind wahrhaft nichts weniger als eine bloße *Art* und *Weise* für ein Anderes, vielmehr gerade das Gegenteil, sie sind gesetzt als das nicht nur gesetzte, sondern in sich vollendete Konkrete. – Weil die Möglichkeit zunächst gegen das Konkrete als Wirkliches die bloße Form der *Iden-*
[148] *tität-mit-sich* ist, so ist die Regel für dieselbe nur, daß etwas sich in | sich nicht widerspreche, und so *ist alles möglich*; denn allem Inhalte kann diese Form der Identität durch die Abstraktion gegeben werden. Aber *alles* ist ebensosehr *unmöglich*, denn in allem Inhalte, da er ein Konkretes ist, kann die Bestimmtheit als bestimmter Gegensatz und damit als Widerspruch gefaßt werden. – Es gibt daher kein leereres Reden als das von solcher Möglichkeit und Unmöglichkeit. Insbesondere muß in der Philosophie von dem Aufzeigen, *daß etwas möglich* oder *daß auch noch etwas anderes möglich* und daß etwas, wie man es auch ausdrückt, *denkbar* sei, nicht die Rede sein. Der Geschichtsschreiber ist ebenso unmittelbar daran gewiesen, diese für sich auch schon als unwahr erklärte Kategorie nicht zu gebrauchen; aber der Scharfsinn des leeren Verstandes gefällt sich am meisten in dem hohlen Ersinnen von Möglichkeiten und recht vielen Möglichkeiten.

§ 143 [8/281]

La realidad efectiva, en tanto esto concreto, contiene aquellas determinaciones [anteriores] y su distinción; por ello es también el desarrollo[334] de ellas de manera tal que éstas, en la realidad efectiva, están determinadas a la vez como aparencia o como meramente puestas (§ 141). α) En cuanto *identidad* en general, la realidad efectiva es primeramente la *posibilidad*; [es entonces] la reflexión-dentro-de-sí que, en cuanto opuesta a la unidad *concreta* de lo real efectivo, está puesta como la *esencialidad abstracta e inesencial*. La posibilidad es lo *esencial* respecto de la realidad efectiva, pero de tal modo que al mismo tiempo es *sólo* posibilidad.

La determinación de la *posibilidad* es por supuesto aquella que Kant quiso contemplar como *modalidad* juntamente con las determinaciones de realidad efectiva y de necesidad, «por cuanto estas determinaciones no añaden lo más mínimo al concepto en cuanto objeto, sino que solamente expresan la relación a las facultades cognoscitivas»[335]. En efecto, la posibilidad es la | abstracción vacía de la reflexión-den- [8/282]
tro-de-sí, [es decir] lo [mismo] que antes se llamó lo interior, sólo que ahora lo [que fue] determinado como lo interior extrínseco, *meramente puesto* o superado y así, desde luego, como una mera modalidad, como abstracción insuficiente que, tomada más concretamente, pertenece al pensamiento subjetivo, ha sido también *puesto*. Realidad efectiva y necesidad, por el contrario, son en verdad cualquier cosa menos un mero *modo* y *manera* en relación a otro; son más bien precisamente lo contrario de eso porque están puestas como lo no meramente puesto, sino como lo concreto completo en sí mismo.— Porque la posibilidad, en oposición a lo concreto en tanto realidad efectiva, es en primer término la mera forma de la *identidad-consigo*, la regla de la posibilidad consiste solamente en que algo no se contradiga con|sigo [mismo], con lo que resulta que todo *es posible* porque, mediante la abstrac- [148]
ción, a cualquier contenido puede dársele esa forma de la identidad. Pero también *todo* es igualmente *imposible*, porque en cualquier contenido, puesto que es concreto, se puede hallar la determinidad como oposición determinada y por ello como contradicción.—Así, pues ,no hay discurso más vacío que el que trata de esa posibilidad e imposibilidad. Especialmente en filosofía, no hay que gastar palabras en mostrar que *algo es posible*, o *que lo es otra cosa*, ni tampoco para mostrar que algo, como también se suele decir, es *pensable*. Quien escribe historia ha sido bien advertido inmediatamente para que no haga uso de esta categoría que ya hemos declarado como no verdadera de por sí; pero la [pretendida] agudeza del entendimiento vacío se complace muchísimo con la pura imaginación de posibilidades, y más si son muchas.

[8/284] | § 144

β) Das Wirkliche aber in seinem Unterschiede von der Möglichkeit als der Reflexion-in-sich ist selbst nur das *äußerliche* Konkrete, das *unwesentliche* Unmittelbare. Oder unmittelbar, insofern es zunächst (§ 142) als die einfache, selbst unmittelbare Einheit des Inneren und Äußeren ist, ist es als *unwesentliches* Äußeres und ist so zugleich (§ 140) das *nur* Innerliche, die Abstraktion der Reflexion-in-sich; es selbst ist somit als ein *nur* Mögliches bestimmt. In diesem Werte einer bloßen Möglichkeit ist das Wirkliche ein *Zufälliges*, und umgekehrt ist die Möglichkeit der bloße *Zufall* selbst.

§ 145

Möglichkeit und Zufälligkeit sind die Momente der Wirklichkeit, Inneres und Äußeres, als bloße Formen gesetzt, welche *die Äußerlichkeit* des Wirklichen ausmachen. Sie haben an dem *in sich* bestimmten Wirklichen, dem *Inhalte*, als ihrem wesentlichen Bestimmungsgrunde | ihre Reflexion-in-sich. Die Endlichkeit des Zufälligen und Möglichen besteht daher näher in dem Unterschiedensein der Formbestimmung von dem Inhalte, und ob *etwas zufällig und möglich ist, kommt daher auf den Inhalt an.*

[149]

[8/287] | § 146

Jene *Äußerlichkeit* der Wirklichkeit enthält näher dies, daß die Zufälligkeit als unmittelbare Wirklichkeit das mit sich Identische wesentlich ist nur als *Gesetztsein*, das aber ebenso aufgehoben, eine daseiende Äußerlichkeit ist. Sie ist so ein *Vorausgesetztes*, dessen unmittelbares Dasein zugleich eine *Möglichkeit* ist und die Bestimmung hat, aufgehoben zu werden, – die Möglichkeit eines Anderen zu sein, – die *Bedingung*.

[8/288] | § 147

γ) Diese so entwickelte Äußerlichkeit ist ein *Kreis* der Bestimmungen der Möglichkeit und der unmittelbaren Wirklichkeit, die *Vermittlung* derselben durcheinander die *reale Möglichkeit* überhaupt. Als solcher Kreis ist sie

| § 144 [8/284]

β) Lo real efectivo, empero, en su distinción respecto de la posibilidad en cuanto reflexión-dentro-de-sí, es solamente lo concreto *exterior*, lo inmediato *inesencial*[336]. O también, inmediatamente, por cuanto es en primer lugar (§ 142) la unidad simple, ella misma inmediata, de lo interior y lo exterior, lo real efectivo en cuanto *inesencial* es lo exterior, y por ello es igualmente lo *meramente* interior (§ 140) o la abstracción de la reflexión-dentro-de-sí; queda por ello determinado como un *mero* posible. Valorado de esta manera como una mera posibilidad, lo real efectivo es un contingente y, por su lado, la posibilidad es la *contingencia* pura.

§ 145

Posibilidad y contingencia son los momentos de la realidad efectiva, interior y exterior, sentados como meras formas que constituyen la *exterioridad* de lo real efectivo. Esos momentos tienen su reflexión-hacia-sí en lo real efectivo determinado *en-sí-mismo*, en el *contenido* en cuanto fundamento | suyo esencial de determinación. La finitud de lo contingente y posible con- [149]
siste por ello más concretamente en el ser distinto de la determinación formal respecto del contenido y, por ello, si *algo es contingente y posible, depende por tanto del contenido*.

| § 146 [8/287]

Esa *exterioridad* de la realidad efectiva contiene más próximamente lo siguiente: que la contingencia como realidad efectiva inmediata, siendo esencialmente lo consigo idéntico sólo como *ser puesto*, pero también como superado, es una exterioridad que-está-existiendo[337]. Resulta así algo *supuesto* cuya existencia inmediata es al mismo tiempo una *posibilidad* y posee la determinidad de ser superada, de ser la posibilidad de otro: la *condición*.

| § 147 [8/288]

γ) Esta exterioridad así desarrollada es un *círculo* de las determinaciones de la [mera] posibilidad y de la realidad efectiva inmediata, la *mediación* de las

ferner die Totalität, so der *Inhalt*, die an und für sich bestimmte *Sache*, und ebenso, nach dem Unterschiede der Bestimmungen in dieser Einheit, die konkrete *Totalität der Form* für sich, das unmittelbare Sichübersetzen des Inneren ins Äußere und des Äußeren ins Innere. Dies Sichbewegen der Form ist *Tätigkeit*, Betätigung der Sache, als des *realen* Grundes, der sich zur Wirklichkeit aufhebt, und Betätigung der zufälligen Wirklichkeit, der Bedingungen, nämlich deren Reflexion-in-sich und ihr Sichaufheben zu einer anderen Wirklichkeit, zu der Wirklichkeit der *Sache*. Wenn *alle Bedingungen* vorhanden sind, *muß* die Sache wirklich werden, und die Sache ist selbst eine der Bedingungen, denn sie ist zunächst als Inneres selbst nur ein Vorausgesetztes. Die *entwickelte* Wir-
[150] klichkeit, als der in eins fallende Wechsel des Inneren | und Äußeren, der Wechsel ihrer entgegengesetzten Bewegungen, die zu *einer* Bewegung vereint sind, ist die *Notwendigkeit*.

Die Notwendigkeit ist zwar richtig als Einheit der Möglichkeit und Wirklichkeit definiert worden. Aber nur so ausgedrückt ist diese Bestimmung oberflächlich und deswegen unverständlich. Der Begriff der Notwendigkeit ist sehr schwer, und zwar weil sie der Begriff selbst ist, aber dessen Momente noch als Wirklichkeiten sind, die zugleich doch nur als Formen, als in sich gebrochene
[8/289] und als über|gehende zu fassen sind. Es soll deswegen in den beiden folgenden §§ die Exposition der Momente, welche die Notwendigkeit ausmachen, noch ausführlicher angegeben werden.

[8/292] |

§ 148

Unter den drei Momenten, der *Bedingung*, der *Sache* und der *Tätigkeit*, ist

a. die *Bedingung* α) das Vorausgesetzte; als nur *Gesetztes* ist sie nur als relativ auf die Sache, aber als *voraus* ist sie als für sich, – zufälliger, äußerlicher Umstand, der ohne Rücksicht auf die Sache existiert; in dieser Zufälligkeit aber zugleich in Rücksicht auf die Sache, welche die Totalität ist, ist dies Vorausgesetzte *ein vollständiger Kreis von Bedingungen*. β) Die Bedingungen sind *passiv*, werden für die Sache als Material verwendet und
[8/293] gehen damit in den *Inhalt* der | Sache ein; sie sind ebenso diesem Inhalte gemäß und enthalten dessen *ganze Bestimmung* bereits in sich.

b. Die *Sache* ist ebenso α) ein Vorausgesetztes; als *gesetzte* nur erst ein Inneres und Mögliches, und als *voraus* ein für sich selbständiger Inhalt; β) sie erhält durch die Verwendung der Bedingungen ihre äußerliche

cuales, una por la otra, [es] la *posibilidad real* en general[338]. En cuanto círculo de esta clase, la exterioridad desarrollada es, además, la totalidad; es así el *contenido*, la *COSA*[339] determinada en y para sí, y es también, con arreglo a la distinción de las determinaciones en esta unidad, la *totalidad* concreta de la *forma* para sí, el inmediato trasponerse de lo interior en lo exterior y de lo exterior en lo interior. Este automovimiento de la forma es *actividad*, actuación de la COSA como [actuación] del fundamento *real* que se supera a sí mismo en realidad efectiva, y es actuación de la realidad efectiva contingente o de las condiciones, es decir, de la reflexión-hacia-sí de estas condiciones y de su superarse hacia otra realidad efectiva, la realidad efectiva de la *COSA*. Cuando *todas las condiciones* se han hecho presentes, la COSA *tiene que* llegar a ser efectivamente real y la COSA es ella misma una de las condiciones, puesto que en primer lugar y en cuanto interior es algo meramente supuesto. La realidad efectiva *desarrollada* en cuanto intercambio de lo interior | y [150]
lo exterior que confluyen en uno, el intercambio de sus movimientos contrapuestos unificados en un solo movimiento, es la *necesidad*.

La necesidad fue definida, desde luego correctamente, como unidad de la posibilidad y de la realidad efectiva. Pero expresada únicamente así, esta determinación es superficial y, por ello, incomprensible [conceptualmente]. El concepto de necesidad es muy difícil y lo es precisamente porque la necesidad es el concepto mismo, cuyos momentos, empero, se dan aún como realidades efectivas que, al mismo tiempo, sin embargo, se han de captar como meras formas, como algo roto en sí mismo y efímero. [8/289]
Por esta razón, en los dos parágrafos que siguen, tenemos que ofrecer todavía de manera más detallada la exposición de los momentos que constituyen la necesidad.

| § 148 [8/292]

Entre los tres momentos, a saber, el de la *condición*, el de la *COSA* y el de la *actividad*,

a) la *condición* es α) lo supuesto; en cuanto meramente *puesta*, la condición es tal solamente en cuanto relativa a la COSA, pero en cuanto *pre*supuesta es como una circunstancia contingente y extrínseca que existe de suyo sin relación con la COSA; en esta contingencia, sin embargo, eso presupuesto es, al mismo tiempo, en relación con la COSA, un *círculo completo de condiciones*. β) Las condiciones son *pasivas*, se utilizan como material para la COSA e ingresan así en el *contenido* de la | COSA; son también proporcionadas a este contenido y [8/293]
contienen ya en ellas su *entera determinación*.

[151] Existenz, das Realisieren ihrer Inhaltsbestimmungen, welche | den Bedingungen gegenseitig entsprechen, so daß sie ebenso aus diesen sich als Sache erweist und aus ihnen hervorgeht.

c. Die *Tätigkeit* ist α) ebenso für sich (ein Mensch, ein Charakter), selbständig existierend, und zugleich hat sie ihre Möglichkeit allein an den Bedingungen und an der Sache; β) sie ist die Bewegung, die Bedingungen in die Sache, diese in jene als in die Seite der Existenz zu übersetzen; vielmehr aber nur die Sache aus den Bedingungen, in welchen sie *an sich* vorhanden ist, heraus zu setzen und durch Aufhebung der Existenz, welche die Bedingungen haben, der Sache Existenz zu geben.

Insofern diese drei Momente die Gestalt *selbständiger Existenz* gegeneinander haben, ist dieser Prozeß als die *äußere* Notwendigkeit. – Diese Notwendigkeit hat einen *beschränkten* Inhalt zu ihrer Sache. Denn die Sache ist dies Ganze in *einfacher* Bestimmtheit; da dasselbe aber in seiner Form sich äußerlich ist, ist es damit auch in ihm selbst und in seinem Inhalte sich äußerlich, und diese Äußerlichkeit an der Sache ist Schranke ihres Inhalts.

§ 149

Die Notwendigkeit ist an sich daher das *eine mit sich* identische, aber inhaltsvolle *Wesen*, das so in sich scheint, daß seine Unterschiede die Form *selbständiger Wirklicher* haben, und dies Identische ist zugleich als absolute *Form* die *Tätigkeit* des Aufhebens [der Unmittelbarkeit] in Vermitteltsein und der Vermittlung in Unmittelbarkeit. – Das, was notwendig ist, ist durch ein *Anderes*, welches in den *vermittelnden Grund* (die Sache und die
[8/294] Tätigkeit) und in eine *unmit|telbare* Wirklichkeit, ein Zufälliges, das zugleich Bedingung ist, zerfallen ist. Das Notwendige als durch ein Anderes ist nicht an und für sich, sondern ein bloß *Gesetztes*. Aber diese Vermittlung ist ebenso unmittelbar das Aufheben ihrer selbst; der Grund
[152] und die zufällige Bedingung wird in Unmittelbarkeit über|gesetzt, wodurch jenes Gesetztsein zur Wirklichkeit aufgehoben und die Sache *mit sich selbst zusammengegangen* ist. In dieser Rückkehr in sich *ist* das Notwendige *schlechthin*, als unbedingte Wirklichkeit. – Das Notwendige ist so: *vermittelt* durch einen Kreis von Umständen, – es ist so, weil die Umstände so sind; und in Einem ist es so: *unvermittelt*, – es ist so, weil es ist.

b) La COSA es también α) algo supuesto; en cuanto *puesta*, es primero solamente algo interior y posible y, en cuanto *pre*supuesta, es un contenido autosuficiente de suyo; β) mediante la utilización de las condiciones, la COSA recibe su existencia exterior, la realización de sus determinaciones de contenido que | se corresponden mutuamente con las condiciones, de tal modo [151]
que la COSA se muestra como cosa a partir de ellas y de ellas procede.

c) La *actividad* es α) algo de suyo existente de manera autosuficiente (un ser humano, un carácter) y que al mismo tiempo tiene su posibilidad solamente en las condiciones y en la COSA; β) la actividad es el movimiento de transferir las condiciones a la COSA y la COSA a las condiciones en cuanto lado de la existencia; mayormente, sin embargo, [la actividad consiste] en poner la COSA a partir de las condiciones en las que ella ya está presente *en sí* y en darle existencia mediante la superación de la EXISTENCIA que tienen las condiciones.

En tanto estos tres momentos tienen la figura de *EXISTENCIA autosuficiente*, cada una ante las otras, este proceso se da como necesidad *extrínseca*.— Esta necesidad tiene como COSA suya un contenido *limitado*, porque la COSA es esta totalidad bajo una determinidad *simple*; y puesto que esa totalidad es exterior a sí en su forma, lo es también por ello en sí misma y en su contenido, y esa exterioridad en la COSA es límite de su contenido.

§ 149

La necesidad es en sí, por consiguiente, la *esencia una*, idéntica *consigo* pero llena de contenido, que de tal manera aparece dentro de sí que sus distinciones poseen la forma de *realidades efectivas autosuficientes*, y eso idéntico es al mismo tiempo, en cuanto *forma* absoluta, la *actividad* de superar [la inmediatez, convirtiéndola] en ser mediado y [superar] la mediación [convirtiéndola] en inmediatez.— Lo que es necesario es por medio de *otro* que se ha partido en el *fundamento mediador* (la COSA y la actividad) y en una realidad efectiva *inme|diata*, un contingente que al mismo tiempo es condición. [8/294]
Lo necesario, en cuanto es por otro, no es en y para sí, sino un mero *puesto*. Pero esta mediación es también inmediatamente la superación de sí mismo; el fundamento y la condición contingente se tras|ponen a la inmediatez, con [152]
lo cual aquel ser-puesto ha sido superado en realidad efectiva y la COSA *se ha juntado consigo misma*. En este regreso a sí, lo necesario *es simplemente* en cuanto realidad efectiva incondicionada.— Lo necesario está así *mediado* por un círculo de circunstancias; es así porque las circunstancias son así y en conjunto está [o resulta] así *no-mediado*: es así porque es.

a. Substantialitätsverhältnis

§ 150

Das Notwendige ist in sich *absolutes Verhältnis*, d.i. der (in den vorhergehenden §§) entwickelte Prozeß, in welchem das Verhältnis sich ebenso zur absoluten Identität aufhebt.

In seiner unmittelbaren Form ist es das Verhältnis der *Substantialität* und *Akzidentalität*. Die absolute Identität dieses Verhältnisses mit sich ist die *Substanz* als solche, die als Notwendigkeit die Negativität dieser Form der Innerlichkeit ist, also sich als *Wirklichkeit* setzt, aber ebenso die *Negativität* dieses Äußerlichen ist, nach welcher das Wirkliche als Unmittelbares nur ein *Akzidentelles* ist, das durch diese seine bloße Möglichkeit in eine andere Wirklichkeit übergeht; ein *Übergehen*, welches die substantielle Identität als die *Formtätigkeit* (§ 148, 149) ist.

§ 151

Die Substanz ist hiermit die Totalität der Akzidenzen, in denen sie sich als deren absolute Negativität, d.i. als *absolute Macht* und zugleich als den *Reichtum alles Inhalts* offenbart. Dieser Inhalt ist aber *nichts als diese Manifesta-*
[8/295] *tion selbst*, indem die in sich zum Inhalte reflektierte Bestimmtheit | selbst
[153] nur ein Moment der Form | ist, das in der *Macht* der Substanz übergeht. Die Substantialität ist die absolute Formtätigkeit und die Macht der Notwendigkeit, und aller Inhalt nur Moment, das allein diesem Prozesse angehört, – das absolute Umschlagen der Form und des Inhalts ineinander.

[8/297] | § 152

Nach dem Momente, daß die Substanz als absolute Macht die *sich auf sich* als auf nur innere Möglichkeit *beziehende* und sich damit zur Akzidentalität bestimmende Macht und [daß] hiervon die dadurch gesetzte Äußerlichkeit unterschieden ist, ist sie eigentliches *Verhältnis*, als wie sie in der ersten Form der Notwendigkeit Substanz ist, – *Kausalitätsverhältnis*.

a. Relación de sustancialidad

§ 150

Lo necesario es en sí mismo *relación absoluta*, es decir, el proceso desarrollado en los §§ anteriores, en el cual la relación se supera asimismo en identidad absoluta.

En su forma inmediata, [lo necesario] es la relación de la *sustancialidad* y la *accidentalidad*. La identidad absoluta de esta relación consigo es la *sustancia* en cuanto tal que como necesidad es la negación de esta forma de la interioridad, se pone a sí misma por ende como *realidad efectiva*, pero es también la *negatividad* de esto exterior con arreglo a lo cual lo real efectivo en cuanto inmediato es solamente algo *accidental* que, a través de esta mera posibilidad suya, pasa a otra realidad efectiva; un *pasar* que es la identidad sustancial en cuanto *actividad formal* (§§ 148, 149).

§ 151

La sustancia es así la totalidad de los accidentes en los cuales se manifiesta la sustancia como absoluta negatividad de los accidentes, esto es, como *poder absoluto* y, a la vez, como la *riqueza de todo el contenido*. Este contenido no es, sin embargo, *nada más que esta misma manifestación suya*, por cuanto la determinidad | misma, reflejada hacia sí hasta [hacerse] contenido, es sola- [8/295]
mente un momento de la forma | que en el *poder* de la sustancia pasa a otro [153]
momento[340]. La sustancialidad es la actividad formal absoluta y la fuerza de la necesidad, y todo contenido únicamente es momento que sólo pertenece a este proceso, la absoluta conversión mutua de forma en contenido y viceversa, o sea, de uno en otro.

| § 152 [8/297]

Con arreglo al momento según el cual la sustancia, en cuanto fuerza absoluta, es la fuerza que *se refiere a sí* como a una mera posibilidad interna y se determina así a la accidentalidad y por eso se distingue de esta exterioridad puesta de ese modo, la sustancia es *relación* propiamente dicha como aquel modo en que es sustancia bajo la primera forma de la necesidad: *relación de causalidad*.

B. Kausalitätsverhältnis

§ 153

Die Substanz ist *Ursache*, insofern sie gegen ihr Übergehen in die Akzidentalität in sich reflektiert und so die *ursprüngliche Sache* ist, aber ebensosehr die Reflexion-in-sich oder ihre bloße Möglichkeit aufhebt, sich als das Negative ihrer selbst setzt und so eine *Wirkung* hervorbringt, eine Wirklichkeit, die so nur eine *gesetzte*, aber durch den Prozeß des Wirkens zugleich notwendige ist.

Die Ursache hat als die *ursprüngliche Sache* die Bestimmung von absoluter Selbständigkeit und einem sich gegen die Wirkung erhaltenden Bestehen, aber sie ist in der Notwendigkeit, deren Identität jene Ursprünglichkeit selbst ausmacht, nur in die Wirkung übergegangen. Es ist kein Inhalt, insofern wieder von einem bestimmten Inhalte die Rede sein kann, in der Wirkung, der nicht in der Ursa-
[154] che ist; – jene Identität | ist der absolute Inhalt selbst; ebenso ist sie aber auch die Formbestimmung, die Ursprünglichkeit der Ursache wird in der Wirkung aufge-
[8/298] hoben, in der | sie sich zu einem *Gesetztsein macht*. Die Ursache ist aber damit nicht verschwunden, so daß das Wirkliche nur die Wirkung wäre. Denn dies *Gesetztsein* ist ebenso unmittelbar aufgehoben, es ist vielmehr die Reflexion der Ursache in sich selbst, ihre Ursprünglichkeit; in der Wirkung ist erst die Ursache wirklich und Ursache. Die Ursache ist daher an und für sich *causa sui*. – *Jacobi*, fest in der einseitigen Vorstellung der *Vermittlung*, hat (*Briefe über Spinoza*, 2. Ausg., S. 416) die *causa sui* (der *effectus sui* ist dasselbe), diese absolute Wahrheit der Ursache, bloß für einen Formalismus genommen. Er hat auch angegeben, daß Gott nicht als Grund, sondern wesentlich als Ursache bestimmt werden müsse; daß damit das nicht gewonnen sei, was er beabsichtigte, würde sich aus einem gründlicheren Nachdenken über die Natur der Ursache ergeben haben. Auch in der *endlichen* Ursache und deren Vorstellung ist diese Identität in Ansehung des Inhalts vorhanden; der Regen, die Ursache, und die Nässe, die Wirkung, sind ein und dasselbe existierende Wasser. In Ansehung der Form fällt so in der Wirkung (der Nässe) die Ursache (der Regen) hinweg; aber damit auch die Bestimmung der Wirkung, die nichts ist ohne Ursache, und es bleibt nur die indifferente Nässe.

Die Ursache im gemeinen Sinne des Kausalverhältnisses ist *endlich*, insofern ihr Inhalt endlich ist (wie in der endlichen Substanz) und insofern Ursache und Wirkung als zwei verschiedene selbständige Existenzen vorgestellt werden, – was sie aber nur sind, indem bei ihnen vom Kausalitätsverhältnis abstrahiert wird. Weil in der Endlichkeit bei dem *Unterschiede* der Formbestimmungen in deren

b. Relación de causalidad

§ 153

La sustancia es *causa* por cuanto está reflejada hacia sí contrariamente a su paso a la accidentalidad, y de este modo es la *COSA originaria*[341], pero supera también la reflexión-hacia-sí o su mera posibilidad, se pone como lo negativo de sí misma y de este modo produce un *efecto*, una realidad efectiva que de este modo es solamente realidad efectiva *puesta*, pero que al mismo tiempo es necesaria por el proceso causal.

La causa, en tanto *COSA originaria*, posee la determinación de la autosuficiencia absoluta y de un subsistir que se mantiene frente al efecto, pero en la necesidad cuya identidad constituye aquella misma originariedad, sólo ha pasado al efecto. En la medida en que se puede hablar nuevamente de contenido, en el efecto no hay ningún contenido que no esté en la causa; [pues] aquella identidad | es el contenido [154] absoluto mismo; pero también esa identidad es igualmente la determinación formal y la originariedad de la causa se supera en el efecto en el cual | se *convierte* en un [8/298] *ser-puesto*. Pero la causa no por ello ha desaparecido, como si lo real efectivo fuera solamente el efecto. Pues este *ser-puesto* ha sido también inmediatamente superado y es más bien la reflexión de la causa hacia sí misma, su originariedad; sólo en el efecto la causa es real y efectiva y es causa. La causa es, por tanto, en y para sí *causa sui*.— Jacobi, aferrado a la representación unilateral de la *mediación*, ha tomado como un formalismo la *causa sui* (el *effectus sui* es lo mismo), es decir, ha tomado esta verdad absoluta de la causa como mero formalismo (Cartas sobre Spinoza, 2ª edic. pág. 416)[342]. Jacobi ha indicado también que Dios no debiera ser determinado como fundamento, sino esencialmente como causa[343]; [pero] que de este modo no se gana lo que él pretendía, habría resultado de una reflexión más radical sobre la naturaleza de la causa. Incluso en la causa *finita* y en su representación está presente esta identidad con respecto al contenido; la lluvia (la causa) y la humedad (el efecto) son la misma agua real. Con respecto a la forma, la causa (la lluvia) desaparece, por tanto, en el efecto (la humedad), pero entonces desaparece igualmente la determinación del efecto, el cual nada es sin la causa, y lo único que queda es la humedad no-diferente[344].

La causa, en el sentido corriente de la relación causal, es *finita* en tanto lo es su contenido (como en la sustancia finita) y en tanto que causa y efecto se representan como dos [entidades] existentes, distintas y autosuficientes; pero eso sólo lo son si de ellas se abstrae la relación causal. Y porque en la finitud, [cuando se contempla] la *distinción* de las determinaciones formales, uno se queda parado en su referencia,

Beziehung stehengeblieben wird, so wird abwechslungsweise die Ursache *auch* als
[155] ein *Gesetztes* oder als *Wirkung* bestimmt; diese hat dann | wieder eine *andere* Ursache;
[8/299] so entsteht auch hier der Progreß von Wirkungen zu Ur|sachen ins Unendliche. Ebenso der *absteigende*, indem die Wirkung nach ihrer Identität mit der Ursache selbst als Ursache und zugleich als eine *andere* bestimmt wird, die wieder andere Wirkungen hat, und so fort ins Unendliche.

§ 154

Von der Ursache ist die Wirkung *verschieden*; diese ist als solche *Gesetztsein*.
[8/300] Aber das Gesetztsein ist ebenso Refle|xion-in-sich und Unmittelbarkeit, und das Wirken der Ursache, ihr Setzen, ist zugleich *Voraussetzen*, insofern an der Verschiedenheit der Wirkung von der Ursache festgehalten wird. Es ist hiermit eine *andere Substanz* vorhanden, auf welche die Wirkung geschieht. Diese ist, als *unmittelbar*, nicht sich auf sich beziehende Negativität und *aktiv*, sondern *passiv*. Aber als Substanz ist sie ebenso aktiv, hebt die vorausgesetzte Unmittelbarkeit und die in sie gesetzte Wirkung auf, *reagiert*, d.h. sie hebt die Aktivität der ersten Substanz auf, welche aber ebenso dies Aufheben ihrer Unmittelbarkeit oder der in sie gesetzten Wirkung ist, hiermit die Aktivität der anderen aufhebt und reagiert. Die Kausalität ist hiermit in das Verhältnis der *Wechselwirkung* übergegangen.

In der Wechselwirkung, obgleich die Kausalität noch nicht in ihrer wahrhaften Bestimmung gesetzt ist, ist der Progreß von Ursachen und Wirkungen ins Unendliche als Progreß auf wahrhafte Weise aufgehoben, indem das geradlinige Hinausgehen von Ursachen zu Wirkungen und von Wirkungen zu Ursachen in sich *um-* und *zurückgebogen* ist. Diese Umbeugung des unendlichen Progresses zu einem in sich beschlossenen Verhältnis ist wie überall die einfache Reflexion, daß in jener gedankenlosen Wiederholung nur ein und dasselbe ist, nämlich *eine* und
[156] eine *andere* Ursache und deren Beziehung auf|einander. Die Entwicklung dieser Beziehung, das Wechselwirken, ist jedoch selbst die Abwechslung des *Unterscheidens*, aber nicht von Ursachen, sondern von den Momenten, an *deren jedem für sich*, wieder nach der *Identität*, daß die Ursache in der Wirkung Ursache (und umgekehrt) ist, – nach dieser Untrennbarkeit ebenso auch das *andere* Moment gesetzt wird.

la causa se determina, de manera intermitente, *también* como algo *puesto* o como *efecto*; éste tiene entonces | a su vez *otra* causa y, de este modo, aparece también aquí [155] la progresión infinita de efecto a cau|sa. De manera semejante aparece la progresión [8/299] en sentido *descendente*, cuando el efecto se determina también como causa con arreglo a su identidad con la causa, y al mismo tiempo [se determina] como *otro* que, a su vez, tiene otros efectos, y así sucesivamente hacia lo infinito.

§ 154

El efecto es *distinto* de la causa; el efecto es, en cuanto tal, *ser-puesto*. Pero el ser-puesto es también refle|xión-hacia-sí e inmediatez, y el efectuar de la [8/300] causa, su poner, es al mismo tiempo *suponer* en tanto se retiene firmemente la distinción del efecto respecto de la causa. Se presenta así, de este modo, *otra sustancia* sobre la cual acaece el efecto. En cuanto *inmediata*, esta [sustancia] no es negatividad que se relaciona consigo ni es *activa*, sino *pasiva*. Pero en cuanto sustancia, ella es también activa, supera la supuesta inmediatez y el efecto puesto en ella, *reacciona*, esto es, supera la actuación de la primera sustancia, la cual empero también es esa superación de su inmediatez o del efecto puesto en ella, supera por consiguiente la actuación de la otra y reacciona. La causalidad ha pasado de esta manera a relación del *efecto recíproco*.

En el efecto recíproco, aunque la causalidad no ha sido puesta todavía en su determinación verdadera, la progresión de causas y efectos hacia lo infinito está verdaderamente superada en tanto progresión, por cuanto el salir rectilíneo desde las causas a los efectos y de los efectos a las causas está en sí mismo *curvado* y *doblado hacia atrás*. Esta curvatura de la progresión infinita hasta hacerse relación cerrada sobre sí misma es aquí, como en todas partes, la simple reflexión de que en aquella repetición carente de pensamiento sólo hay [siempre] lo mismo, a saber, *una* y *otra* causa y su referencia mu|tua. El desarrollo de esta referencia, o sea, el efectuar recí- [156] proco, es sin embargo en sí mismo el intercambio del *distinguir*, pero no entre causas, sino entre momentos, en *cada uno de los cuales* está también igualmente puesto *el otro* momento, [y esto es así] en virtud una vez más de aquella *identidad* (que la causa es causa en el efecto y viceversa), o sea, en virtud de esta inseparabilidad.

c. Die Wechselwirkung

§ 155

[8/301] Die in der Wechselwirkung als unterschieden festgehaltenen | Bestimmungen sind α) *an sich* dasselbe; die eine Seite ist Ursache, ursprünglich, aktiv, passiv usf. wie die andere. Ebenso ist das Voraussetzen einer anderen und das Wirken auf sie, die unmittelbare Ursprünglichkeit und das Gesetztsein durch den Wechsel, ein und dasselbe. Die als *erste* angenommene Ursache ist um ihrer Unmittelbarkeit willen *passiv, Gesetztsein* und *Wirkung*. Der Unterschied der als *zwei* genannten Ursachen ist daher leer, und es ist *an sich* nur *eine*, sich in ihrer Wirkung ebenso als Substanz aufhebende als sich in diesem Wirken erst verselbständigende Ursache vorhanden.

§ 156

[β] Aber auch *für sich* ist diese Einheit, indem dieser ganze Wechsel das eigene *Setzen* der Ursache und nur dies ihr Setzen ihr *Sein* ist. Die Nichtigkeit der Unterschiede ist nicht nur an sich oder unsere Reflexion (vorhg. §), sondern die Wechselwirkung ist selbst dies, jede der gesetzten Bestimmungen auch wieder aufzuheben und in die entgegengesetzte zu verkeh-
[157] ren, also jene Nichtigkeit der Momente zu | setzen, die an sich ist. In die Ursprünglichkeit wird eine Wirkung gesetzt, d.h. die Ursprünglichkeit wird aufgehoben; die Aktion einer Ursache wird zur Reaktion usf.

[8/302] | § 157

[γ] Dieser reine Wechsel mit sich selbst ist hiermit die *enthüllte* oder *gesetzte Notwendigkeit*. Das Band der Notwendigkeit als solcher ist die Identität als noch *innere* und verborgene, weil sie die Identität von solchen ist, die als *Wirkliche* gelten, deren Selbständigkeit jedoch eben die Notwendigkeit sein soll. Der Verlauf der Substanz durch die Kausalität und Wechselwirkung ist daher nur das *Setzen*, daß die *Selbständigkeit* die unendliche *negative*
[8/303] *Beziehung auf sich* ist, – *negative* überhaupt, in der das Unterscheiden | und Vermitteln zu einer Ursprünglichkeit gegeneinander *selbständiger Wirklichen* wird, – unendliche *Beziehung auf sich selbst*, indem die Selbständigkeit derselben eben nur als ihre Identität ist.

c. El efecto recíproco

§ 155

Las determinaciones | firmemente retenidas como distintas en el efecto recíproco son α) *en sí* lo mismo; un lado es tan causa como el otro, tan originario, tan activo y tan pasivo como el otro. Igualmente, es lo mismo suponer a otro y actuar sobre él, la originariedad inmediata, y el ser puesto mediante el intercambio. Por razón de su inmediatez, la causa que se asume como *primera* es *pasiva*, *ser puesto* y *efecto*. La distinción entre las causas que se designan como *dos* es por ello una distinción vacía; *en sí* sólo hay una causa que igualmente se está superando como sustancia en su efecto, como está presente en este efectuar haciéndose autosuficiente. [8/301]

§ 156

[β] Pero esta unidad también es *para sí*, por cuanto este entero intercambio es el *poner* propio de la causa y solamente este poner suyo es su *ser*. La nulidad de la distinción no se da solamente *en sí* o en nuestra reflexión (§ precedente), sino que el efecto recíproco es precisamente esto: superar siempre cada una de las determinaciones que se acaba de poner y convertirla en su opuesta, po|ner por tanto aquella nulidad de los momentos que se da en sí. [157]
En la originariedad se pone un efecto, o sea, la originariedad se supera; la acción de una causa se convierte en reacción, etc.

| § 157 [8/302]

[γ] Este puro intercambio consigo es así la *necesidad desvelada* o *puesta*. El vínculo de la necesidad en cuanto tal es la identidad como *interior* aún y latente, porque es la identidad de unos tales que valiendo como *real-efectivos*, su autosuficiencia, sin embargo, ha de ser precisamente la necesidad. El transcurso de la sustancia a través de la causalidad y el efecto recíproco es, por ende, solamente *sentar* que la autosuficiencia es la infinita *referencia negativa a sí*; [referencia] simplemente *negativa* en la que distinguir | y [8/303]
mediar se convierten en una originariedad respectiva de *realidades efectivas autosuficientes*; infinita *referencia a sí* por cuanto la autosuficiencia de estas realidades sólo es en tanto identidad de ellas.

§ 158

Diese *Wahrheit* der *Notwendigkeit* ist somit die *Freiheit*, und die *Wahrheit* der *Substanz* ist der *Begriff*, – die Selbständigkeit, welche das sich von sich Abstoßen in unterschiedene Selbständige, als dies Abstoßen identisch mit sich, und diese *bei sich selbst* bleibende Wechselbewegung nur *mit sich* ist.

[8/304] | § 159

Der *Begriff* ist hiermit die *Wahrheit des Seins und des Wesens*, indem das Scheinen der Reflexion in sich selber zugleich selbständige Unmittelbarkeit und dieses *Sein* verschiedener Wirklichkeit unmittelbar nur ein Scheinen *in sich selbst* ist.

[158] | Indem der Begriff sich als die Wahrheit des Seins und Wesens erwiesen hat, welche beide in ihn als in ihren *Grund zurückgegangen sind*, so hat er *umgekehrt* sich aus dem *Sein* als aus seinem *Grunde entwickelt*. Jene Seite des Fortgangs kann als ein *Vertiefen* des Seins in sich selbst, dessen Inneres durch diesen Fortgang enthüllt worden ist, diese Seite als Hervorgang des *Vollkommeneren aus dem Unvollkommeneren* betrachtet werden. Indem solche Entwicklung nur nach der letzten Seite betrachtet worden ist, hat man der Philosophie daraus einen Vorwurf gemacht. Der bestimmtere Gehalt, den die oberflächlichen Gedanken von Unvollkommenerem und Vollkommenerem hier haben, ist der Unterschied, den das *Sein*, als *unmittelbare* Einheit mit sich, vom *Begriffe*, als der *freien Vermittlung* mit sich, hat. Indem sich das *Sein* als ein *Moment* des Begriffs gezeigt hat, hat er sich dadurch als die Wahrheit des Seins erwiesen; als diese seine Reflexion-in-
[8/305] sich und als Aufheben der Vermittlung ist er das *Voraussetzen des* | *Unmittelbaren* – ein Voraussetzen, das mit der Rückkehr-in-sich identisch ist, welche Identität die Freiheit und den Begriff ausmacht. Wenn daher das *Moment* das Unvollkommene genannt wird, so ist der Begriff, das Vollkommene, allerdings dies, sich aus dem Unvollkommenen zu entwickeln, denn er ist wesentlich dies Aufheben seiner Voraussetzung. Aber er ist es zugleich allein, der als sich setzend die Voraussetzung macht, wie sich in der Kausalität überhaupt und näher in der Wechselwirkung ergeben hat.

Der Begriff ist so in Beziehung auf Sein und Wesen bestimmt, das zum *Sein* als *einfacher Unmittelbarkeit zurückgegangene Wesen* zu sein, dessen Scheinen dadurch Wirklichkeit hat und dessen Wirklichkeit zugleich *freies Scheinen in sich selbst* ist. Das Sein hat der Begriff auf solche Weise als seine einfache Beziehung auf sich oder

§ 158

Esta *verdad* de la *necesidad* es así la *libertad*, y la *verdad* de la *sustancia* es el *concepto*: [es] la autosuficiencia, que es el repelerse a sí misma hacia distintos autosuficientes, en tanto este repelerse es idéntico consigo y este movimiento de intercambio que permanece *cabe sí*[345] solamente es [intercambio] *consigo*.

| § 159 [8/304]

El *concepto* es, por consiguiente, la *verdad del ser y de la esencia* por cuanto el aparecer de la reflexión dentro de sí misma es, al mismo tiempo, inmediatez autosuficiente y este *ser* de la realidad efectiva diversificada solamente es inmediatamente un aparecer *dentro de sí mismo*.

| Habiéndose mostrado el concepto como la verdad del ser y la esencia que han [158] *regresado* a él como al *fundamento* de los dos, resulta que el concepto se ha *desarrollado al revés* desde el ser como desde su *fundamento*. El primer aspecto del proceso hacia adelante se puede considerar como un *profundizar* del ser en sí mismo, cuyo interior ha sido desvelado por este avance; este aspecto puede considerarse como producción de lo *perfecto* desde lo *imperfecto*. En tanto ese desarrollo sólo se ha contemplado por este lado, desde él se le ha hecho un reproche a la filosofía[346]. El contenido más determinado que aquí tienen esos pensamientos superficiales de perfecto e imperfecto es la distinción que separa al *ser*, en cuanto unidad *inmediata* consigo, respecto del *concepto*, en cuanto *libre mediación* consigo. Y habiéndose mostrado el *ser* como un momento del concepto, éste se ha demostrado así como la verdad del ser; en cuanto reflexión-hacia-sí de él mismo y en cuanto superación de la mediación, el concepto es *presuponer lo* | *inmediato*: un suponer que es idéntico al [8/305] regreso-hacia-sí y a la identidad que constituye la libertad y el concepto. Por consiguiente, cuando el *momento* se designa como lo imperfecto, el concepto es entonces lo perfecto, y en eso consistiría desde luego desarrollarse desde lo imperfecto, puesto que el concepto es esencialmente ese superar su propia suposición. Pero, al mismo tiempo, es el concepto solo el que poniéndose a sí hace la suposición tal como ha resultado de la causalidad en general y más precisamente del efecto recíproco[347].

De este modo, en relación con el ser y la esencia, el concepto está determinado a ser la *esencia regresada* al *ser en cuanto inmediatez simple*, y el aparecer de la esencia tiene por ello realidad efectiva, y la realidad efectiva de la esencia es al mismo tiempo *aparecer* [o reflejo] *libre en sí mismo*. El concepto tiene de esta manera al ser

[159] als die Unmittelbarkeit | seiner Einheit *in sich* selbst; Sein ist eine so arme Bestimmung, daß sie das Wenigste ist, was im Begriffe aufgezeigt werden kann.

Der Übergang von der Notwendigkeit zur Freiheit oder vom Wirklichen in den Begriff ist der härteste, weil die selbständige Wirklichkeit gedacht werden soll, als in dem Übergehen und der Identität mit der ihr *anderen* selbständigen Wirklichkeit allein ihre Substantialität zu haben; so ist auch der Begriff das Härteste, weil er selbst eben diese Identität ist. Die wirkliche Substanz als solche aber, die Ursache, die in ihrem Fürsichsein nichts in sich eindringen lassen will, ist schon der *Notwendigkeit* oder dem Schicksal, in das Gesetztsein überzugehen, unterworfen, und diese Unterwerfung ist vielmehr das Härteste. Das *Denken* der Notwendigkeit ist dagegen vielmehr die Auflösung jener Härte; denn es ist das Zusammengehen Seiner im Anderen mit *Sich selbst*, – die *Befreiung*, welche nicht die Flucht
[8/306] der Abstraktion ist, sondern in dem ande|ren Wirklichen, mit dem das Wirkliche durch die Macht der Notwendigkeit zusammengebunden ist, sich nicht als anderes, sondern sein eigenes Sein und Setzen zu haben. Als *für sich existierend* heißt diese Befreiung *Ich*, als zu ihrer Totalität entwickelt *freier Geist*, als Empfindung *Liebe*, als Genuß *Seligkeit*. – Die große Anschauung der spinozistischen Substanz *ist* nur *an sich* die *Befreiung* von endlichem Fürsichsein; aber der Begriff selbst ist *für sich* die Macht der Notwendigkeit und die *wirkliche* Freiheit.

como simple referencia suya a sí mismo o como inmediatez | de su unidad *dentro de* [159]
sí mismo; ser es una determinación tan pobre que es lo mínimo que se puede indicar en el concepto.

El paso desde la necesidad a la libertad, o desde lo real efectivo al concepto es el más duro, porque la realidad efectiva autosuficiente ha de ser pensada teniendo su sustancialidad únicamente en el paso a la *otra* realidad efectiva autosuficiente y en la identidad con ella; por eso también el concepto es lo más duro, porque él mismo es igualmente esta identidad. La sustancia real y efectiva en cuanto tal, la causa que en su ser-para-sí no quiere permitir que nada le penetre, está ya sometida a la *necesidad* o al destino de pasar al ser-puesto, y ese sometimiento es más bien lo que es más duro. Por el contrario, *pensar* la necesidad es más bien la disolución de aquella dureza, puesto que es la coincidencia de sí *consigo mismo* en el otro; es la *liberación* que no es fuga a la abstracción, sino tener el ser y el poner no como [estando] en otro, sino tenerlos como propios en aquel o|tro efectivamente real, con el cual lo real [8/306]
efectivo está atado por la fuerza de la necesidad. En cuanto EXISTENTE *para sí*, esta liberación se llama *yo*, o sea, como *espíritu libre* que se ha desarrollado hasta su propia totalidad; como sentimiento se llama *amor*, como goce *felicidad*. La grandiosa intuición de la sustancia spinozista *es* la *liberación* sólo *en sí* del ser-para-sí finito; pero el concepto mismo es *para sí* el poder de la necesidad y la *libertad* efectivamente real.

[160] [8/307] |

Dritte Abteilung der Logik

DIE LEHRE VOM BEGRIFF

§ 160

Der Begriff ist das *Freie*, als die *für sie seiende substantielle Macht*, und ist *Totalität*, indem *jedes* der Momente *das Ganze* ist, das *er* ist, und als ungetrennte Einheit mit ihm gesetzt ist; so ist er in seiner Identität mit sich das *an und für sich Bestimmte*.

[8/308] |

§ 161

Das Fortgehen des Begriffs ist nicht mehr Übergehen noch Scheinen in Anderes, sondern *Entwicklung*, indem das Unterschiedene unmittelbar zugleich als das Identische miteinander und mit dem Ganzen gesetzt, die Bestimmtheit als ein freies Sein des ganzen Begriffes ist.

[8/309] |

§ 162

Die Lehre vom Begriffe teilt sich in die Lehre 1. von dem subjektiven oder *formellen* Begriffe, 2. von dem Begriffe als zur Unmittelbarkeit bestimmtem, oder von der *Objektivität*, 3. von der *Idee*, dem Subjekt-Objekte, der Einheit des Begriffs und der Objektivität, der absoluten Wahrheit.

[161] Die *gewöhnliche Logik* faßt nur die Materien | in sich, die hier als ein *Teil* des *dritten* Teils des Ganzen vorkommen, außerdem die oben vorgekommenen sogenannten Gesetze des Denkens und in der angewandten Logik einiges von dem Erkennen, womit noch psychologisches, metaphysisches und sonst empirisches Material verbunden wird, weil jene Formen des Denkens denn endlich für sich
[8/310] nicht mehr | genügten; damit hat diese Wissenschaft jedoch die feste Richtung verloren. – Jene Formen, die wenigstens zum eigentlichen Gebiet der Logik gehören, werden übrigens nur als Bestimmungen des bewußten, und zwar desselben als nur verständigen, nicht vernünftigen Denkens genommen.

LA DOCTRINA DEL CONCEPTO

§ 160

El concepto es lo *libre*, en tanto *poder sustancial* que-está-siendo para él mismo, y es *totalidad* en la que[348] *cada uno* de los momentos es *el todo* que *el concepto* es y [cada momento] está puesto como inseparada unidad con él; de este modo el concepto es, en su identidad consigo, *lo determinado en y para sí*.

| § 161[349] [8/308]

El transcurso del concepto ya no es pasar a otro ni aparecer en otro, sino *desarrollo* [o despliegue], por cuanto, habiéndose sentado lo distinto de manera inmediata y a la vez como lo idéntico [cada] uno con [el] otro y con el todo, la determinidad es como un ser libre del concepto entero.

| § 162 [8/309]

La doctrina del concepto se divide en doctrina 1) del concepto subjetivo o *formal*, 2) del concepto en cuanto determinado [o destinado] a la inmediatez, o doctrina de la *objetividad*, y 3) en doctrina de la *idea*, del sujeto-objeto, de la unidad de concepto y objetividad, [o sea, doctrina] de la verdad absoluta.

La *Lógica usual*[350] sólo comprende dentro de sí las materias | que aquí se proponen como una *parte* [la primera] de la *tercera* sección de la lógica entera, además de las llamadas leyes del pensamiento que hemos estudiado más arriba[351]; en la Lógica aplicada se añade también algo acerca del conocimiento, con lo cual viene a juntarse [a lo lógico] un material psicológico, metafísico e incluso empírico; [se hace así] porque aquellas formas del pensamiento [en que consiste la Lógica usual] ya no resultaban | satisfactorias por ser de suyo finitas, pero con tales adiciones esta ciencia ha perdido su sólida orientación.— Aquellas formas que por lo menos pertenecen [161] [8/310]

Die vorhergehenden logischen Bestimmungen, die Bestimmungen des Seins und Wesens, sind zwar nicht bloße Gedankenbestimmungen; in ihrem Übergehen, dem dialektischen Momente, und in ihrer Rückkehr in sich und Totalität erweisen sie sich als *Begriffe*. Aber sie sind (vgl. § 84 u. 112) nur *bestimmte* Begriffe, Begriffe an sich oder, was dasselbe ist, *für uns*, indem das *Andere*, in das jede Bestimmung *übergeht* oder in welchem sie *scheint* und damit als Relatives ist, nicht als *Besonderes*, noch ihr Drittes als *Einzelnes* oder *Subjekt* bestimmt [ist], nicht die Identität der Bestimmung in ihrer entgegengesetzten, ihre Freiheit *gesetzt* ist, weil sie nicht *Allgemeinheit* ist. – Was gewöhnlich unter *Begriffen* verstanden wird, sind *Verstandesbestimmungen*, auch nur allgemeine *Vorstellungen*: daher überhaupt *endliche* Bestimmungen; vgl. § 62.

Die Logik des Begriffs wird gewöhnlich als nur *formelle* Wissenschaft so verstanden, daß es ihr auf die *Form* als solche des Begriffs, des Urteils und Schlusses, aber ganz und gar nicht darauf ankomme, ob etwas *wahr* sei; sondern dies hänge ganz allein vom *Inhalte* ab. Wären wirklich die logischen Formen des Begriffs tote, unwirksame und gleichgültige Behälter von Vorstellungen oder Gedanken, so
[162] wäre ihre Kenntnis eine für | die Wahrheit sehr überflüssige und entbehrliche *Historie*. In der Tat aber sind sie umgekehrt als Formen des Begriffs *der lebendige Geist des Wirklichen*, und von dem Wirklichen ist wahr nur, was *kraft dieser Formen, durch sie* und *in ihnen wahr* ist. Die Wahrheit dieser Formen für sich selbst ist aber seither nie betrachtet und untersucht worden, ebensowenig als ihr notwendiger Zusammenhang.

[163] [8/311] |

A

Der subjektive Begriff

a. Der Begriff als solcher

§ 163

Der *Begriff* als solcher enthält die Momente der *Allgemeinheit*, als freier Gleichheit mit sich selbst in ihrer Bestimmtheit, – der *Besonderheit*, der Bestimmtheit, in welcher das Allgemeine ungetrübt sich selbst gleich bleibt, und der *Einzelheit*, als der Reflexion-in-sich der Bestimmtheiten

ciertamente al campo propio de la lógica se toman únicamente, por lo demás, como determinaciones del pensamiento consciente y precisamente de éste en tanto pensamiento propio del entendimiento, y no en tanto pensamiento racional[352].

Las determinaciones lógicas estudiadas hasta aquí, o sea, las determinaciones del ser y de la esencia, no son desde luego meras determinaciones del pensamiento; en su mismo pasar [de unas a otras], es decir, en el momento dialéctico, y en su regreso a sí y a la totalidad, se muestran ya como *conceptos*. Pero son solamente conceptos *determinados* (Cfr. §§ 84 y 112), conceptos en sí o, lo que es lo mismo, conceptos *para nosotros*, por cuanto lo *otro* [o segundo] a lo que *pasa* cada determinación o [aquello] en lo que *aparece* (y la hace relativa) no se encuentra determinado como *particular*, ni lo tercero [a que pasa cada determinación] se determina [aún] como *singular* o *sujeto*, es decir, que no está *puesta* la identidad de la determinación con su opuesto, o su libertad, porque la primera determinación no es *universalidad*.— Lo que se suele entender como *conceptos* son *determinaciones del entendimiento* y a veces meras *representaciones* universales; son por eso en general determinaciones *finitas* (cfr. § 62).

Hasta tal punto la Lógica del concepto se entiende corrientemente como ciencia meramente *formal*, que a ella se le atribuye la *forma* en cuanto tal del concepto, del juicio y del silogismo, pero de ninguna manera le corresponde [a ella decir] si algo es *verdadero*, porque eso se hace depender única y exclusivamente del *contenido*[353]. Si las formas lógicas del concepto fueran realmente recipientes muertos, pasivos e indiferentes de representaciones y pensamientos, su conocimiento sería un relato redundante y, para | la verdad, superfluo. Pero en realidad, en cuanto for- [162]
mas del concepto, estas formas son por el contrario *el espíritu vivo de lo efectivamente real*, y de lo efectivamente real sólo es verdadero aquello que lo es *en virtud de estas formas, por ellas y en ellas*. La verdad de estas formas por sí mismas nunca ha sido estudiada ni investigada, como tampoco lo ha sido su conexión necesaria.

| [163] [8/311]

A

EL CONCEPTO SUBJETIVO

a. EL CONCEPTO EN CUANTO TAL

§ 163

El *concepto* en cuanto tal contiene los momentos de la *universalidad*, en tanto igualdad libre consigo mismo en su determinidad; de la *particularidad*, de la

der Allgemeinheit und Besonderheit, welche negative Einheit mit sich das *an und für sich Bestimmte* und zugleich mit sich Identische oder Allgemeine ist.

Das Einzelne ist dasselbe, was das Wirkliche ist, nur daß jenes aus dem Begriffe hervorgegangen, somit als Allgemeines, als die negative Identität mit sich *gesetzt* ist. Das *Wirkliche*, weil es nur erst *an sich* oder *unmittelbar* die *Einheit* des Wesens und der Existenz ist, *kann* es wirken; die Einzelheit des Begriffes aber ist schlechthin das *Wirkende*, und zwar auch nicht mehr wie die *Ursache* mit dem Scheine, ein Anderes zu wirken, sondern das Wirkende *seiner selbst*. – Die Einzelheit ist aber nicht in dem Sinne nur *unmittelbarer* Einzelheit zu nehmen, nach der wir von ein-
[164] zelnen Dingen, Menschen sprechen; diese Bestimmt|heit der Einzelheit kommt erst beim Urteile vor. Jedes Moment des Begriffs ist selbst der ganze Begriff (§ 160), aber die Einzelheit, das Subjekt, ist der als Totalität *gesetzte* Begriff.

[8/313] | § 164

Der Begriff ist das schlechthin *Konkrete*, weil die negative Einheit mit sich als An-und-für-sich-Bestimmtsein, welches die Einzelheit ist, selbst seine Beziehung auf sich, die Allgemeinheit ausmacht. Die Momente des Begriffes können insofern nicht abgesondert werden; die Reflexionsbestimmungen *sollen* jede für sich, abgesondert von der entgegengesetzten,
[8/314] gefaßt werden und gelten; aber indem im Begriff ihre *Iden|tität gesetzt* ist, kann jedes seiner Momente unmittelbar nur aus und mit den anderen gefaßt werden.

Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit sind abstrakt genommen dasselbe, was Identität, Unterschied und Grund. Aber das Allgemeine ist das mit sich Identische *ausdrücklich in der Bedeutung*, daß in ihm zugleich das Besondere und Einzelne enthalten sei. Ferner ist das Besondere das Unterschiedene oder die Bestimmtheit, aber in der Bedeutung, daß es allgemein in sich und als Einzelnes sei. Ebenso hat das Einzelne die Bedeutung, daß es *Subjekt*, Grundlage sei, welche die Gattung und Art in sich enthalte und selbst substantiell sei. Dies ist die *gesetzte* Ungetrenntheit der Momente in ihrem Unterschiede (§ 160), – die *Klarheit* des Begriffes, in welchem jeder Unterschied keine Unterbrechung, Trübung macht, sondern ebenso durchsichtig ist.

Man hört nichts gewöhnlicher sagen, als daß der Begriff etwas *Abstraktes* ist. Dies ist teils insofern richtig, als das Denken überhaupt und nicht das empirisch

determinidad en la cual lo universal permanece sin enturbiarse[354], igual a sí mismo; y de la *singularidad,* en cuanto momento de la reflexión hacia sí de las determinidades de la universalidad y particularidad, unidad negativa consigo que es lo *determinado en y para sí* y es, a la vez, lo idéntico consigo o universal.

Lo singular es lo mismo que lo efectivamente real, sólo que lo singular, habiendo surgido del concepto, ha sido *puesto* como universal, como unidad negativa consigo. Lo efectivamente real, porque en primer término, *en sí* o *inmediatamente*, sólo es la *unidad* de la esencia y la EXISTENCIA, *puede* efectuar lo real, mientras que la singularidad del concepto es lo *efectivo* simplemente; y por cierto, no ya como lo es la *causa*, con la apariencia de efectuar un otro, sino efectuándose *a sí mismo*. Sin embargo, la singularidad no hay que tomarla en el sentido de mera singularidad *inmediata*, sentido con el que hablamos [corrientemente] de cosas o de seres humanos singulares; la determini|dad de la singularidad que aquí se estudia se presenta en [164]
primer lugar en el juicio[355]. Cada momento del concepto es todo el concepto (§ 160), pero la singularidad, el sujeto, es el concepto *asentado* como totalidad.

| § 164 [8/313]

El concepto es lo simplemente *concreto*, porque la unidad negativa consigo, en cuanto estar-determinado-en-y-para-sí que es la singularidad, constituye ella misma su referencia a sí, o sea, la universalidad. Los momentos del concepto, por consiguiente, no pueden ser separados; las determinaciones de la reflexión *deben* ser aprehendidas y valer cada una de por sí, separadas de las opuestas, pero en el concepto, estando *asentada* la *iden|tidad* de sus [8/314]
momentos, cada uno de ellos sólo puede ser inmediatamente aprehendido desde los otros y juntamente con ellos.

Universalidad, particularidad y singularidad tomadas en abstracto son lo mismo que identidad, distinción y fundamento[356]. Sin embargo, lo universal es lo idéntico consigo con la significación expresa de que en él, al mismo tiempo, están contenidos lo particular y lo singular. Lo particular es, por su parte, lo distinto o la determinidad, pero [ahora] con la significación de ser universal en sí mismo en cuanto singular. Igualmente, lo singular tiene [ahora] el significado de ser *sujeto* o base [de sustentación] que contiene el género y la especie dentro de sí y de ser él mismo sustancial. En esto consiste la asentada inseparabilidad de los momentos en su distinción (§ 160), la *claridad* del concepto, en el cual cada distinción no acarrea un corte o un enturbiamiento, sino que es así, precisamente, el modo como lo distinto es transparente[357].

konkrete Sinnliche sein Element, teils als er noch nicht die *Idee* ist. Insofern ist
[165] der subjektive Begriff | noch *formell*, jedoch gar nicht als ob er je einen anderen Inhalt haben oder erhalten sollte als sich selbst. – Als die absolute Form selbst ist er alle *Bestimmtheit*, aber wie sie in ihrer Wahrheit ist. Ob er also gleich abstrakt ist, so ist er das Konkrete, und zwar das schlechthin Konkrete, das Subjekt als solches. Das Absolut-Konkrete ist der Geist (s. Anm. § 159), – der Begriff, insofern er als Begriff, sich unterscheidend von seiner Objektivität, die aber des Unterscheidens unerachtet die *seinige* bleibt, *existiert*. Alles andere Konkrete, so reich es sei, ist nicht so innig identisch mit sich und darum an ihm selbst nicht so konkret, am wenigsten das, was man gemeinhin unter Konkretem versteht, eine äußerlich zusammengehaltene Mannigfaltigkeit. – Was auch Begriffe, und zwar bestimmte Begriffe genannt werden, z.B. Mensch, Haus, Tier usf., sind einfache
[8/315] Bestimmungen und | abstrakte Vorstellungen, – Abstraktionen, die vom Begriffe nur das Moment der Allgemeinheit nehmen und die Besonderheit und Einzelheit weglassen, so nicht an ihnen entwickelt sind und damit gerade vom Begriff abstrahieren.

§ 165

Das Moment der *Einzelheit setzt* erst die Momente des Begriffes als Unterschiede, indem sie dessen negative Reflexion-in-sich, daher *zunächst* das freie Unterscheiden desselben als die *erste Negation* ist, womit die *Bestimmtheit* des Begriffes gesetzt wird, aber als *Besonderheit*, d.i. daß die Unterschiedenen erstlich nur die Bestimmtheit der Begriffsmomente gegeneinander haben und daß zweitens ebenso ihre Identität, daß das eine das andere ist, *gesetzt* ist; diese ge*setzte* Besonderheit des Begriffes ist das *Urteil*.

Die gewöhnlichen Arten von *klaren, deutlichen* und *adäquaten* Begriffen gehören
[166] nicht dem Begriffe, | sondern der Psychologie insofern an, als unter klarem und deutlichem Begriffe *Vorstellungen* gemeint sind, unter jenem eine abstrakte, einfach bestimmte, unter diesem eine solche, an der aber noch ein *Merkmal*, d.i. irgendeine Bestimmtheit zum Zeichen für das *subjektive* Erkennen herausgehoben ist. Nichts ist so sehr selbst das Merkmal der Äußerlichkeit und des Verkommens der Logik als die beliebte Kategorie des *Merkmals*. Der *adäquate* spielt mehr auf den Begriff, ja selbst auf die Idee an, aber drückt noch nichts als das Formelle der Übereinstimmung eines Begriffs oder auch einer Vorstellung mit ihrem Objekte, einem äußerlichen Dinge, aus. – Den sogenannten *subordinierten* und

Nada se oye tan frecuentemente como que el concepto es algo *abstracto*. Esto es en parte acertado, por cuanto el elemento del concepto es en general el pensamiento y no lo sensible empíricamente concreto, y es también acertado, por otra parte, por cuanto el concepto no es aún la idea. Consiguientemente, el concepto | subjetivo es [165] todavía *formal*, pero de ninguna manera lo es como si pudiera contener algún otro contenido que no fuera él mismo. En cuanto es la forma absoluta, él es [ya] toda *determinidad*, pero tal como éstas son en su verdad. Por tanto, aunque el concepto sea desde luego abstracto, es también lo concreto y precisamente lo simplemente concreto, el sujeto en cuanto tal. Lo absolutamente concreto es el espíritu (cfr. § 159 N), o sea, que el concepto *está-EXISTIENDO*[358], en la medida en que él, como concepto, está distinguiéndose de su objetividad, la cual, sin embargo, prescindiendo de esta distinción, sigue siendo *suya*. Cualquier otro concreto, tan rico como se quiera, no es tan íntimamente idéntico consigo y, por lo mismo, no es tan concreto en sí mismo; y eso que comúnmente se entiende por concreto lo es menos que nada, [porque es simplemente] una pluralidad que se mantiene extrínsecamente unida.— Lo que también se llama conceptos, y precisamente conceptos determinados, por ejemplo ser humano, casa, animal, etc., son determinaciones simples y | representaciones abstractas, abs- [8/315] tracciones que sólo toman del concepto el momento de la universalidad y dejan de lado la particularidad y la singularidad, de tal modo que éstas no se encuentran desplegadas en aquellas abstracciones y por eso precisamente abstraen del concepto.

§ 165

El momento de la *singularidad sienta* primeramente los momentos del concepto como distintos, porque ella es la reflexión negativa del concepto hacia-sí y, por consiguiente, *en primer término*, la distinción libre [o suelta] en cuanto *primera negación* es la manera como se sienta la *determinidad* del concepto, pero como *particularidad*; es decir, que los distintos tienen primero la determinidad de los momentos conceptuales sólo mutuamente enfrentada, pero después también está *puesta* su identidad, o sea, que uno es el otro; esta particularidad del concepto *puesta* es el *juicio*.

La clasificación corriente de los conceptos en *claros*, *distintos* y *adecuados* no pertenece al concepto, | sino a la psicología, por cuanto bajo concepto claro y dis- [166] tinto se entiende lo que es *representación*[359], unas veces una representación abstracta simplemente determinada, otras veces una representación también de esta clase, pero de la que se destaca una *nota distintiva*, es decir, una determinidad cualquiera que sirve como señal para el conocimiento *subjetivo*. Y nada hay que sea una nota tan

koordinierten Begriffen liegt der begrifflose Unterschied vom Allgemeinen und Besonderen und deren Verhältnisbeziehung in einer äußerlichen Reflexion zugrunde. Ferner aber eine Aufzählung von Arten *konträrer* und *kontradiktorischer, bejahender, verneinender* Begriffe usf. ist nichts anderes als ein Auflesen nach Zufall
[8/316] von Bestimmtheiten des Gedankens, welche für sich der Sphäre des | Seins oder Wesens angehören, wo sie bereits betrachtet worden sind, und die mit der Begriffsbestimmtheit selbst als solcher nichts zu tun haben. – Die wahrhaften Unterschiede des Begriffs, der allgemeine, besondere und einzelne, machen allein doch auch nur insofern *Arten* desselben aus, als sie von einer äußerlichen Reflexion auseinandergehalten werden. – Die immanente Unterscheidung und Bestimmen des Begriffes ist im *Urteile* vorhanden, denn das Urteilen ist das Bestimmen des Begriffs.

[167] |

B. Das Urteil

§ 166

Das *Urteil* ist der Begriff in seiner Besonderheit, als unterscheidende *Beziehung* seiner Momente, die als fürsichseiende und zugleich mit sich, nicht miteinander identische gesetzt sind.

Gewöhnlich denkt man beim Urteil zuerst an die *Selbständigkeit* der Extreme, des Subjekts und Prädikats, daß jenes ein Ding oder eine Bestimmung für sich und ebenso das Prädikat eine allgemeine Bestimmung außer jenem Subjekt, etwa in meinem Kopfe sei, – die dann von mir mit jener zusammengebracht, und hiermit geurteilt werde. Indem jedoch die Kopula »*ist*« das Prädikat vom Subjekte aussagt, wird jenes äußerliche, subjektive *Subsumieren* wieder aufgehoben und das Urteil als eine Bestimmung des *Gegenstandes* selbst genommen. – Die *etymologische* Bedeutung des *Urteils* in unserer Sprache ist tiefer und drückt die Einheit des Begriffs als das Erste und dessen Unterscheidung als die *ursprüngliche* Teilung aus, was das Urteil in Wahrheit ist.

Das abstrakte Urteil ist der Satz: »das *Einzelne* ist das *Allgemeine*«. Dies sind die Bestimmungen, die das *Subjekt* und *Prädikat* zunächst gegeneinander haben, indem die Momente des Begriffs in ihrer unmittelbaren Bestimmtheit oder ersten Abs-
[8/317] traktion genommen werden. (Die Sätze: | »das *Besondere* ist das *Allgemeine*«, und: »das *Einzelne* ist das *Besondere*«, gehören der weiteren Fortbestimmung des Urteils an.) Es ist für einen verwundernswürdigen Mangel an Beobachtung anzusehen,

distintiva del extrinsecismo y desorientación de la Lógica como esta bienamada categoría de «nota distintiva»[360]. El concepto *adecuado* se refiere más al concepto e incluso a la idea, pero no expresa nada más aún que lo formal de la correspondencia de un concepto, o también de una representación, con su objeto, esto es, con una cosa exterior [a él]. Los llamados conceptos *subordinados* y *coordinados* se basan en la distinción aconceptual entre universal y particular y en su relación de parentesco en el seno de una reflexión extrínseca. Además, una enumeración que clasifica los conceptos en *contrarios* y *contradictorios*, en *afirmativos* o *negativos*, etc., no es más que una agrupación contingente de determinidades del pensamiento que pertenecen de suyo a la esfera del | ser o de la esencia, donde ya las hemos estudiado, y que nada [8/316]
tienen que ver con la determinidad del concepto en cuanto tal[361]. Las verdaderas distinciones del concepto, a saber, universal, particular y singular, constituyen clases sólo en la medida en que se mantienen separadas unas de otras por una reflexión extrínseca. La distinción inmanente y el inmanente determinar del concepto están presentes en el *juicio*, ya que juzgar es el determinar del concepto.

| B. El juicio [167]

§ 166

El *juicio* es el concepto en su particularidad, como *referencia* que distingue los momentos del concepto, los cuales están puestos como siendo [cada uno] de por sí y al mismo tiempo como idénticos [cada uno] consigo, no como idénticos los unos con los otros.

A propósito del juicio se suele pensar, en primer lugar, en la *autosuficiencia* de los extremos, o sea, del sujeto y del predicado; se piensa que aquél es una cosa o una determinación de por sí, y que el predicado es una determinación universal fuera de aquel sujeto, más o menos en mi cabeza. Esta determinación se junta luego por mí a aquel sujeto y de este modo se juzga. Sin embargo, siendo así que la cópula «es» enuncia el predicado del sujeto, se supera también aquella *subsunción* extrínseca y subjetiva y el juicio se toma [entonces] como una determinación del objeto mismo. La significación *etimológica* del juicio en nuestra lengua [alemana] es más profunda[362] y expresa la unidad del concepto como lo primario, mientras la distinción del concepto [viene expresada] como la partición *originaria*, cosa que constituye verdaderamente el juicio.

El juicio abstracto es la proposición «lo *singular* es lo *universal*». Éstas son las determinaciones que el *sujeto* y el *predicado* tienen primeramente, uno frente a otro,

[168] das Faktum in den Logiken nicht ange|geben zu finden, daß in *jedem* Urteil solcher Satz ausgesprochen wird: »*das Einzelne ist das Allgemeine*«, oder noch bestimmter: »*das Subjekt ist das Prädikat*« (z.B. »Gott ist absoluter Geist«). Freilich sind die Bestimmungen Einzelheit und Allgemeinheit, Subjekt und Prädikat auch unterschieden, aber darum bleibt nicht weniger das ganz allgemeine *Faktum*, daß jedes Urteil sie als identisch aussagt.

Die Kopula »ist« kommt von der Natur des Begriffs, in seiner Entäußerung *identisch* mit sich zu sein; das Einzelne und das Allgemeine sind als *seine* Momente solche Bestimmtheiten, die nicht isoliert werden können. Die früheren Reflexionsbestimmtheiten haben in ihren Verhältnissen *auch* die Beziehung aufeinander, aber ihr Zusammenhang ist nur das *Haben*, nicht das *Sein*, die *alssolche gesetzte Identität* oder die *Allgemeinheit*. Das Urteil ist deswegen erst die wahrhafte *Besonderheit* des Begriffs, denn es ist die Bestimmtheit oder Unterscheidung desselben, welche aber *Allgemeinheit* bleibt.

[8/318] |

§ 167

Das Urteil wird gewöhnlich in *subjektivem* Sinn genommen, als eine *Operation* und Form, die bloß im *selbstbewußten* Denken vorkomme. Dieser Unterschied ist aber im Logischen noch nicht vorhanden, das Urteil ist ganz allgemein zu nehmen: *alle Dinge sind ein Urteil*, – d.h. sie sind *Einzelne*,
[8/319] welche eine *Allgemeinheit* oder innere Natur in sich sind, | oder ein *Allgemeines*, das *vereinzelt ist*; die Allgemeinheit und Einzelheit unterscheidet sich in ihnen, aber ist zugleich identisch.

Jenem bloß subjektiv sein sollenden Sinne des Urteils, als ob *ich* einem Sub-
[169] jekte ein Prädikat *beilegte*, widerspricht der vielmehr objektive Ausdruck des | Urteils: »die Rose *ist* rot«, »Gold *ist* Metall« usf.; nicht *ich* lege ihnen etwas erst bei. – Die Urteile sind von den *Sätzen* unterschieden; die letzteren enthalten eine Bestimmung von den Subjekten, die nicht im Verhältnis der Allgemeinheit zu ihnen steht, – einen Zustand, eine einzelne Handlung und dergleichen; »Cäsar ist zu Rom in dem und dem Jahre geboren, hat 10 Jahre in Gallien Krieg geführt, ist über den Rubikon gegangen« usf. sind Sätze, keine Urteile. Es ist ferner etwas ganz Leeres, zu sagen, daß dergleichen Sätze, z.B. »*ich habe heute nacht gut geschlafen*« oder auch »*Präsentiert das Gewehr!*«, in die Form eines Urteils gebracht werden *können*. Nur dann würde ein Satz [wie] »es fährt ein Wagen vorüber« ein und zwar subjektives Urteil sein, wenn es zweifelhaft sein könnte, ob das vorüber sich Bewegende ein Wagen sei oder ob der Gegenstand sich bewege und nicht viel-

cuando los momentos del concepto se toman en su determinidad inmediata o primera abstracción. (Las proposiciones: | «Lo particular es lo universal» y «Lo singular es lo particular» corresponden a la determinación ulterior del juicio). Hay que [8/317] atribuir a una llamativa falta de atención que en las Lógicas [usuales] no se encuentre men|ción alguna del hecho de que en *todo* juicio se expresa aquella proposición, [168] a saber, que «lo singular es lo universal» o, de manera más determinada, que «el sujeto es el predicado» (por ejemplo, «Dios es el espíritu absoluto»). Desde luego, las determinaciones «singularidad» y «universalidad», «sujeto» y «predicado» son también distintas, pero eso no obsta al *hecho* enteramente universal de que todo juicio las enuncia como idénticas.

La cópula «es» procede de la naturaleza del concepto, es decir, de que el concepto es idéntico consigo en su salida fuera de sí [en su exteriorización o enajenación]; lo singular y lo universal son determinidades tales, en cuanto momentos del concepto, que no pueden aislarse. Las anteriores determinaciones de la reflexión guardan *también* en su relación una referencia mutua, pero su conexión es solamente un *tener* y no el *ser*, es decir, la *identidad sentada en cuanto tal* o la *universalidad*. Por esta razón el juicio es por primera vez la verdadera *particularidad* del concepto, puesto que el juicio es la determinidad o distinción del concepto que sigue siendo, sin embargo, *universalidad*.

| **§ 167** [8/318]

El juicio se toma comúnmente en sentido *subjetivo* como una *operación* y forma que meramente ocurre en el pensamiento *autoconsciente*. Pero en lo lógico no se presenta todavía esta distinción, y el juicio hay que tomarlo de manera enteramente universal, [porque] *todas las cosas son un juicio*, es decir, [todas las cosas] son *singulares* que en sí mismos son una *universalidad* o naturaleza interior; | o [también las cosas] son un *universal* que está [8/319] *singularizado*; universalidad y singularidad se distinguen en las cosas, pero son al mismo tiempo idénticas.

A aquel pretendido sentido, puramente subjetivo, del juicio, [que lo ve] como si *yo* adjuntara un predicado a un sujeto[363], le contradice la expresión más bien objetiva del | juicio: «la rosa *es* roja», «el oro *es* un metal», etc.; [por tanto,] no soy yo [169] en primer término quien se lo atribuye. Los juicios son distintos de las *proposiciones*; estas últimas contienen una determinación de los sujetos que no está en la relación que la universalidad guarda con aquellos sujetos; [la proposición, en efecto,] expresa un estado, una acción particular o cosas parecidas: «César murió en Roma en tal

mehr der Standpunkt, von dem wir ihn beobachten; wo das Interesse also darauf geht, für [eine] noch nicht gehörig bestimmte Vorstellung die Bestimmung zu finden.

§ 168

Der Standpunkt des Urteils ist die *Endlichkeit*, und die *Endlichkeit* der Dinge besteht auf demselben darin, daß sie ein Urteil sind, daß ihr Dasein und ihre allgemeine Natur (ihr Leib und ihre Seele) zwar vereinigt sind, sonst wären die Dinge nichts, aber daß diese ihre Momente sowohl bereits verschieden als überhaupt trennbar sind.

§ 169

[8/320] Im abstrakten Urteile »*das Einzelne ist das Allgemeine*« ist | das Subjekt als das negativ sich auf sich Beziehende das unmittelbar *Konkrete*, das Prädikat hingegen das *Abstrakte*, Unbestimmte, das *Allgemeine*. Da sie aber durch
[170] »*ist*« zusammenhängen, so muß auch das Prä|dikat in seiner Allgemeinheit die Bestimmtheit des Subjekts enthalten, so ist sie die *Besonderheit* und diese die *gesetzte Identität* des Subjekts und Prädikats; als das hiermit gegen diesen Formunterschied Gleichgültige ist sie der *Inhalt*.

Das Subjekt hat erst im Prädikate seine ausdrückliche Bestimmtheit und Inhalt; für sich ist es deswegen eine bloße Vorstellung oder ein leerer Name. In den Urteilen »*Gott* ist das Allerrealste« usf. oder »das *Absolute* ist identisch mit sich« usf. ist *Gott*, das *Absolute* ein bloßer Name; was das Subjekt *ist*, ist erst im Prädikate gesagt. Was es als Konkretes sonst noch wäre, geht *dieses* Urteil nichts an (vgl. § 31).

fecha», «guerreó diez años en la Galia», «atravesó el Rubicón»; todo eso son proposiciones, no juicios. Por lo demás, resulta algo enteramente hueco decir que proposiciones del tipo «esta noche he dormido bien» o «¡presenten armas!» pueden ser llevadas a la forma de juicios. Una proposición como «pasa un coche» sería un juicio precisamente subjetivo, cuando fuera dudoso que ese móvil que pasa por ahí delante sea un coche, o si lo que se mueve es el objeto o quizás el lugar desde el cual lo observamos, etc.; en este caso, por tanto, el interés reside en hallar la determinación [correcta] para mi representación todavía no convenientemente determinada.

§ 168

El punto de vista del juicio es la *finitud*, y la *finitud* de las cosas consiste precisamente en este mismo punto de vista, a saber, que las cosas son un juicio o que su existencia y su naturaleza universal (su cuerpo y su alma) están unidos, y que si no fuera así, las cosas serían nada; pero en cualquier caso [desde este punto de vista], estos momentos son desde luego distintos, como son también generalmente separables.

§ 169

En el juicio abstracto «*lo singular es lo universal*», | lo inmediatamente *concreto* es el sujeto en cuanto éste es lo que se refiere a sí negativamente, mientras el predicado es, por el contrario, lo *abstracto* e indeterminado, lo *universal*. Pero puesto que mediante el «es» sujeto y predicado penden uno de otro, resulta que el pre|dicado tiene también que contener en su universalidad la determinidad del sujeto, ésta es así la *particularidad*, y ésta a su vez, la *sentada identidad* de sujeto y predicado; en cuanto la particularidad es lo indiferente ante esta distinción formal, ella es el *contenido*. [8/320] [170]

El sujeto consigue en el predicado su determinidad expresa y contenido; por eso el sujeto es de suyo una mera representación o un nombre vacío. En los juicios «*Dios* es lo máximamente real» o «lo *absoluto* es idéntico consigo», etc., *Dios* y lo *absoluto* son un puro nombre; lo que es el sujeto sólo está dicho en el predicado. Y lo que este sujeto sería por otra parte, en cuanto concreto, no concierne a *este* juicio (cfr. § 31).

§ 170

Was die nähere Bestimmtheit des Subjekts und Prädikats betrifft, so ist das *erstere*, als die negative Beziehung auf sich selbst (§ 163, 166 Anm.), das zugrunde liegende Feste, in welchem das Prädikat sein Bestehen hat und ideell ist (es *inhäriert* dem Subjekte); und indem das Subjekt überhaupt und *unmittelbar* konkret ist, ist der bestimmte Inhalt des Prädikats nur *eine* der *vielen* Bestimmtheiten des Subjekts und dieses reicher und weiter als das Prädikat.

[8/321] | Umgekehrt ist das *Prädikat* als das Allgemeine für sich bestehend und gleichgültig, ob dies Subjekt ist oder nicht; es geht über das Subjekt hinaus, *subsumiert* dasselbe unter sich und ist seinerseits weiter als das Subjekt. Der *bestimmte Inhalt* des Prädikats (vorh. §) macht allein die Identität beider aus.

§ 171

Subjekt, Prädikat und der bestimmte Inhalt oder die Identität sind zunächst im Urteile in ihrer Beziehung selbst als *verschieden*, auseinander-
[171] fallend gesetzt. *An* | *sich*, d.i. dem Begriffe nach aber sind sie *identisch*, indem die konkrete Totalität des Subjekts dies ist, nicht irgendeine unbestimmte Mannigfaltigkeit zu sein, sondern allein *Einzelheit*, das Besondere und Allgemeine in einer Identität, und eben diese Einheit ist das Prädikat (§ 170). – In der Kopula ist ferner die *Identität* des Subjekts und Prädikats zwar *gesetzt*, aber zunächst nur als abstraktes *Ist*. Nach dieser *Identität* ist das Subjekt auch in der Bestimmung des Prädikats zu *setzen*, womit auch dieses die Bestimmung des ersteren erhält und die Kopula sich *erfüllt*. Dies ist die *Fortbestimmung* des Urteils durch die inhaltsvolle Kopula zum *Schlusse*. Zunächst am Urteile ist die Fortbestimmung desselben, das Bestimmen der zuerst abstrakten, *sinnlichen Allgemeinheit zur Allheit, Gattung* und *Art* und zur entwickelten *Begriffsallgemeinheit*.

Die Erkenntnis der Fortbestimmung des Urteils gibt demjenigen, was als *Arten* des Urteils aufgeführt zu werden pflegt, erst sowohl einen *Zusammenhang* als einen *Sinn*. Außerdem, daß die gewöhnliche Aufzählung als ganz zufällig aussieht, ist sie etwas Oberflächliches und selbst Wüstes und Wildes in der Angabe der Unterschiede; wie positives, kategorisches, assertorisches Urteil unterschieden sei, ist teils überhaupt aus der Luft gegriffen, teils bleibt es unbestimmt. Die vers-

§ 170

Por lo que se refiere a la determinidad más próxima de sujeto y predicado, el *primero* es, en cuanto referencia negativa a sí mismo, lo sólido que subyace y en lo cual el predicado tiene su subsistencia y es ideal (*«inhiere»* [se dice] en el sujeto); y siendo el sujeto en general e *inmediatamente* concreto, el contenido determinado del predicado es únicamente *una* de las *muchas* determinidades del sujeto y éste es más rico y extenso que el predicado.

| Inversamente, el *predicado* es, en cuanto universal, subsistente de por sí e indiferente a que este sujeto sea o no; va más allá del sujeto, lo *subsume* bajo sí y es por su parte más extenso que el sujeto. El *contenido determinado* del predicado (cfr. § anterior) es lo único que constituye la identidad de ambos. [8/321]

§ 171

En primer lugar, sujeto, predicado y contenido determinado o identidad se encuentran sentados en el juicio, en su misma referencia, como *distintos* y como cayendo uno fuera del otro. Pero *en* | *sí*, es decir. con arreglo al con- [171] cepto, son *idénticos*, por cuanto la totalidad concreta del sujeto es [precisamente] esto y no una cierta pluralidad indeterminada, sino que es sólo singularidad, es decir, lo particular y lo universal en identidad, y esta unidad es precisamente el predicado (§ 170).— En la cópula, además, la *identidad* del sujeto y el predicado está ciertamente *sentada*, pero al principio lo está solamente como un abstracto «es». De acuerdo con esta *identidad* hay que *sentar* también al sujeto bajo la determinación del predicado, con lo cual éste recibe asimismo la determinación del sujeto, y la cópula se *llena* [o implementa]. Es esto lo que constituye la *determinación ulterior* del juicio en silogismo, en virtud de la cópula llena de contenido. De entrada, su determinación ulterior reside en el mismo juicio, a saber, en la determinación de la primera universalidad sensible y abstracta como *totalidad*, *género* y *especie* y como *universalidad* desarrollada del *concepto*.

Sólo el conocimiento de la determinación ulterior del juicio [determinado como silogismo] otorga *conexión* y *sentido* a aquello que se suele tratar como *clases* de juicios[364]. Además de que la enumeración usual aparece como enteramente contingente, cuando ofrece la diferencia [entre las clases de juicios], esa enumeración resulta superficial, e incluso, estéril y primitiva. Por qué los juicios afirmativos, cate-

chiedenen Urteile sind als notwendig auseinander folgend und als *ein Fortbestimmen des Begriffs zu* betrachten, denn das Urteil selbst ist nichts als der *bestimmte* Begriff.

[8/322] | In Beziehung auf die beiden vorhergegangenen Sphären des *Seins* und *Wesens* sind die *bestimmten Begriffe* als Urteile Reproduktionen dieser Sphären, aber in der einfachen Beziehung des Begriffs gesetzt.

[172] [8/323] |

α. *Qualitatives Urteil*

§ 172

Das unmittelbare Urteil ist das *Urteil* des *Daseins*; das Subjekt in einer Allgemeinheit, als seinem Prädikate, gesetzt, welches eine unmittelbare (somit sinnliche) Qualität ist. 1. *Positives* Urteil: das Einzelne ist ein Besonderes. Aber das Einzelne ist *nicht* ein Besonderes; näher, solche einzelne Qualität entspricht der konkreten Natur des Subjekts nicht; 2. *negatives* Urteil.

Es ist eines der wesentlichsten logischen Vorurteile, daß solche qualitative Urteile wie »die Rose ist rot« oder »ist nicht rot« Wahrheit enthalten können. *Richtig* können sie sein, d.i. in dem beschränkten Kreise der Wahrnehmung, des endlichen Vorstellens und Denkens; dies hängt von dem Inhalte ab, der ebenso ein endlicher, für sich unwahrer ist. Aber die Wahrheit beruht nur auf der Form, d.i. dem gesetzten Begriffe und der ihm entsprechenden Realität; solche Wahrheit aber ist im qualitativen Urteile nicht vorhanden.

[8/324] |

§ 173

In dieser als *erster* Negation bleibt noch die *Beziehung* des Subjekts auf das Prädikat, welches dadurch als relativ Allgemeines ist, dessen *Bestimmtheit* nur negiert worden; (»die Rose ist *nicht* rot« enthält, daß sie aber noch Farbe hat, – zunächst eine andere, was aber nur wieder ein positives Urteil würde). Das Einzelne ist aber auch *nicht* ein Allgemeines. So zerfällt 3. das Urteil in sich aa) in die leere *identische* Beziehung: das Einzelne ist das Einzelne, – *identisches* Urteil; und bb) in sich als die vorhan-

góricos o asertóricos, son distintos se deja, por una parte, colgado del aire y, por la otra, queda indeterminado. Los juicios diferenciados deben considerarse siguiéndose necesariamente unos de otros y como una determinación ulterior del concepto, puesto que ya el juicio mismo no es otra cosa que el concepto *determinado*.

| En relación con las dos esferas ya tratadas del *ser* y de la *esencia*, los conceptos determinados como juicios son reproducciones de aquellas esferas, pero [ahora] puestas bajo la referencia simple del concepto. [8/322]

| α) *Juicio cualitativo* [172] [8/323]

§ 172[365]

El juicio inmediato es el *juicio* de la *existencia*; [en él] el sujeto está puesto bajo una universalidad, o sea, bajo su predicado, el cual es una cualidad inmediata (y por ello sensible). 1) Juicio *positivo* [o afirmativo]: lo singular es un particular. Pero [también] lo singular *no* es un particular; más exactamente, esa cualidad singular no se corresponde con la naturaleza concreta del sujeto; [resulta así el]: 2) Juicio *negativo*.

Uno de los prejuicios más arraigados en relación con la Lógica consiste en creer que juicios cualitativos tales como «la rosa es roja» o «no es roja» pueden contener verdad. *Correctos* lo pueden ser, a saber, dentro del círculo limitado de la percepción o de la representación y del pensamiento finitos; eso depende del contenido que es asimismo finito y de suyo no verdadero. Pero la verdad descansa únicamente en la forma, es decir, en el concepto que ha sido sentado y en la realidad que le corresponde; y tal verdad no está presente en el juicio cualitativo.

| § 173 [8/324]

En esta negación, en cuanto *primera*, se mantiene todavía la *referencia* del sujeto al predicado, en virtud de la cual, el sujeto es relativamente universal y del cual sólo se ha negado su *determinidad*; («la rosa *no* es roja» implica aún [en efecto] que posee color y, en primer término, otro color que a su vez daría lugar a un juicio positivo). Lo singular, sin embargo, de igual modo *no* es un universal. Y así resulta que el juicio 3) se divide en sí mismo aa) en la vacía referencia *idéntica* («lo singular es lo singular»): juicio *idéntico* [o

[173] dene völlige Unangemessenheit des | Subjekts und Prädikats; sogenanntes *unendliches* Urteil.

Beispiele von letzterem sind: »der Geist ist kein Elephant«, »ein Löwe ist kein Tisch« usf. – Sätze, die richtig, aber widersinnig sind, gerade wie die identischen Sätze: »ein Löwe ist ein Löwe«, »der Geist ist Geist«. Diese Sätze sind zwar die Wahrheit des unmittelbaren, sogenannten qualitativen Urteils, allein [8/325] überhaupt keine Urteile und können nur in einem subjektiven Denken vor|kommen, welches auch eine unwahre Abstraktion festhalten kann. – Objektiv betrachtet, drücken sie die Natur des *Seienden* oder der *sinnlichen* Dinge aus, daß sie nämlich sind ein Zerfallen in eine *leere* Identität und in eine *erfüllte* Beziehung, welche aber das *qualitative Anderssein der Bezogenen*, ihre völlige Unangemessenheit ist.

β. *Das Reflexionsurteil*

§ 174

Das Einzelne, *als* Einzelnes (reflektiert in sich) ins Urteil gesetzt, hat ein [8/326] Prädikat, gegen welches das Subjekt als sich | auf sich beziehendes zugleich ein *Anderes* bleibt. – In der *Existenz* ist das Subjekt nicht mehr unmittelbar qualitativ, sondern im *Verhältnis* und *Zusammenhang mit einem Anderen*, mit einer äußeren Welt. Die *Allgemeinheit* hat hiermit die Bedeutung dieser Relativität erhalten. (Z.B. nützlich, gefährlich; Schwere, Säure, – dann Trieb usf.)

§ 175

1. Das Subjekt, das Einzelne *als* Einzelnes (im *singulären* Urteil), ist ein Allgemeines. 2. In dieser Beziehung ist es über seine Singularität erho- [174] ben. Diese | Erweiterung ist eine äußerliche, die subjektive Reflexion, zuerst die unbestimmte *Besonderheit* (im *partikulären* Urteil, welches unmittelbar ebensowohl negativ als positiv ist; – das Einzelne ist in sich geteilt, zum Teil bezieht es sich auf sich, zum Teil auf anderes). 3. Einige sind das Allgemeine, so ist die Besonderheit zur Allgemeinheit erweitert; oder diese, durch die Einzelheit des Subjekts bestimmt, ist die *Allheit* (Gemeinschaftlichkeit, die gewöhnliche Reflexions-Allgemeinheit).

tautológico], y bb) en sí mismo como entera inadecuación presente entre | sujeto y predicado: el juicio así llamado *infinito* [o indefinido][366]. [173]

Ejemplos del último son: «el espíritu no es un elefante», «un león no es una mesa», etc. Proposiciones que son correctas pero estúpidas, exactamente igual que las proposiciones idénticas «un león es un león» o «el espíritu es espíritu». Tales proposiciones son precisamente la verdad del juicio inmediato llamado juicio cualitativo, es decir, que generalmente no son juicios y sólo se pueden pre|sentar en un pensamiento subjetivo capaz de asirse firmemente a una abstracción carente de verdad.— Objetivamente consideradas tales proposiciones expresan la naturaleza del *ente* o de las cosas *sensibles*, a saber, que son un partirse en una identidad *vacía* y una referencia *llena*, la cual, sin embargo, es el *ser-otro cualitativo de todo lo referido*, esto es, la entera inadecuación [al sujeto] de esa referencia. [8/325]

β) *El juicio de la reflexión*

§ 174

El singular, *en tanto* singular (reflejado hacia sí) sentado en el juicio, tiene un predicado ante el cual el sujeto, en tanto | se refiere a sí, sigue siendo al mismo tiempo un *otro*.— En la EXISTENCIA el sujeto ya no es inmediatamente cualitativo sino que está bajo la *relación* y en *conexión con otro*, con un mundo exterior. La *universalidad* ha recibido así el significado de esta relatividad (por ejemplo, útil, peligroso; gravedad, ácido; y más adelante, impulso, etc.). [8/326]

§ 175

1) El sujeto, lo singular *en tanto* singular (en el juicio *singular*), es un universal. 2) Bajo esta referencia, el singular ha sido elevado por encima de su singularidad. Esta | extensión es extrínseca, es reflexión subjetiva y es primeramente la *particularidad* indeterminada (en el juicio *particular* que de manera inmediata tanto es positivo como negativo; así lo singular está partido: en parte se refiere a sí mismo y en parte a otro). 3) Algunos son lo universal; así la particularidad se ha extendido a universalidad o, lo que es lo mismo, esta universalidad determinada por la singularidad del sujeto es la *totalidad* (lo común o general, o sea, la universalidad corriente, propia de la *reflexión*). [174]

[8/328] | § 176

Dadurch, daß das Subjekt gleichfalls als Allgemeines bestimmt ist, ist die Identität desselben und des Prädikats sowie hierdurch die Urteilsbestimmung selbst als gleichgültig *gesetzt*. Diese Einheit des *Inhalts* als der mit der negativen Reflexion-in-sich des Subjekts identischen Allgemeinheit macht die Urteilsbeziehung zu einer *notwendigen*.

γ. *Urteil der Notwendigkeit*

§ 177

Das Urteil der Notwendigkeit als der Identität des Inhalts in seinem Unterschiede 1. enthält im Prädikate teils die *Substanz* oder *Natur* des *Subjekts*, das *konkrete* Allgemeine, – die *Gattung*; teils, indem dies Allgemeine ebenso die Bestimmtheit als negative in sich enthält, die *ausschließende* wesentliche Bestimmtheit – die *Art*; – *kategorisches* Urteil.

2. Nach ihrer Substantialität erhalten die beiden Seiten die Gestalt selbständiger Wirklichkeit, deren Identität nur eine *innere*, damit die Wirklichkeit des einen zugleich *nicht seine*, sondern das Sein *des Anderen* ist; – *hypothetisches* Urteil.

[175] 3. An dieser Entäußerung des Begriffs die innere | Identität zugleich *gesetzt*, so ist das Allgemeine die Gattung, die in ihrer ausschließenden Einzelheit identisch mit sich ist; das Urteil, welches dies Allgemeine zu seinen beiden Seiten hat, das eine Mal als solches, das andere Mal als den Kreis seiner sich ausschließenden Besonderung, deren *Entweder-Oder* ebensosehr als *Sowohl-Als* die Gattung ist, – ist das *dis-*
[8/329] *junktive Urteil*. Die Allgemeinheit zunächst als Gattung und | nun auch als der Umkreis ihrer Arten ist hiermit als Totalität bestimmt und gesetzt.

| § 176 [8/328]

En virtud de que el sujeto ha sido igualmente determinado como universal, su identidad con el predicado, así como por ello la propia determinación del juicio mismo, ha sido *puesta* como indiferente. Esta unidad del *contenido*, en tanto universalidad idéntica con la reflexión negativa del sujeto hacia sí, convierte la referencia del juicio en *necesaria*.

γ) *Juicio de la necesidad*

§ 177

El juicio de la necesidad, como juicio de la identidad del contenido dentro de su distinción, 1) contiene por una parte en el predicado la *sustancia* o *naturaleza* del *sujeto*, lo universal *concreto*, el *género*; y, por otra parte, contiene la determinidad esencial *exclusiva*, o sea, la *especie*, por cuanto aquel universal [concreto] contiene también dentro de sí la determinidad en cuanto negativa: juicio *categórico*.

2) Con arreglo a su sustancialidad, ambos lados reciben la figura de una realidad efectiva autosuficiente cuya identidad es meramente interna y, por consiguiente, la efectiva realidad de uno *no* es al mismo tiempo *la suya*, sino el ser *del otro*: juicio *hipotético*.

3) Habiéndose *sentado* al mismo tiempo en esta exteriorización [o extrinsecación] del concepto la identidad | interna, lo universal resulta ser [175] el género que en su singularidad exclusiva es idéntico consigo; el juicio que tiene a este universal como sus dos lados, una vez como tal y la segunda como círculo de la particularización suya excluyente de sí (es decir, cuyo «*o esto o aquello*» [aut - aut] es igualmente el género en cuanto «*tanto esto como aquello*» [et - et]), es el *juicio disyuntivo*. La universalidad, primeramente como género y | después también como círculo completo de sus especies, [8/329] queda así sentada y determinada como totalidad.

[8/330] | δ. *Das Urteil des Begriffs*

178

Das *Urteil des Begriffs* hat den Begriff, die Totalität in einfacher Form, zu seinem Inhalte, das Allgemeine mit seiner vollständigen Bestimmtheit. Das Subjekt ist 1. zunächst ein Einzelnes, das zum Prädikat die *Reflexion* des besonderen Daseins auf sein Allgemeines hat, – die Übereinstimmung oder Nicht-Übereinstimmung dieser beiden Bestimmungen; gut, wahr, richtig usf. – *assertorisches* Urteil.

Erst ein solches Urteilen, ob ein Gegenstand, Handlung usf. gut oder schlecht, wahr, schön usf. ist, heißt man auch im gemeinen Leben urteilen; man wird keinem Menschen Urteilskraft zuschreiben, der z.B. die positiven oder negativen Urteile zu machen weiß: »diese Rose ist rot«, »dies Gemälde ist rot, grün, staubig« usf.

Durch das Prinzip des unmittelbaren Wissens und Glaubens ist selbst in der Philosophie das assertorische Urteilen, das in der Gesellschaft, wenn es für sich auf Geltensollen Anspruch macht, vielmehr für ungehörig gilt, zur einzigen und wesentlichen Form der Lehre gemacht worden. Man kann in den sogenannten
[176] philosophischen Werken, die jenes Prinzip behaupten, hunderte und aber|hunderte von *Versicherungen* über Vernunft, Wissen, Denken usf. lesen, die, weil denn doch die äußere Autorität nicht mehr viel gilt, durch die unendlichen Wiederholungen des einen und desselben sich Beglaubigung zu gewinnen suchen.

§ 179

Das assertorische Urteil enthält an seinem zunächst unmittelbaren Subjekte nicht die Beziehung des Besonderen und Allgemeinen, welche im Prädikat ausgedrückt ist. Dies Urteil ist daher nur eine *subjektive* Partiku-
[8/331] larität, und es steht ihm | die entgegengesetzte Versicherung mit gleichem Rechte oder vielmehr Unrechte gegenüber; es ist daher 2. sogleich nur ein *problematisches* Urteil. Aber 3. die objektive Partikularität an dem *Subjekte gesetzt*, seine Besonderheit als die Beschaffenheit seines Daseins, so drückt das Subjekt nun die Beziehung derselben auf seine Beschaffenheit, d.i. auf seine Gattung, hiermit dasjenige aus, was (§ pr.) den Inhalt des Prädikats ausmacht (*dieses* – die unmittelbare Einzelheit – *Haus* – Gattung –, so *und* so *beschaffen* – Besonderheit –, ist gut oder schlecht) – *apo-*

δ) *El juicio del concepto* [8/330]

§ 178

El *juicio* del *concepto* tiene por contenido el concepto, la totalidad en forma simple, o sea, lo universal con su determinidad completa. El sujeto es 1) primeramente un singular que tiene por predicado la *reflexión* de la existencia particular sobre su universal, o sea, la concordancia o no concordancia de estas dos determinaciones; bueno, verdadero, correcto, etc.: juicio *asertórico*.

Solamente a los juicios de esta clase, a saber, los juicios que dicen si un objeto, acción, etc., son buenos, verdaderos, hermosos, etc., se les llama juicios en la vida corriente. De nadie se dice que tiene juicio porque sabe hacer juicios positivos o negativos tales como «esta rosa es roja», «este cuadro es rojo, o verde, o está polvoriento», etc.

Mediante el principio del saber y creer inmediatos, juzgar asertóricamente se ha convertido, incluso en filosofía, en la única forma esencial de la doctrina, siendo así que en sociedad, cuando este modo de juzgar se arroga la pretensión de validez, se le tiene más bien por impertinencia. En las obras filosóficas que establecen aquel principio se pueden leer centenares y cen|tenares de *aseveraciones* sobre la razón, el [176] saber, el pensar, etc., que dando por supuesto que la autoridad extrínseca ya no vale mucho, intentan hacerse creer por la infinita repetición de lo mismo.

§ 179

El juicio asertórico no contiene en su sujeto, que es primeramente inmediato, la referencia a lo particular y universal que se expresa en el predicado. Este juicio es tan sólo, por consiguiente, una particularidad *subjetiva* y frente a ella se sostiene | la aseveración opuesta con igual razón, o mejor dicho, con [8/331] igual sinrazón. Por ello es igualmente 2) tan sólo un juicio *problemático*. Pero 3) habiendo puesto la particularidad objetiva en el sujeto, o sea, su particularidad como cualidad de su existencia, el sujeto expresa ahora la referencia de la particularidad a su determinación, esto es, a su género, y expresa por tanto (§ anterior) lo mismo que constituye todo el contenido del predicado. (*Esta* –la singularidad inmediata– *casa* -género- *de tal y tal modo cualificada* –particularidad– es buena o mala): juicio *apodíctico*.– *Todas las cosas* son un *género* (su determinación y fin) en una realidad efectiva *singular* con

diktisches Urteil. – *Alle Dinge* sind eine *Gattung* (ihre Bestimmung und Zweck) in einer *einzelnen* Wirklichkeit von einer *besonderen* Beschaffenheit; und ihre Endlichkeit ist, daß das Besondere derselben dem Allgemeinen gemäß sein kann oder auch nicht.

§ 180

Subjekt und Prädikat sind auf diese Weise selbst jedes das ganze Urteil. Die unmittelbare Beschaffenheit des Subjekts zeigt sich zunächst als der *vermittelnde Grund* zwischen der Einzelheit des Wirklichen und seiner Allgemeinheit, als der Grund des Urteils. Was in der Tat gesetzt worden, ist die Einheit des Subjekts und des Prädikats als der Begriff selbst; er ist die [177] Erfüllung des | leeren »*Ist*«, der Kopula, und indem seine Momente zugleich als Subjekt und Prädikat unterschieden sind, ist er als Einheit derselben, als die sie vermittelnde Beziehung gesetzt, – *der Schluß*.

c. Der Schluß

§ 181

Der Schluß ist die Einheit des Begriffes und des Urteils; – er ist der Begriff als die einfache Identität, in welche die Formunterschiede des Urteils zurückgegangen sind, und Urteil, insofern er zugleich in Realität, nämlich in dem Unterschiede seiner Bestimmungen gesetzt ist. Der Schluß ist das *Vernünftige* und *alles* Vernünftige.

[8/332] | Der Schluß pflegt zwar gewöhnlich als die *Form des Vernünftigen* angegeben zu werden, aber als eine subjektive und ohne daß zwischen ihr und sonst einem vernünftigen Inhalt, z.B. einem vernünftigen Grundsatze, einer vernünftigen Handlung, Idee usf., irgendein Zusammenhang aufgezeigt würde. Es wird überhaupt viel und oft von der *Vernunft* gesprochen und an sie appelliert, ohne die Angabe, was ihre *Bestimmtheit, was* sie ist, und am wenigsten wird dabei an das Schließen gedacht. In der Tat ist das *formelle Schließen* das Vernünftige in solcher vernunftlosen Weise, daß es mit einem vernünftigen Gehalt nichts zu tun hat. Da aber ein solcher vernünftig nur sein kann durch die Bestimmtheit, wodurch das *Denken* Vernunft ist, so kann er es allein durch die Form sein, welche der Schluß

una cualidad *particular*, y su finitud consiste en que lo particular de estas cosas puede ser adecuado o no a lo universal.

§ 180

De este modo, sujeto y predicado, cada uno de por sí, son el juicio entero. En cuanto *fundamento mediador* entre la singularidad de lo real efectivo y su universalidad, la cualidad inmediata del sujeto se muestra como razón del juicio. Lo que efectivamente ha sido puesto es la unidad de sujeto y predicado en tanto ella es el concepto mismo. El concepto es la implementación del |vacío «*es*» de la cópula y, siendo al mismo tiempo sus propios momen- [177]
tos, en cuanto sujeto y predicado, el concepto es la unidad de ellos sentada como referencia que los media: *el silogismo*.

c. El silogismo

§ 181

El silogismo es la unidad del concepto y del juicio; es el concepto como la identidad simple a la que han regresado las distinciones formales del juicio; y es juicio en la medida en que el concepto está puesto igualmente en [la] realidad, es decir, con la distinción de sus determinaciones[367]. El silogismo es lo *racional* y *todo* lo racional.

| El silogismo se trata corrientemente como la *forma de lo racional*[368], desde [8/332]
luego, pero como una forma subjetiva y sin que entre esa forma y un contenido racional cualquiera (por ejemplo, un principio racional, una acción racional, una idea, etc.) se muestre ninguna clase de conexión. Cierto que de la *razón* se habla mucho y con frecuencia; a ella se apela sin ninguna indicación acerca de lo que es su *determinidad*, es decir, de *lo que* ella es, y mucho menos se piensa en silogizar cuando se habla de razón. En efecto, el *silogizar formal* es lo racional de una manera tan privada de razón, que nada tiene que ver con un haber racional. Pero porque un rico contenido sólo puede ser racional en virtud de aquella determinidad por la cual el pensar es razón, resulta que ese haber sólo puede ser racional por medio de aquella forma que es el silogismo. Ahora bien, éste no es otra cosa que el *concepto real asen-*

ist. – Dieser ist aber nichts anderes als der *gesetzte*, (zunächst formell-)reale *Begriff*,
[178] wie der § ausdrückt. | Der Schluß ist deswegen der *wesentliche Grund alles Wahren*; und *die Definition des Absoluten* ist nunmehr, daß es der Schluß ist, oder als Satz diese Bestimmung ausgesprochen: »*Alles ist ein Schluß*«. Alles ist *Begriff*, und sein Dasein ist der Unterschied der Momente desselben, so daß seine *allgemeine* Natur durch die *Besonderheit* sich äußerliche Realität gibt und hierdurch und als negative Reflexion-in-sich sich zum *Einzelnen* macht. – Oder umgekehrt, das Wirkliche ist ein *Einzelnes*, das durch die *Besonderheit* sich in die *Allgemeinheit* erhebt und sich identisch mit sich macht. – Das Wirkliche ist Eines, aber ebenso das Auseinandertreten der Begriffsmomente, und der Schluß der Kreislauf der Vermittlung seiner Momente, durch welchen es sich als Eines setzt.

[8/333] | § 182

Der *unmittelbare* Schluß ist, daß die Begriffsbestimmungen als *abstrakte* gegeneinander nur in äußerem *Verhältnis* stehen, so daß die beiden *Extreme* die *Einzelheit* und *Allgemeinheit*, der Begriff aber als die beide zusammenschließende *Mitte* gleichfalls nur die abstrakte *Besonderheit* ist. Hiermit sind die Extreme ebensosehr gegeneinander wie gegen ihre Mitte *gleichgültig für sich* bestehend gesetzt. Dieser Schluß ist somit das Vernünftige als begrifflos, – der formelle *Verstandesschluß*. – Das Subjekt wird darin mit einer *anderen* Bestimmtheit zusammengeschlossen; oder das Allgemeine subsumiert durch diese Vermittlung ein ihm *äußerliches* Subjekt. Der vernünftige Schluß dagegen ist, daß das Subjekt durch die Vermittlung *sich mit sich selbst* zusammenschließt. So ist es erst Subjekt, oder das Subjekt ist erst an ihm selbst der Vernunftschluß.

In der folgenden Betrachtung wird der Verstandesschluß nach seiner
[179] gewöhnlichen, geläufigen Bedeutung in | seiner subjektiven Weise ausgedrückt, die ihm nach dem Sinne zukommt, daß *wir* solche Schlüsse machen. In der Tat ist er *nur* ein *subjektives* Schließen; ebenso hat aber dies die objektive Bedeutung, daß er nur die *Endlichkeit* der Dinge, aber auf die bestimmte Weise, welche die Form hier erreicht hat, ausdrückt. An den endlichen Dingen ist die Subjektivität als Dingheit, trennbar von ihren Eigenschaften, ihrer Besonderheit, ebenso trenn-
[8/334] bar von ihrer Allgemeinheit, sowohl insofern diese die bloße Qualität | des Dinges und sein äußerlicher Zusammenhang mit anderen Dingen als dessen Gattung und Begriff ist.

tado (primero de modo formal), tal como el texto del parágrafo lo expresa. | El silo- [178]
gismo es por ello el *fundamento esencial de todo lo verdadero*; y la definición de lo absoluto es desde ahora que es el silogismo, o si se enuncia esta determinación en forma de principio, «todo es un silogismo». Todo es concepto, y el existir de éste es la distinción de sus propios momentos, de tal manera que su naturaleza *universal* se confiere realidad exterior mediante la *particularidad* y, de este modo y como reflexión negativa hacia sí, se hace *singular*; o también viceversa, lo real efectivo es un *singular* que mediante la *particularidad* se eleva a la *universalidad* y se hace idéntico consigo mismo.— Lo real efectivo es [algo] uno, pero es también el despliegue de los momentos del concepto, y el silogismo es el curso circular de la mediación de sus momentos por el cual lo efectivo se pone como uno.

| § 182 [8/333]

El silogismo *inmediato* es aquel en que las determinaciones del concepto, en cuanto *abstractas*, están meramente una ante otra bajo una *relación* extrínseca, y eso de tal modo que los dos extremos son la singularidad y la universalidad, mientras el concepto, en cuanto *término medio* que los concluye, solamente es la *particularidad* abstracta. Así resulta que los dos extremos quedan puestos como subsistentes *de suyo*, *indiferentes* uno ante otro y también ante su término medio. Este silogismo es así lo racional en tanto privado de concepto, o sea, el *silogismo* formal *del entendimiento*. En él, el sujeto está concluido[369] con otra determinidad; o, lo que es lo mismo, lo universal subsume un sujeto que le es *extrínseco* en virtud de esta mediación. El silogismo de la razón, por el contrario, consiste en que el sujeto, por la mediación, *se* concluye *consigo mismo*[370]. Es así como el sujeto es sujeto por primera vez o, lo que es lo mismo, el sujeto sólo de esta manera es en sí mismo silogismo racional.

En el tratado que sigue, el silogismo del entendimiento se explicita con arreglo a su significación usual y corriente, a saber, según | su forma subjetiva; un significa- [179]
do que se le otorga de acuerdo con la creencia de que somos *nosotros* quienes hacemos esos silogismos. En efecto, éste es un [modo de] concluir *meramente subjetivo*; pero tiene también el significado objetivo de que él expresa únicamente la *finitud* de las cosas, si bien del modo determinado que aquí ha alcanzado la forma. En las cosas finitas, la subjetividad en tanto coseidad es separable de sus propiedades, o sea, de su particularidad, y es también separable de su universalidad tanto cuanto ésta es la mera cualidad | de la cosa, y su conexión extrínseca con otras cosas, como es igual- [8/334]
mente su género y concepto.

α. *Qualitativer Schluß*

§ 183

Der erste Schluß ist *Schluß des Daseins* oder der *qualitative*, wie er im vorigen
[8/335] § angegeben worden, 1. E—B—A, daß | ein Subjekt als Einzelnes durch *eine Qualität* mit einer *allgemeinen Bestimmtheit zusammengeschlossen* ist.

Daß das Subjekt (der *terminus minor*) noch weitere Bestimmungen hat als die der Einzelheit, ebenso das andere Extrem (das Prädikat des Schlußsatzes, der *terminus maior*) weiter bestimmt ist, als nur ein Allgemeines zu sein, kommt hier nicht in Betracht; nur die Formen, durch die sie den Schluß machen.

[8/336] |

§ 184

Dieser Schluß ist α) ganz *zufällig* nach seinen Bestimmungen, indem die
[180] Mitte als abstrakte Besonderheit | *nur irgendeine Bestimmtheit* des Subjekts ist, deren es als *unmittelbares*, somit empirisch-konkretes, mehrere hat, also mit ebenso *mancherlei anderen* Allgemeinheiten zusammengeschlossen werden kann, so wie auch eine *einzelne* Besonderheit wieder verschiedene Bestimmtheiten in sich haben, also das Subjekt durch *denselben medius terminus* auf *unterschiedene* Allgemeine bezogen werden kann.

Das förmliche Schließen ist mehr aus der Mode gekommen, als daß man dessen Unrichtigkeit eingesehen hätte und dessen Nichtgebrauch auf solche Weise rechtfertigen wollte. Dieser und der folgende § gibt die Nichtigkeit solchen Schließens für die Wahrheit an.

Nach der im § angegebenen Seite kann durch solche Schlüsse das Verschiedenste, wie man es nennt, *bewiesen* werden. Es braucht nur der *medius terminus* genommen zu werden, aus dem der Übergang auf die verlangte Bestimmung gemacht werden kann. Mit einem anderen *medius terminus* aber läßt sich etwas anderes bis zum Entgegengesetzten *beweisen*. – Je konkreter ein Gegenstand ist, desto mehr Seiten hat er, die ihm angehören und zu *mediis terminis* dienen können. Wel-
[8/337] che unter diesen Seiten | wesentlicher als die andere sei, muß wieder auf einem solchen Schließen beruhen, das sich an die einzelne Bestimmtheit hält und für dieselbe gleichfalls leicht eine Seite und *Rücksicht* finden kann, nach welcher sie sich als *wichtig* und *notwendiggeltend* machen läßt.

α) *Silogismo cualitativo*

§ 183

El primer silogismo es *silogismo de la existencia* o *cualitativo*, tal como ha sido
tratado en el § anterior, 1) S - P - U[371], o sea, que | un sujeto, en tanto singu- [8/335]
lar, *está concluido* con una *determinidad universal* mediante *una cualidad*.

Aquí no se contempla que el sujeto (*terminus minor* o extremo menor) posee también otras determinaciones distintas de la determinación de la singularidad, como tampoco se considera que el otro extremo (el predicado de la conclusión, *terminus maior*) está más determinado que un universal simple; aquí sólo se contemplan las formas mediante las cuales los términos componen el silogismo.

| § 184 [8/336]

Este silogismo es α) enteramente *contingente* con arreglo a sus determina-
ciones, por cuanto el término medio como particularidad | abstracta es *sola-* [180]
mente una cierta determinidad del sujeto, el cual, como *inmediato* y por ende empíricamente concreto, posee varias [determinidades]. El sujeto, por tanto, se puede también concluir con *muchas otras* [determinidades], del mismo modo que una particularidad *singular* puede a su vez comprender dentro de sí distintas determinidades y, por tanto, el sujeto, mediante *el mismo terminus medius*, puede ser referido a *distintos* universales.

El concluir formal[372] ha pasado más de moda que el poner de relieve sus deficiencias para justificar así su desuso. Este parágrafo y el siguiente exponen la irrelevancia para la verdad de un modo tal de concluir.

Con arreglo al aspecto contemplado en el presente parágrafo, con estos silogismos se pueden *probar* [o demostrar], como se dice, las cosas más variadas. Sólo se necesita tomar el término medio desde el que se puede pasar a la determinación deseada. Pero con otro término medio se puede *probar* otra cosa, incluso opuesta [a la primera].— Cuanto más concreto es un objeto, tantos más aspectos tiene que le
son propios y que pueden servir como términos medios. Cuál de estos aspectos | es [8/337]
más esencial que los otros tiene que averiguarse a su vez mediante ese modo de razonar que se detiene en la determinidad singular y para ello puede encontrar de manera igualmente fácil un aspecto o *consideración* que permita *valorar* aquella determinidad como *importante* y *necesaria*.

§ 185

β) Ebenso zufällig ist dieser Schluß durch die Form der *Beziehung*, welche in ihm ist. Nach dem Begriffe des Schlusses ist das Wahre die Beziehung von Unterschiedenen durch eine Mitte, welche deren Einheit ist.
[181] Beziehungen der Extreme auf die Mitte aber (die sogenannten | *Prämissen*, der *Obersatz* und *Untersatz*) sind vielmehr *unmittelbare* Beziehungen.

Dieser Widerspruch des Schlusses drückt sich wieder durch einen unendlichen *Progreß* aus, als Forderung, daß die Prämissen gleichfalls jede durch einen Schluß bewiesen werden; da dieser aber zwei ebensolche unmittelbare Prämissen hat, so wiederholt sich diese, und zwar sich immer verdoppelnde Forderung *ins Unendliche*.

§ 186

Was hier (um der empirischen Wichtigkeit willen) als *Mangel* des Schlusses, dem in dieser Form absolute Richtigkeit zugeschrieben wird, bemerkt worden, muß sich in der Fortbestimmung des Schlusses von
[8/338] selbst aufheben. Es ist hier | innerhalb der Sphäre des Begriffs wie im Urteile die *entgegengesetzte* Bestimmtheit nicht bloß *an sich* vorhanden, sondern sie ist *gesetzt*, und so braucht auch für die Fortbestimmung des Schlusses nur das aufgenommen zu werden, was durch ihn selbst jedesmal gesetzt wird.

Durch den unmittelbaren Schluß E–B–A ist das *Einzelne* mit dem Allgemeinen vermittelt und in diesem *Schlußsatze* als *Allgemeines* gesetzt. Das Einzelne als Subjekt, so selbst als Allgemeines, ist hiermit nun die Einheit der beiden Extreme und das Vermittelnde; was die *zweite Figur* des Schlusses gibt, 2. A–E–B. Diese drückt die Wahrheit der ersten aus, daß die Vermittlung in der Einzelheit geschehen, hiermit etwas Zufälliges ist.

§ 187

Die zweite Figur schließt das Allgemeine (welches aus dem vorigen Schlußsatze, durch die Einzelheit bestimmt, herübertritt, hiermit nun die Stelle des unmittelbaren Subjekts einnimmt) mit dem Besonderen zusammen. Das *Allgemeine* ist hiermit durch diesen Schlußsatz als Beson-

§ 185

β) Igualmente contingente es este silogismo por la forma de la *referencia* que en él se encuentra. Según el concepto de silogismo, lo verdadero es la referencia de distintos a través de un término medio que es su unidad. Pero las referencias de los extremos al término medio (o sea, las llamadas | *premisas mayor* y *menor*) son más bien referencias *inmediatas*. [181]

Esta contradicción del silogismo se expresa de nuevo con una *progresión* al infinito, es decir, como exigencia de que cada una de las premisas sean probadas mediante un silogismo; y puesto que éste a su vez tiene también dos premisas igualmente inmediatas, esta exigencia, que siempre se duplica, se repite *al infinito*.

§ 186

Lo que aquí se ha puesto de relieve como *deficiencia* del silogismo (por razón de su importancia empírica), al cual bajo esta forma se le otorga una absoluta corrección, ha de superarse por sí mismo en la determinación del silogismo que seguirá. Aquí, | en el interior de la esfera del concepto, tal como [8/338] [ya ocurría] en el juicio, la determinidad *opuesta* no está meramente presente *en sí*, sino que está *puesta* y, por tanto, para la ulterior determinación del silogismo, sólo se necesita tomar también aquello que cada vez se pone por el silogismo mismo.

Mediante el silogismo inmediato S - P - U, lo *singular* está mediado con lo universal y en la *conclusión* está puesto como lo universal. Lo singular en cuanto sujeto, y por ende él mismo en cuanto universal, es ahora por eso la unidad de los dos extremos y el término mediador, con lo que resulta la *segunda figura* del silogismo 2) U - S - P. Esta figura expresa la verdad de la primera, a saber, que la mediación ha ocurrido en la singularidad y es, por tanto, contingente.

§ 187

La segunda figura concluye la universalidad con la particularidad; la universalidad (que, determinada por la singularidad, se destacaba en la conclusión anterior [S es U]), toma ahora el puesto del sujeto inmediato). Consiguientemente, lo *universal* está ahora puesto como particular por esa [segunda]

[182] deres gesetzt, also als das Vermittelnde der Extreme, deren Stellen | jetzt die anderen einnehmen; die *dritte Figur* des Schlusses: 3. B–A–E.

Die sogenannten *Figuren* des Schlusses (Aristoteles kennt mit Recht deren nur *drei*; die *vierte* ist ein überflüssiger, ja selbst abgeschmackter Zusatz der Neueren) werden in der gewöhnlichen Abhandlung derselben nebeneinandergestellt, ohne daß im geringsten daran gedacht würde, ihre Notwendigkeit, noch weniger aber ihre Bedeutung und ihren Wert zu zeigen. Es ist darum kein Wunder, wenn die Figuren später als ein leerer Formalismus behandelt worden sind. Sie haben aber einen sehr gründlichen Sinn, der auf der Notwendigkeit beruht, daß *jedes*
[8/339] *Moment* als Begriffsbestimmung selbst das *Ganze* und der | *vermittelnde Grund* wird. – Welche Bestimmungen aber sonst die Sätze [haben], ob sie universelle usf. oder negative sein dürfen, um einen *richtigen* Schluß in den verschiedenen Figuren herauszubringen, dies ist eine *mechanische* Untersuchung, die wegen ihres begrifflosen Mechanismus und ihrer inneren Bedeutungslosigkeit mit Recht in Vergessenheit gekommen ist. – Am wenigsten kann man sich für die Wichtigkeit solcher Untersuchung und des Verstandesschlusses überhaupt auf *Aristoteles* berufen, der freilich diese sowie unzählige andere Formen des Geistes und der Natur beschrieben und ihre Bestimmtheit aufgesucht und angegeben hat. In seinen metaphysischen *Begriffen* sowohl als in den *Begriffen* des Natürlichen und des Geistigen war er so weit entfernt, die Form des Verstandesschlusses zur Grundlage und zum Kriterium machen zu wollen, daß man sagen könnte, es würde wohl auch nicht ein einziger dieser Begriffe haben entstehen oder belassen werden können, wenn er den Verstandesgesetzen unterworfen werden sollte. Bei dem vielen Beschreibenden und Verständigen, das Aristoteles nach seiner Weise wesentlich beibringt, ist
[183] bei ihm immer das Herrschende der *spekulative* Begriff, und jenes verstän|dige Schließen, das er zuerst so bestimmt angegeben, läßt er nicht in diese Sphäre herübertreten.

[8/340] | § 188

Indem jedes Moment die Stelle der Mitte und der Extreme durchlaufen hat, hat sich ihr bestimmter *Unterschied* gegeneinander *aufgehoben*, und der Schluß hat zunächst in dieser Form der Unterschiedslosigkeit seiner Momente die äußerliche Verstandesidentität, die *Gleichheit*, zu seiner Beziehung; – der *quantitative* oder *mathematische* Schluß. Wenn zwei Dinge einem dritten *gleich* sind, sind sie unter sich gleich.

conclusión; lo está, por tanto, como término mediador de los extremos cuyos, lugares | ocupan ahora los otros dos términos; *tercera figura* del silo- [182]
gismo: 3) P - U - S.

Las llamadas *figuras* del silogismo (Aristóteles sólo conoce *tres*, con razón; la *cuarta* es superflua; es más, es un estúpido añadido de los modernos)[373] vienen colocadas en los tratados corrientes una junto a otra, sin pensar mínimamente en su necesidad y sin indicar, menos todavía, su significación y valor. Por eso no es maravilla que después se hayan tratado las figuras como formalismo vacío. Pero tienen un sentido muy profundo que reposa sobre la necesidad de que *cada momento*, en cuanto determinación del concepto mismo, devenga igualmente el todo y el | *funda-* [8/339]
mento mediador[374].— Respecto de las otras determinaciones de las premisas y la conclusión, averiguar si pueden ser universales, etc., o negativas, para producir una conclusión *correcta* dentro de las distintas figuras, hay que decir que se trata de una investigación meramente *mecánica* que, por causa precisamente de su mecanicismo aconceptual y su falta de sentido, ha caído en el olvido justificadamente.— Lo que menos se puede hacer para resaltar la importancia de esa investigación y del silogismo del entendimiento en general es invocar a *Aristóteles*, quien ciertamente describió estas formas como otras innumerables de lo espiritual y lo natural, como investigó también y ofreció su determinidad. Sin embargo, en sus *conceptos* metafísicos, así como en los *conceptos* de lo natural y lo espiritual, estaba él tan lejos de querer convertir la forma del silogismo del entendimiento en base y criterio que se puede decir que ni uno solo de estos conceptos habría podido nacer o morir si hubiera que someterlo a las leyes del entendimiento. En lo mucho descriptivo y perteneciente al entendimiento que, de acuerdo con su estilo, nos ofrece Aristóteles, lo dominante es siempre el concepto *especulativo*, y aquel modo de concluir propio del entendi|miento, que él fue el primero en ofrecer, no lo deja intervenir en la esfera [183]
del concepto especulativo.

| § 188 [8/340]

Habiendo ocupado sucesivamente cada momento el lugar del término medio y los extremos, se ha *superado* [o anulado] la *distinción* determinada de cada uno de estos lugares respecto de los otros, y el silogismo, bajo esta forma de la falta de distinción entre sus momentos, tiene primero como referencia suya la identidad extrínseca propia del entendimiento, o sea, la *igualdad*: silogismo *cuantitativo* o *matemático*. Si dos cosas son *iguales* a una tercera, son iguales entre sí.

§ 189

Hierdurch ist zunächst an der *Form* zustande gekommen, 1. daß jedes Moment die Bestimmung und Stelle der *Mitte*, also des Ganzen überhaupt bekommen, die Einseitigkeit seiner Abstraktion (§ 182 und 184) hiermit *an sich* verloren hat; daß 2. *die Vermittlung* (§ 185) vollendet worden ist, ebenso nur *an sich*, nämlich nur als ein *Kreis* sich gegenseitig voraussetzender Vermittlungen. In der ersten Figur E–B–A sind die beiden Prä-
[8/341] missen, E–B und B–A, noch unvermit|telt; jene wird in der dritten, diese in der zweiten Figur vermittelt. Aber jede dieser zwei Figuren setzt für die Vermittlung ihrer Prämissen ebenso ihre beiden anderen Figuren voraus.

Hiernach ist die vermittelnde Einheit des Begriffs nicht mehr nur als abstrakte Besonderheit, sondern als *entwickelte* Einheit der Einzelheit und Allgemeinheit zu setzen, und zwar zunächst als *reflektierte* Einheit dieser Bestimmungen; die *Einzelheit zugleich* als Allgemeinheit bestimmt. Solche Mitte gibt den *Reflexionsschluß*.

[184] | β. *Reflexionsschluß*

§ 190

Die Mitte so zunächst 1. nicht allein als abstrakte, *besondere* Bestimmtheit des Subjekts, sondern zugleich als *alle einzelnen konkreten* Subjekte, denen nur unter anderen auch jene Bestimmtheit zukommt, gibt den Schluß der *Allheit*. Der Obersatz, der die besondere Bestimmtheit, den *terminus medius*, als Allheit zum Subjekte hat, setzt aber den *Schlußsatz*, der jenen zur Voraussetzung haben sollte, vielmehr selbst *voraus*. Er beruht daher 2. auf der *Induktion*, deren Mitte die *vollständigen* Einzelnen als solche, a, b, c, d usf. sind. Indem aber die unmittelbare empirische Einzelheit von der Allgemeinheit verschieden ist und darum keine Vollständigkeit gewähren kann, so beruht die Induktion 3. auf der *Analogie*, deren Mitte ein Einzelnes, aber in dem Sinne seiner wesentlichen Allgemeinheit, seiner Gattung oder wesentlichen Bestimmtheit, ist. – Der erste Schluß verweist für seine Vermittlung auf den zweiten und der zweite auf den dritten; dieser aber fordert ebenso eine in sich bestimmte Allgemeinheit oder die Einzelheit als Gattung, nachdem die Formen äußerlicher

§ 189

Por este camino se ha llegado a un punto en el que, por lo que se refiere a la forma, 1) cada momento ha recibido la determinación y el lugar del *término medio* y, por tanto, del todo en general, y de este modo ha perdido *en sí* la unilateralidad de su abstracción (§§ 182 y 184); 2) la *mediación* (§ 185) se ha completado igualmente sólo *en sí*, a saber, sólo como un *círculo* de mediaciones que se presuponen mutuamente. Bajo la primera figura S - P - U, las dos premisas «S es P» y «P es U» están todavía sin me|diar; la primera premisa [8/341] se media en la tercera figura, la segunda premisa en la segunda figura. Y cada una de estas figuras presupone igualmente, para la mediación de sus premisas, las dos figuras restantes.

De acuerdo con ello hay que sentar la unidad mediadora del concepto, no ya solamente como particularidad abstracta, sino como unidad *desarrollada* de la singularidad y universalidad, y precisamente, en primer lugar, como unidad *reflejada* de estas determinaciones; la *singularidad* determinada *a la vez* como *universalidad*. Un término medio tal da el *silogismo de la reflexión*.

| β) *Silogismo de la reflexión* [184]

§ 190

Así, el término medio da primeramente 1) el silogismo de la *totalidad* en tanto ese término medio no solamente es la determinidad abstracta y *particular del sujeto*, sino en tanto esta determinidad conviene también entre otras a *todos los sujetos singulares concretos*. La premisa mayor, que tiene como sujeto a la determinidad particular (el término medio) en cuanto totalidad, *presupone* más bien la *conclusión*, la cual debía tener como supuesto a aquella premisa mayor. La conclusión descansa, por tanto, 2) sobre la *inducción*, cuyo término medio son los singulares *completos* en cuanto tales: a, b, c, d, etc. Siendo distinta, empero, la singularidad inmediata o empírica de la universalidad, y no pudiendo garantizar por consiguiente ninguna completud, resulta que la inducción descansa 3) sobre la *analogía*, cuyo término medio es una singularidad, pero en el sentido de su universalidad esencial, de su género o determinidad esencial.— El primer silogismo invoca al segundo para su mediación, y el segundo invoca al tercero, puesto que éste

Beziehung der Einzelheit und Allgemeinheit in den Figuren des Reflexionsschlusses durchlaufen worden sind.

Durch den Schluß der Allheit wird der § 184 aufgezeigte Mangel der
[8/342] Grundform des Verstandesschlusses verbes|sert, aber nur so, daß der neue Man-
gel entsteht, nämlich daß der Obersatz das, was Schlußsatz sein sollte, selbst
voraussetzt als einen somit *unmittelbaren* Satz. – »Alle Menschen sind sterblich, *also*
ist Gajus sterblich«, »alle Metalle sind elektrische Leiter, *also* auch z.B. das Kup-
[185] fer«. Um jene Obersätze, die als *Alle* die *un|mittelbaren* Einzelnen ausdrücken und
wesentlich *empirische* Sätze sein sollen, aussagen zu können, dazu gehört, daß schon
vorher die Sätze über den einzelnen Gajus, das *einzelne* Kupfer für sich als richtig
konstatiert sind. – Mit Recht fällt jedem nicht bloß der Pedantismus, sondern der
nichtssagende Formalismus solcher Schlüsse [wie] »Alle Menschen sind sterblich,
nun aber ist Gajus usw.« auf.

[8/343] | γ. *Schluß der Notwendigkeit*

§ 191

Dieser Schluß hat, nach den bloß abstrakten Bestimmungen genom-
men, das *Allgemeine*, wie der Reflexionsschluß die *Einzelheit* – dieser nach
der zweiten, jener nach der dritten Figur (§ 187) –, zur Mitte; das Allge-
[8/344] meine gesetzt als in | sich wesentlich bestimmt. Zunächst ist 1. das *Beson-
dere* in der Bedeutung der bestimmten *Gattung* oder *Art* die vermittelnde
Bestimmung, – im *kategorischen* Schlusse; 2. das *Einzelne* in der Bedeutung
des unmittelbaren Seins, daß es ebenso vermittelnd als vermittelt sei, –
im *hypothetischen* Schlusse; 3. ist das vermittelnde *Allgemeine* auch als Tota-
lität seiner *Besonderungen* und als ein *einzelnes* Besonderes, ausschließende
Einzelheit gesetzt, – im *disjunktiven* Schlusse; – so daß ein und dasselbe
Allgemeine in diesen Bestimmungen als nur in Formen des Unters-
chieds ist.

exige también una universalidad determinada en sí misma, o sea, la singu-
laridad como género, después de que las formas de referencia extrínseca de
la singularidad y la universalidad han sido enteramente recorridas bajo las
figuras del silogismo de la reflexión.

Mediante el silogismo de la totalidad se ha mejora|do el defecto que padece la [8/342]
forma básica del silogismo del entendimiento y que fue señalado en el § 184, pero
eso se ha hecho de tal modo que surge un nuevo defecto, a saber, que la premisa
mayor supone lo que debía ser conclusión y lo supone como una proposición que
resulta así *inmediata*: «todos los hombres son mortales, *por consiguiente* Cayo es
mortal»; «todos los metales son conductores eléctricos, *por consiguiente* también lo
es, por ejemplo, el cobre». Para poder afirmar aquellas premisas mayores (en las
que «todos» debería expresar los singulares *in|mediatos*, y ellas mismas deberían [185]
ser proposiciones esencialmente *empíricas*), es preciso que ya *antes* las proposicio-
nes acerca del singular Cayo o sobre el *cobre* singular hayan sido constatadas como
correctas de suyo. A cualquiera le ofende con razón no sólo la pedantería, sino el for-
malismo de tales razonamientos que no dicen nada: «todos los hombres son morta-
les, es así que Cayo etc.».

| *γ) Silogismo de la necesidad* [8/343]

§ 191

Expresándolo de acuerdo con las determinaciones puramente abstractas,
este silogismo de la necesidad tiene a lo *universal* como término medio, del
mismo modo que el silogismo de la reflexión tenía por término medio a la
singularidad, éste con arreglo a la segunda figura y aquél con arreglo a la ter-
cera (§ 187); lo universal [es aquí término medio] sentado como esencial-
mente determinado | en sí mismo. Primero, 1) lo *particular* con el signifi- [8/344]
cado de *género* determinado o *especie* es la determinación mediadora en el
silogismo *categórico*; 2) lo *singular* con el significado del ser inmediato, de
modo que sea tanto mediador como mediado, [es la determinación media-
dora] en el silogismo *hipotético*; 3) y lo *universal* mediador está puesto como
totalidad de sus *particularizaciones* y como un particular *singular* o singulari-
dad excluyente en el silogismo *disyuntivo*; así resulta que bajo estas determi-
naciones, sólo como formas de la distinción, es [siempre] uno solo y el
mismo universal [lo que hace de término medio].

§ 192

Der Schluß ist nach den Unterschieden, die er enthält, genommen worden, und das allgemeine Resultat des Verlaufs derselben ist, daß sich darin das Sichaufheben dieser Unterschiede und des Außersichseins des
[186] Begriffs ergibt. Und zwar hat sich 1. jedes der Momente | selbst als die *Totalität* der Momente, somit als ganzer Schluß erwiesen, sie sind so *an sich* identisch; und 2. die *Negation* ihrer Unterschiede und deren Vermittlung macht das *Fürsichsein* aus; so daß ein und dasselbe Allgemeine es ist, welches in diesen Formen ist und als deren Identität es hiermit auch gesetzt ist. In dieser Idealität der Momente erhält das Schließen die Bestimmung, die *Negation* der Bestimmtheiten, durch die es der Verlauf ist, wesentlich zu enthalten, hiermit eine Vermittlung durch Aufheben der Vermittlung und ein Zusammenschließen des Subjekts nicht mit *Anderem*, sondern mit *aufgehobenem* Anderen, *mit sich selbst*, zu sein.

[8/345] | § 193

Diese *Realisierung* des Begriffs, in welcher das Allgemeine diese *eine* in sich zurückgegangene Totalität ist, deren Unterschiede ebenso diese Totalität sind und die durch Aufheben der Vermittlung als *unmittelbare* Einheit sich bestimmt hat, ist das *Objekt*.

So fremdartig auf den ersten Anblick dieser Übergang vom Subjekt, vom Begriff überhaupt und näher vom Schlusse – besonders wenn man nur den Verstandesschluß und das Schließen als ein Tun des Bewußtseins vor sich hat – in das Objekt scheinen mag, so kann es zugleich nicht darum zu tun sein, der Vorste-
[8/346] llung diesen Übergang | plausibel machen zu wollen. Es kann nur daran erinnert werden, ob unsere gewöhnliche Vorstellung von dem, was *Objekt* genannt wird, ungefähr dem entspricht, was hier die Bestimmung des Objekts ausmacht. Unter Objekt aber pflegt man nicht bloß ein abstraktes Seiendes oder existierendes Ding oder ein Wirkliches überhaupt zu verstehen, sondern ein konkretes, in sich
[187] *vollständiges* Selbständiges; diese | Vollständigkeit ist die *Totalität des Begriffs*. Daß das *Objekt* auch *Gegenstand* und einem Anderen *Äußeres* ist, dies wird sich nachher bestimmen, insofern es sich in den *Gegensatz* zum *Subjektiven* setzt; hier zunächst als das, worein der Begriff aus seiner Vermittlung übergegangen ist, ist es nur *unmittelbares*, unbefangenes Objekt, so wie ebenso der Begriff erst in dem nachherigen Gegensatze als das *Subjektive* bestimmt wird.

§ 192

El silogismo ha sido contemplado de acuerdo con las distinciones que contiene, y el resultado general del recorrido por ellas es que con él se obtiene la superación de esas distinciones y del ser extrínseco del concepto. Más exactamente, 1) cada uno de los momentos | se ha mostrado también como [186] la *totalidad* de los momentos y así se ha mostrado como silogismo completo; estos momentos son *en sí* idénticos; y 2) la *negación* de sus distinciones y de su mediación constituye el *ser-para-sí*; de este modo es [siempre] uno solo y el mismo universal lo que hay bajo estas formas y, por ende, él está también puesto como la identidad de ellas. Con esta idealidad de los momentos, el concluir recibe la determinación de contener esencialmente la *negación* de las determinidades a través de las cuales discurre, y de ser, por ende, una mediación por superación de la mediación, y un concluirse del sujeto, no con *otro* sino con otro *superado*, o sea, *consigo mismo*.

| § 193 [8/345]

Esta *realización*[375] del concepto, en la que lo universal es esta totalidad *una* que ha regresado a sí (totalidad cuyas distinciones son también esta totalidad) y que se ha determinado como unidad *inmediata* superando la mediación, [esta realización del concepto, decimos] es el *OBJETO*[376].

Este paso desde lo subjetivo, desde el concepto en general y, más concretamente, desde el silogismo al OBJETO puede parecer tan extraño a primera vista, sobre todo cuando sólo se atiende al silogismo del entendimiento y se ve el concluir como una actividad de la conciencia únicamente, que la tarea no puede consistir [aquí] en querer hacerlo | plausible a la representación. A este propósito sólo se puede evocar [8/346] nuestra representación habitual de lo que se suele llamar *OBJETO*, para ver si se corresponde más o menos con lo que aquí constituye la determinación del OBJETO. Ahora bien, por OBJETO no se suele entender meramente un ente abstracto o cosa EXISTENTE, o una realidad efectiva en general, sino un algo autosuficiente, concreto y *completo* en sí mismo; esta | completud es la *totalidad del concepto*. Que el OBJETO sea [187] también objeto [puesto ahí enfrente] y sea *exterior* a otro, eso se determinará luego en tanto se pone en *oposición* frente a lo *subjetivo*; aquí primeramente, en tanto el OBJETO es aquello a lo que ha pasado el concepto desde su mediación, es solamente OBJETO *inmediato* e imparcial, y del mismo modo el concepto sólo [después] será determinado como *subjetivo* por las contraposiciones que surgirán.

Ferner ist das *Objekt* überhaupt das *eine* noch weiter in sich unbestimmte Ganze, die objektive Welt überhaupt, Gott, das absolute Objekt. Aber das Objekt hat ebenso den Unterschied an ihm, zerfällt in sich in unbestimmte Mannigfaltigkeit (als objektive *Welt*), und jedes dieser *Vereinzelten* ist auch ein Objekt, ein in sich konkretes, vollständiges, selbständiges Dasein.

Wie die Objektivität mit Sein, Existenz und Wirklichkeit verglichen worden, so ist auch der Übergang zu Existenz und Wirklichkeit (denn Sein ist das erste, ganz abstrakte Unmittelbare) mit dem Übergange zur Objektivität zu vergleichen. Der *Grund*, aus dem die Existenz hervorgeht, das Reflexionsverhältnis, das sich zur Wirklichkeit aufhebt, sind nichts anderes als der noch unvollkommen *gesetzte Begriff*, oder es sind nur abstrakte Seiten desselben, — der Grund ist dessen nur wesenhafte *Einheit*, das Verhältnis nur die Beziehung von *reellen, nur in sich reflektiert* sein sollenden Seiten; — der Begriff ist die Einheit von beiden und das Objekt nicht nur wesenhafte, sondern in sich allgemeine Einheit, nicht nur reelle Unterschiede, sondern dieselben als Totalitäten in sich enthaltend.

[8/347] | Es erhellt übrigens, daß es bei diesen sämtlichen Übergängen um mehr als bloß darum zu tun ist, nur überhaupt die Unzertrennlichkeit des Begriffs oder Denkens vom Sein zu zeigen. Es ist öfters bemerkt worden, daß *Sein* weiter nichts
[188] ist als die einfache Beziehung | auf sich selbst und daß diese arme Bestimmung ohnehin im Begriff oder auch im Denken enthalten ist. Der Sinn dieser Übergänge ist nicht, Bestimmungen aufzunehmen, wie sie nur *enthalten* sind (wie auch in der ontologischen Argumentation vom Dasein Gottes durch den Satz geschieht, daß das Sein *eine* der Realitäten sei), sondern den Begriff zu nehmen, wie er zunächst für sich bestimmt sein *soll* als Begriff, mit dem diese entfernte Abstraktion des Seins oder auch der Objektivität noch nichts zu tun habe, und an der Bestimmtheit desselben als *Begriffs*bestimmtheit allein zu sehen, ob und daß sie in eine Form übergeht, welche von der Bestimmtheit, wie sie dem Begriffe angehört und *in ihm* erscheint, verschieden ist.

Wenn das Produkt dieses Übergangs, das Objekt, mit dem Begriffe, der darin nach seiner eigentümlichen Form verschwunden ist, in Beziehung gesetzt wird, so kann das Resultat *richtig* so ausgedrückt werden, daß *an sich* Begriff oder auch, wenn man will, Subjektivität und Objekt *dasselbe* seien. Ebenso *richtig* ist aber, daß sie *verschieden* sind. Indem eins so richtig ist als das andere, ist damit eben eines so unrichtig als das andere; solche Ausdrucksweise ist unfähig, das wahrhafte Verhalten darzustellen. Jenes *Ansich* ist ein Abstraktum und noch einseitiger als der Begriff selbst, dessen Einseitigkeit überhaupt sich darin aufhebt, daß er sich zum Objekte, der entgegengesetzten Einseitigkeit, aufhebt. So muß auch jenes *Ansich* durch die *Negation* seiner sich zum *Fürsichsein* bestimmen. Wie allenthalben ist die spekulative Identität nicht jene triviale, daß Begriff und Objekt an sich iden-

Además, el OBJETO en general es el todo *único* todavía sin mayor determinación en sí mismo, el mundo [es] objetivo en general, Dios [es] el OBJETO absoluto. Pero el OBJETO tiene también la distinción en él; se parte en una pluralidad indeterminada (como *mundo* objetivo) y cada uno de estos fragmentos *singularizados* es también un OBJETO, una existencia autosuficiente, concreta en sí misma y completa.

Del mismo modo que hemos comparado la objetividad con el ser, con la EXISTENCIA y con la realidad efectiva (pues ser es lo inmediato primero y enteramente abstracto), así también el paso a la EXISTENCIA y a la realidad efectiva hay que compararlo con el paso a la objetividad. El *fundamento* del que procede la EXISTENCIA, [o sea,] la *relación* reflexiva que se supera en realidad efectiva, no son más que el *concepto* todavía imperfectamente *puesto*, o son solamente aspectos abstractos de él; el fundamento es únicamente su *unidad* afectada de esencia, la *relación* es únicamente referencia entre aspectos *reales* que sólo han de ser reflejados hacia sí; el concepto es la unidad de ambos y el OBJETO no es solamente unidad afectada de esencia, sino unidad en sí misma universal, no es solamente unidad que contiene distinciones reales, sino que las contiene como totalidades.

| Es claro, por lo demás, que con todas estas transiciones se trata de algo más [8/347]
que de mostrar la inseparabilidad del concepto o pensamiento respecto del ser. Repetidamente se ha hecho notar que *ser* no es nada más que la simple referencia | a [188]
sí mismo y que esta pobre determinación está contenida de todas maneras en el concepto o también en el pensar. El sentido de estas transiciones no consiste en asumir determinaciones tal como están simplemente *contenidas* [una en otra] (igual como ocurre en el argumento ontológico para probar la existencia de Dios mediante la tesis de que el ser es *una de las* realidades [contenida en el pensamiento]), sino que se trata de tomar el concepto en primer término tal como él *debe* ser de suyo determinado en tanto concepto (con el cual nada tiene que ver aún esta lejana abstracción del ser o también de la objetividad) y en su determinidad, en tanto determinidad *del concepto*, ver solamente si pasa y [precisamente] si pasa a una forma que es distinta de aquella determinidad tal como pertenece al concepto y *en él* aparece.

Si el producto de esta transición, el OBJETO, se pone en relación con el concepto que en la transición ha desaparecido según su forma propia, se puede entonces expresar *correctamente* el resultado [diciendo] que *en sí* son *lo mismo* el concepto (o si alguien lo prefiere, la subjetividad) y el OBJETO. Pero es igualmente *correcto* [decir] que son *distintos*; y siendo lo uno tan correcto como lo otro, también lo uno y lo otro son igualmente incorrectos; esas maneras de hablar son incapaces de expresar la verdadera relación [aquí, entre concepto y OBJETO]. Aquel *en sí* es una abstracción y es más unilateral aún que el mismo concepto, cuya unilateralidad se supera precisamente superándose en OBJETO, o sea, en la unilateralidad opuesta. Por eso aquel *en sí* debe también determinarse mediante su negación como *ser-para-sí*. Aquí, como en

tisch seien; – eine Bemerkung, die oft genug wiederholt worden ist, aber nicht
[8/348] oft genug wiederholt werden könnte, wenn die | Absicht sein sollte, den schalen und vollends böswilligen Mißverständnissen über diese Identität ein Ende zu
[189] ma|chen; was verständigerweise jedoch wieder nicht zu hoffen steht.

Übrigens jene Einheit ganz überhaupt genommen, ohne an die einseitige Form ihres *Ansichseins* zu erinnern, so ist sie es bekanntlich, welche bei dem *ontologischen Beweise* vom Dasein Gottes *vorausgesetzt* wird, und zwar als das *Vollkommenste*. Bei *Anselmus*, bei welchem der höchst merkwürdige Gedanke dieses Beweises zuerst vorkommt, ist freilich zunächst bloß davon die Rede, ob ein Inhalt nur in *unserem Denken* sei. Seine Worte sind kurz diese: »Certe id, quo maius cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse *et in re*: quod maius est. Si ergo id, quo maius cogitari non potest, est in solo intellectu: id ipsum, quo maius cogitari non potest, est, quo maius cogitari potest. Sed certe hoc esse non potest.« – Die *endlichen* Dinge sind nach den Bestimmungen, in welchen wir hier stehen, dies, daß ihre Objektivität mit dem Gedanken derselben, d.i. ihrer allgemeinen Bestimmung, ihrer Gattung und ihrem Zweck nicht in Übereinstimmung ist. Cartesius und Spinoza usf. haben diese Einheit objektiver ausgesprochen; das Prinzip der unmittelbaren Gewißheit oder des Glaubens aber nimmt sie mehr nach der subjektiveren Weise Anselms, nämlich daß mit der Vorstellung Gottes unzertrennlich die Bestimmung seines Seins *in unserem Bewußtsein* verbunden ist. Wenn das Prinzip dieses Glaubens auch
[8/349] die Vorstellungen der äußerlichen endlichen Dinge in die | Unzertrennlichkeit des Bewußtseins derselben und ihres Seins befaßt, weil sie *in der Anschauung* mit der Bestimmung der Existenz verbunden sind, so ist dies wohl richtig. Aber es würde die größte Gedankenlosigkeit sein, wenn gemeint sein sollte, in unserem Bewußtsein sei die Existenz auf dieselbe Weise mit der Vorstellung der endlichen
[190] Dinge verbunden als mit | der Vorstellung Gottes; es würde vergessen, daß die endlichen Dinge veränderlich und vergänglich sind, d.i. daß die Existenz nur transitorisch mit ihnen verbunden, daß diese Verbindung nicht ewig, sondern trennbar ist. Anselm hat darum mit Hintansetzung solcher Verknüpfung, die bei den endlichen Dingen vorkommt, mit Recht das nur für das Vollkommene erklärt, was nicht bloß auf eine subjektive Weise, sondern zugleich auf eine objektive Weise ist. Alles Vornehmtun gegen den sogenannten ontologischen Beweis und gegen diese Anselmische Bestimmung des Vollkommenen hilft nichts, da sie in jedem unbefangenen Menschensinne ebensosehr liegt, als [sie] in jeder Philosophie, selbst wider Wissen und Willen, wie im Prinzip des unmittelbaren Glaubens, zurückkehrt.

Der Mangel aber in der Argumentation Anselms, den übrigens Cartesius und Spinoza so wie das Prinzip des unmittelbaren Wissens mit ihr teilen, ist, daß

todas partes, la identidad especulativa no es la identidad trivial [que consistiría en] que concepto y OBJETO fueran idénticos; observación que ha sido repetida muchas veces, pero que nunca se repetirá suficientemente, si | lo que se pretende es po|ner [8/348] [189] fin a los malentendidos insípidos y completamente malévolos sobre esta identidad[377], cosa que, como puede comprenderse, no cabe esperar.

Por lo demás, aquella unidad tomada de manera enteramente general, sin atender a la forma unilateral de su *ser-en-sí*, es bien sabido que es la unidad que se *presupone* en el *argumento ontológico* para probar la existencia de Dios[378], asumiéndola precisamente como *lo más perfecto*. Desde luego, en Anselmo, que es en quien se presenta por primera vez el pensamiento altamente notable de esta demostración, sólo se habla. en primer lugar, de si se da un contenido que esté solamente en *nuestro pensar*. Brevemente, sus palabras son éstas: «Certe id, quo majus cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse *et in re*: quod majus est. Si ergo id, quo majus cogitari non potest, est in solo intellectu, id ipsum, quo majus cogitari non potest, est, quo majus cogitari potest. Sed certe hoc esse non potest»[379].— Las cosas *finitas*, de acuerdo con las determinaciones que ahora estamos considerando, consisten en que su objetividad no concuerda con el pensamiento de ellas, es decir, con su determinación universal, con su género y fin. Descartes, Spinoza, etc.,[380] expresaron esta unidad de manera más objetiva, pero el principio de la certeza inmediata o del creer toma esa unidad más en la forma subjetiva de Anselmo, a saber, que con la representación de Dios en *nuestra conciencia* está inseparablemente unida la determinación de su ser. Si el principio de esta fe incluye también la representación de las cosas finitas exteriores dentro de la | inseparabilidad de la conciencia de ellas y su ser, porque ellas *en la* [8/349] *intuición* están ligadas a la determinación de la EXISTENCIA, entonces eso es enteramente correcto. Pero sería la mayor falta de pensamiento si con ello se quisiera indicar que en nuestra conciencia se encuentra ligada la existencia con la representación de las cosas finitas de manera igual a como lo está con | la representación de Dios; se olvidaría [190] entonces que las cosas finitas son mutables y caducas, es decir, que la existencia está unida a ellas sólo transitoriamente; se olvidaría que esta unión no es eterna, sino soluble. Por ello Anselmo, sin atender al enlace [entre representación y existencia] que se da en las cosas finitas, con razón expone ese enlace únicamente para lo perfecto, un enlace que se presenta de manera no meramente subjetiva, sino igualmente objetiva. Cualquier objeción contra la llamada prueba ontológica y contra esta determinación anselmiana de lo perfecto no vale nada, pues esa determinación se encuentra del mismo modo en todo humano sentir ingenuo y reaparece en todas las filosofías, incluso contra su saber y querer, como le ocurre al principio del creer inmediato.

Sin embargo, el defecto de la argumentación de Anselmo, que por lo demás padecen también Descartes, Spinoza y el principio de la creencia inmediata [Jacobi], consiste en que esta *unidad* que viene expresada como «lo más perfecto», o también

diese *Einheit*, die als das Vollkommenste oder auch subjektiv als das wahre Wissen ausgesprochen wird, *vorausgesetzt*, d.i. nur als *an sich* angenommen wird. Dieser hiermit abstrakten Identität wird sogleich die *Verschiedenheit* der beiden Bestimmungen entgegengehalten, wie auch längst gegen Anselm geschehen ist, d.h. in der Tat, es wird die Vorstellung und Existenz des *Endlichen* dem Unendlichen entgegengehalten, denn wie vorhin bemerkt, ist das Endliche eine solche Objektivität, die dem Zwecke, ihrem Wesen und Begriffe zugleich nicht angemessen, von ihm verschieden ist, – oder eine solche Vorstellung, solches Subjektives, das die [8/350] Existenz nicht involviert. Dieser Einwurf und | Gegensatz hebt sich nur dadurch [auf], daß das Endliche als ein Unwahres, daß diese Bestimmungen als *für sich* einseitig und nichtig und die Identität somit als eine, in die sie selbst übergehen und in der sie versöhnt sind, aufgezeigt werden.

[191] |

B

Das Objekt

§ 194

Das Objekt ist unmittelbares Sein durch die Gleichgültigkeit gegen den Unterschied, als welcher sich in ihm aufgehoben hat, und ist in sich Totalität, und zugleich, indem diese Identität nur die *ansichseiende* der Momente ist, ist es ebenso gleichgültig gegen seine unmittelbare Einheit; es ist ein Zerfallen in Unterschiedene, deren jedes selbst die Totalität ist. Das Objekt ist daher der absolute *Widerspruch* der vollkommenen Selbständigkeit des Mannigfaltigen und der ebenso vollkommenen Unselbständigkeit der Unterschiedenen.

Die Definition »*das Absolute ist das Objekt*« ist am bestimmtesten in der *Leibnizischen Monade* enthalten, welche ein Objekt, aber *an sich* vorstellend, und zwar die Totalität der Weltvorstellung sein soll; in ihrer einfachen Einheit ist aller Unterschied nur als ein ideeller, unselbständiger. Es kommt nichts von außen in die Monade, sie ist in sich der ganze Begriff, nur unterschieden durch dessen eigene größere oder geringere Entwicklung. Ebenso zerfällt diese einfache Totalität in die absolute Vielheit der Unterschiede so, daß sie selbständige Monaden sind. In der Monade der Monaden und der prästabilierten Harmonie ihrer inneren Entwicklungen sind

subjetivamente como el verdadero saber, se *presupone*, es decir, se toma meramente en tanto es *en sí*. A esta identidad de tal manera abstracta se le opone en seguida la *diversidad* de ambas determinaciones y por ello sucedió que desde antiguo se sostuvo contra Anselmo[381] la representación y existencia de lo *finito* efectivamente contrapuesta a lo infinito, pues como antes[382] hemos observado, lo finito es una objetividad tal que al mismo tiempo no es adecuada al fin, a su esencia y concepto, sino que es distinta de éste; dicho de otro modo: [la representación de lo finito] es una representación o algo subjetivo tal que no implica[383] la existencia. Este reproche | y objeción se supera únicamente de este modo, a saber, que lo finito se haga patente como algo no verdadero, que estas determinaciones se muestren como nulas y unilaterales *de por sí y para sí* y que la identidad, por consiguiente, se vea como una identidad a la que pasan esas mismas determinaciones y en la cual están reconciliadas. [8/350]

| B [191]

El objeto

§ 194

El OBJETO es ser inmediato en virtud de la indiferencia ante la distinción que se ha superado en él. Es también totalidad en sí mismo y, al mismo tiempo, es igualmente indiferente ante su unidad inmediata, por cuanto aquella identidad es solamente identidad *que-está-siendo-en-sí* de los momentos; el OBJETO es un partirse en distintos, cada uno de los cuales es, él mismo, totalidad. El OBJETO es, por tanto, la *contradicción* absoluta de la entera autosuficiencia de lo plural tanto como de su falta total de autosuficiencia.

La definición «*lo absoluto es el* OBJETO» se contiene del modo más determinado en la *mónada leibniziana*, que debería ser un OBJETO que, sin embargo, se hace representaciones, y más exactamente [es] la totalidad de la representación del mundo; en su unidad simple, toda distinción está solamente como ideal, falta de autosuficiencia. A la mónada no le llega nada desde fuera, es en sí misma el concepto entero que sólo se distingue por su propio desarrollo, mayor o menor. Igualmente, esta totalidad simple se parte en la muchedumbre absoluta de los distintos, de tal manera que éstos son mónadas autosuficientes. En la mónada de las mónadas y en la armonía preestablecida de sus desarrollos internos, estas sustancias son de nuevo reducidas

diese Substanzen ebenso wieder zur Unselbständigkeit und Idealität reduziert. Die Leibnizische Philosophie ist so der vollständig entwickelte *Widerspruch*.

[192] [8/352] | A. DER MECHANISMUS

§ 195

Das Objekt 1. in seiner Unmittelbarkeit ist der Begriff nur *an sich*, hat denselben als subjektiven zunächst *außer ihm*, und alle Bestimmtheit ist als eine äußerlich gesetzte. Als Einheit Unterschiedener ist es daher ein *Zusammengesetztes*, ein Aggregat, und die Wirksamkeit auf anderes bleibt eine äußerliche Beziehung, – *formeller Mechanismus*. – Die Objekte bleiben in dieser Beziehung und Unselbständigkeit ebenso selbständig, Widerstand leistend, einander *äußerlich*.

Wie Druck und Stoß mechanische Verhältnisse sind, so wissen wir auch mechanisch, *auswendig*, insofern die Worte ohne Sinn für uns sind und dem Sinne, Vorstellen, Denken äußerlich bleiben; sie sind sich selbst ebenso äußerlich, eine sinnlose Aufeinanderfolge. Das Handeln, Frömmigkeit usf. ist ebenso *mechanisch*, insofern dem Menschen durch Zeremonialgesetze, einen Gewissensrat
[8/353] usf. be|stimmt wird, was er tut, und sein eigener Geist und Wille nicht in seinen Handlungen ist, sie ihm selbst somit äußerliche sind.

[8/355] | § 196

Die Unselbständigkeit, nach der das Objekt *Gewalt* leidet, hat es nur (vorherg. §), insofern es selbständig ist, und als gesetzter Begriff an sich hebt sich die eine dieser Bestimmungen nicht in ihrer anderen auf, sondern das Objekt schließt sich durch die Negation seiner, seine Unselbständigkeit, mit sich selbst zusammen und ist erst so selbständig. So zugleich im Unterschiede von der Äußerlichkeit und diese in seiner
[193] Selbständigkeit negierend, ist es | *negative Einheit* mit sich, *Zentralität*, Subjektivität, – in der es selbst auf das Äußerliche gerichtet und bezogen ist. Dieses ist ebenso zentral in sich und darin ebenso nur auf das andere Zentrum bezogen, hat ebenso seine Zentralität im Anderen; – 2. *differenter Mechanismus* (Fall, Begierde, Geselligkeitstrieb u.dgl.).

a su vez a falta de autosuficiencia y a idealidad. La filosofía leibniziana es, de este modo, la *contradicción* enteramente desarrollada.

A. El mecanismo[384] [192] [8/352]

§ 195

El OBJETO 1) en su inmediatez es el concepto meramente *en-sí*; primeramente tiene al concepto *fuera de él* y cualquier determinidad está puesta [en el OBJETO] como determinidad exterior. Como unidad de distintos, el OBJETO es por consiguiente un *compuesto*, una agregación, y la eficacia respecto de otro se queda en referencia extrínseca: *mecanismo formal*.— Bajo esta referencia y falta de autosuficiencia, los OBJETOS siguen siendo también autosuficientes [cada uno], ofrecen resistencia[385] y permanecen exteriores unos a otros.

Del mismo modo que presión y choque son relaciones mecánicas, sabemos «algo» mecánicamente, *«de carrerilla»*, cuando las palabras no tienen sentido para nosotros y se quedan fuera del sentido, del representar y pensar; también las palabras son [entonces] extrínsecas una a otra y constituyen una sucesión carente de sentido. Las [buenas] obras, la piedad, etc., son también *mecánicas* cuando aquello que hace el ser humano le viene de|terminado por medio de leyes ceremoniales, por [8/353] un director espiritual, etc., y su propio espíritu y voluntad están ausentes de sus acciones; de este modo, son exteriores al ser humano sus propias acciones.

§ 196 [8/355]

La falta de autosuficiencia, según la cual el OBJETO padece *violencia*, la tiene únicamente (§ precedente) porque es autosuficiente, y en cuanto concepto puesto [sólo] en sí, no se supera una de estas determinaciones en la otra, sino que el OBJETO se concluye consigo mediante la negación de su determinación, es decir, mediante su falta de autosuficiencia; y sólo así empieza a ser autosuficiente. De este modo igualmente, en la distinción respecto de la exterioridad, y negando esta exterioridad con su autosuficiencia, esta autosuficiencia es | *unidad negativa* consigo, *centralidad*, subjetividad, con lo que [193] el OBJETO queda dirigido y referido a lo exterior. Eso exterior es también central en sí mismo, y por eso también está únicamente referido al otro

§ 197

Die Entwicklung dieses Verhältnisses bildet den Schluß, daß die immanente Negativität als *zentrale* Einzelheit eines Objekts (abstraktes Zentrum) sich auf unselbständige Objekte als das andere Extrem durch eine Mitte bezieht, welche die Zentralität und Unselbständigkeit der Objekte in sich vereinigt, relatives Zentrum; – 3. *absoluter Mechanismus.*

§ 198

Der angegebene Schluß (E–B–A) ist ein Dreifaches von Schlüssen. Die schlechte *Einzelheit* der *unselbständigen* Objekte, in denen der formale Mechanismus einheimisch ist, ist als Unselbständigkeit ebensosehr die äußerliche *Allgemeinheit.* Diese Objekte sind daher die *Mitte* auch zwischen dem *absoluten* und dem *relativen* Zentrum (die Form des Schlusses A–E–B); denn durch diese Unselbständigkeit ist es, daß jene beide dirimiert und Extreme, sowie daß sie aufeinander bezogen sind. Ebenso ist die
[8/356] *absolute Zentralität* als das | substantiell Allgemeine (die identischbleibende Schwere), welche als die reine Negativität ebenso die Einzelheit in sich schließt, das Vermittelnde zwischen dem *relativen Zentrum* und den *unselbständigen* Objekten, die Form des Schlusses B–A–E, und zwar ebenso wesentlich nach der immanenten Einzelheit als dirimierend, wie nach der Allgemeinheit als identischer Zusammenhalt und ungestörtes Insichsein.

[194] | Wie das Sonnensystem, so ist z.B. im Praktischen der Staat ein System von drei Schlüssen. 1. Der *Einzelne* (die Person) schließt sich durch seine *Besonderheit* (die physischen und geistigen Bedürfnisse, was weiter für sich ausgebildet die bürgerliche Gesellschaft gibt) mit dem *Allgemeinen* (der Gesellschaft, dem Rechte, Gesetz, Regierung) zusammen; 2. ist der Wille, Tätigkeit der Individuen das Vermittelnde, welches den Bedürfnissen an der Gesellschaft, dem Rechte usf. Befriedigung, wie der Gesellschaft, dem Rechte usf. Erfüllung und Verwirklichung gibt; 3. aber ist das Allgemeine (Staat, Regierung, Recht) die substantielle Mitte, in der die Individuen und deren Befriedigung ihre erfüllte Realität, Vermittlung und Bestehen haben und erhalten. Jede der Bestimmungen, indem die Vermittlung sie mit dem anderen Extrem zusammenschließt, schließt sich eben darin mit sich selbst zusammen, produziert sich, und diese Produktion ist Selbsterhaltung. – Es ist nur durch die Natur dieses Zusammenschließens, durch diese

centro y tiene también su centralidad en lo otro: 2) mecanismo *diferente*[386] (caída [de los cuerpos], deseo, impulso a asociarse y semejantes)[387].

§ 197

El desarrollo de esta relación configura el silogismo consistente en que la negatividad inmanente, en cuanto singularidad *central* de un OBJETO (centro abstracto), se refiere a OBJETOS faltos de autosuficiencia, [que vienen a ser] como el otro extremo, a través de un término medio (centro relativo) que reúne en sí mismo la centralidad y la falta de subsistencia de los OBJETOS: 3) *mecanismo absoluto*[388].

§ 198

El silogismo que acabamos de exponer (S - P - U) es un triple silogismo. La mala *singularidad* de los OBJETOS *no autosuficientes*, en los cuales el mecanismo formal reside como en su propia casa, es igualmente *universalidad* extrínseca. Por consiguiente, estos extremos son también *término medio* entre el centro *absoluto* y el *relativo* (la forma del silogismo U - S - P), ya que es por esta falta de autosuficiencia que los dos centros están separados y son extremos, como [también] por ella misma están referidos. E igualmente, la *centralidad absoluta*, en cuanto | universal sustantivo (la gravedad que permanece idéntica), [8/356] es aquello que (siendo pura negatividad e incluyendo también, por consiguiente, la singularidad dentro de sí) media entre el *centro relativo* y los OBJETOS faltos de autosuficiencia; [tenemos así] la forma del silogismo P - U - S, y precisamente de una manera tan esencial con arreglo a la singularidad inmanente en cuanto separadora como con arreglo a la universalidad en cuanto idéntico mantener-juntos e imperturbado estar-en-sí-mismo.

| Del mismo modo que [lo es] el sistema solar, también el estado en el campo de [194] lo práctico es un sistema de tres silogismos. 1) El *singular* (la persona) se concluye mediante su *particularidad* (las necesidades físicas y espirituales, [que es aquello] que, más configurado, da [lugar a] la sociedad civil) con lo *universal* (la sociedad, el derecho, ley, gobierno). 2) La voluntad y actividad de los individuos es [también] lo mediador que da satisfacción a las necesidades en la sociedad, en el derecho, etc., del mismo modo que da cumplimiento y realización efectiva a la sociedad, al derecho, etc. 3) Pero [también] lo universal (estado, gobierno, derecho) es el medio sustantivo en el que los

Dreiheit von Schlüssen derselben *terminorum*, daß ein Ganzes in seiner Organisation wahrhaft verstanden wird.

§ 199

Die *Unmittelbarkeit* der Existenz, welche die Objekte im absoluten Mechanismus haben, ist *an sich* darin, daß ihre Selbständigkeit durch ihre Beziehungen aufeinander, also durch ihre Unselbständigkeit vermittelt ist, negiert. So ist das Objekt als in seiner *Existenz* gegen *sein* Anderes *different* zu setzen.

[195] [8/357] |

b. Der Chemismus

§ 200

Das *differente Objekt* hat eine immanente *Bestimmtheit*, welche seine Natur ausmacht und in der es Existenz hat. Aber als gesetzte Totalität des *Begriffs* ist es der Widerspruch dieser seiner Totalität und der Bestimmtheit seiner Existenz; es ist daher das Streben, ihn aufzuheben und sein Dasein dem Begriffe gleich zu machen.

[8/358] |

§ 201

Der chemische Prozeß hat daher das *Neutrale* seiner gespannten Extreme, welches diese *an sich* sind, zum Produkte; der Begriff, das konkrete Allgemeine, schließt sich durch die Differenz der Objekte, die Besonderung, mit der Einzelheit, dem Produkte, und darin nur mit sich selbst zusammen. Ebensowohl sind in diesem Prozesse auch die anderen Schlüsse enthalten; die Einzelheit, als Tätigkeit, ist gleichfalls Vermittelndes, so wie das konkrete Allgemeine, das Wesen der gespannten Extreme, welches im Produkte zum Dasein kommt.

individuos y su satisfacción tienen y mantienen su realidad plena, su mediación y su subsistencia. Cada una de las determinaciones, en tanto la mediación la concluye con el otro extremo, se concluye asimismo consigo, se produce, y esta producción es autoconservación.— Sólo mediante la naturaleza de este concluir, o sea, mediante esta triplicidad de silogismos con los mismos términos, es como verdaderamente se comprende un todo con su organización[389].

§ 199

La *inmediatez* de la EXISTENCIA que tienen los OBJETOS en el mecanismo absoluto está *en sí* negada porque la autosuficiencia de ellos está mediada por sus referencias mutuas y, por tanto, por su falta de autosuficiencia. Por consiguiente, hay que sentar el OBJETO como *diferente* [pero no indiferente][390] frente a *su* otro en su *EXISTENCIA*.

| B. EL QUIMISMO [195] [8/357]

§ 200

El *OBJETO [así] diferente* posee una *determinidad* inmanente que constituye su naturaleza y bajo la cual tiene EXISTENCIA. Pero en cuanto totalidad asentada del *concepto*, el OBJETO es la contradicción entre esta totalidad suya y la determinidad de su existencia; por ello el OBJETO, es la aspiración a superar esta contradicción e igualar su existencia al concepto.

| § 201 [8/358]

Por tanto, el proceso químico tiene como producto a lo *neutro* de sus tensos extremos, neutro que estos son *en sí*; el concepto, lo universal concreto, se concluye con la singularidad, o sea, con el producto, mediante la diferencia [no indiferente] de los OBJETOS o la particularización, y por eso el concepto se concluye solamente consigo mismo. Desde luego, en este proceso están también contenidos los otros silogismos; la singularidad en cuanto actividad es igualmente lo que media, como también lo es el universal concreto, la esencia de los tensos extremos que en el producto logra la existencia.

§ 202

Der Chemismus hat noch als das Reflexionsverhältnis der Objektivität mit der differenten Natur der Objekte zugleich die *unmittelbare* Selbständigkeit derselben zur Voraussetzung. Der Prozeß ist das Herüber- und Hinübergehen von einer Form zur anderen, die sich zugleich noch äußerlich bleiben. – Im neutralen Produkte sind die bestimmten Eigenschaften, die die Extreme gegeneinander hatten, aufgehoben. Es ist dem Begriffe wohl gemäß, aber das *begeistende* Prinzip der Differentiierung existiert in ihm als zur Unmittelbarkeit zurückgesunkenem nicht;
[196] das | Neutrale ist darum ein trennbares. Aber das urteilende Prinzip, welches das Neutrale in differente Extreme dirimiert und dem indifferenten Objekte überhaupt seine Differenz und Begeistung gegen ein Anderes gibt, und der Prozeß als spannende Trennung fällt außer jenem ersten Prozesse.

§ 203

Die *Äußerlichkeit* dieser zwei Prozesse, die Reduktion des Differenten zum
[8/359] Neutralen, und die Differentiierung des | Indifferenten oder Neutralen, welche sie als selbständig gegeneinander erscheinen läßt, zeigt aber ihre Endlichkeit in dem Übergehen in Produkte, worin sie aufgehoben sind. Umgekehrt stellt der Prozeß die vorausgesetzte Unmittelbarkeit der differenten Objekte als eine nichtige dar. – Durch diese *Negation* der Äußerlichkeit und Unmittelbarkeit, worein der Begriff als Objekt versenkt war, ist er *frei* und *für sich gegen* jene Äußerlichkeit und Unmittelbarkeit gesetzt, – *als Zweck*.

c. Teleologie

§ 204

Der Zweck ist der in freie Existenz getretene, *für-sich-seiende* Begriff, vermittels der *Negation* der unmittelbaren Objektivität. Er ist als *subjektiv* bestimmt, indem diese Negation zunächst *abstrakt* ist und daher vorerst die Objektivität auch nur gegenübersteht. Diese Bestimmtheit der Subjekti-

§ 202

Además, el quimismo, en cuanto relación de reflexión entre la objetividad y la naturaleza diferente de los OBJETOS, tiene al mismo tiempo, como suposición, la autosuficiencia *inmediata* de esos OBJETOS. El proceso es el ir y venir de una forma a la otra en las dos direcciones, formas que al mismo tiempo siguen siendo exteriores una a otra.— En el producto neutro, las propiedades determinadas que los extremos tenían uno frente a otro han sido superadas. Este producto es, desde luego, adecuado al concepto, pero en tal producto no existe el principio *activador*[391] propio de la diferenciación [que tensa], por cuanto se ha hundido nuevamente en la inmediatez; lo | neutro es por ello algo separable. Sin embargo, el principio juzgador[392] (que divide lo neutral en extremos diferentes y confiere al OBJETO no diferente en general su diferencia y activismo frente a otro), como también el proceso (en tanto separación que tensa [a los extremos]), vienen ambos a caer fuera de aquel primer proceso. [196]

§ 203

La *exterioridad* de estos dos procesos, la reducción de lo diferente a lo neutro y la diferenciación de lo | no diferente o neutro, que los hace aparecer como autosuficientes uno ante otro, muestra sin embargo su finitud en el paso a productos en los que estos procesos están superados. A la inversa, el proceso expone la inmediatez presupuesta de los OBJETOS diferentes como nula. En virtud de esta *negación* de la exterioridad y de la inmediatez, en las que el concepto se había hundido, éste ha sido puesto [ahora] como *libre* y *para sí en oposición* a aquella exterioridad e inmediatez: [es decir, el concepto ha sido puesto] *como fin*. [8/359]

c. TELEOLOGÍA

§ 204

El fin es el concepto-*que-está-siendo-para-sí* que ha ingresado en la EXISTENCIA libre por medio de la *negación* de la objetividad inmediata. Está determinado como *subjetivo*, por cuanto esta negación es primeramente *abstracta* y por ello también, al comienzo, la objetividad está sólo enfrente. Sin

vität ist aber gegen die Totalität des Begriffs *einseitig*, und zwar *für ihn selbst*, indem alle Bestimmtheit in ihm sich als aufgehobene gesetzt hat. So ist auch für ihn das vorausgesetzte Objekt nur eine ideelle, *an sich nichtige* Realität. Als dieser Widerspruch seiner Identität mit sich gegen die in ihm gesetzte Negation und Gegensatz ist er selbst das Aufheben, die *Tätigkeit*, den Gegensatz so zu negieren, daß er ihn identisch mit sich
[197] setzt. | Dies ist das *Realisieren des Zwecks*, in welchem er, indem er sich zum Anderen seiner Subjektivität macht und sich objektiviert, den Unterschied beider aufgehoben, *sich nur mit sich* zusammengeschlossen und *erhalten* hat.

[8/360] | Der Zweckbegriff ist einerseits überflüssig, sonst mit Recht *Vernunftbegriff* genannt und dem Abstrakt-Allgemeinen des Verstandes gegenübergestellt worden, als welches sich nur *subsumierend* auf das Besondere bezieht, welches es nicht an ihm selbst hat. – Ferner ist der Unterschied des Zweckes als *Endursache* von der bloß *wirkenden Ursache*, d.i. der gewöhnlich so genannten Ursache, von höchster Wichtigkeit. Die Ursache gehört der noch nicht enthüllten, der blinden Notwendigkeit an; sie erscheint darum als in ihr Anderes übergehend und darin ihre Ursprünglichkeit im Gesetztsein verlierend; nur an sich oder für uns ist die Ursache in der Wirkung erst Ursache und *in sich* zurückgehend. Der Zweck dagegen ist gesetzt als *in ihm selbst* die Bestimmtheit oder das, was dort noch als Anderssein erscheint, die Wirkung zu enthalten, so daß er in seiner Wirksamkeit nicht übergeht, sondern sich *erhält*, d.i. er bewirkt nur sich selbst und ist am *Ende*, was er im *Anfange*, in der Ursprünglichkeit war; durch diese Selbsterhaltung ist erst das wahrhaft Ursprüngliche. – Der Zweck erfordert eine spekulative Auffassung, als der Begriff, der selbst in der eigenen *Einheit* und *Idealität* seiner Bestimmungen das *Urteil* oder die Negation, den Gegensatz des Subjektiven und Objektiven, enthält und ebensosehr das Aufheben desselben ist.

Beim Zwecke muß nicht gleich oder nicht bloß an die Form gedacht werden, in welcher er im Bewußtsein als eine in der Vorstellung vorhandene Bestimmung ist. Mit dem Begriffe von *innerer* Zweckmäßigkeit hat *Kant* die Idee überhaupt und insbesondere die des Lebens wieder erweckt. Die Bestimmung des *Aristoteles*
[198] | vom Leben enthält schon die innere Zweckmäßigkeit und steht daher unendlich weit über dem Begriffe moderner Teleologie, welche nur die *endliche*, die *äußere* Zweckmäßigkeit vor sich hatte.

Bedürfnis, Trieb sind die am nächsten liegenden Beispiele vom Zweck. Sie
[8/361] sind der *gefühlte* Widerspruch, der *inner|halb* des lebendigen Subjekts selbst stattfindet, und gehen in die Tätigkeit, diese Negation, welche die noch bloße Subjektivität ist, zu negieren. Die *Befriedigung* stellt den Frieden her zwischen dem Subjekt

embargo, esta determinidad de la subjetividad es unilateral frente a la totalidad del concepto, y [lo es] precisamente para el mismo concepto, porque toda determinidad se ha puesto en él como superada. De este modo, también para él, el OBJETO presupuesto es sólo una realidad ideal, *nula en sí*. En cuanto contradicción entre su identidad consigo y la oposición y negación puestas en él, el concepto es él mismo superación, o sea, la *actividad* de negar la oposición de tal modo que la pone como idéntica consigo. | Esto es [197] la *realización del fin*, en el cual el concepto, convirtiendo su subjetividad en [algo] otro y objetivándose, ha superado la distinción entre ambos, se ha concluido únicamente consigo y se ha conservado a sí mismo.

| El concepto de fin fue llamado superfluo por una parte, pero por otra, acerta- [8/360] damente, *concepto de razón*, y fue puesto en oposición al universal abstracto del entendimiento en tanto éste sólo se refiere a lo particular *subsumiéndolo*, pero sin tenerlo en él mismo[393]. Por lo demás, distinguir el fin en cuanto *causa final* respecto de la mera *causa eficiente*, es decir, respecto de lo que comúnmente se llama causa, es de la mayor importancia. La causa pertenece a la necesidad todavía no desvelada, a la necesidad ciega; por ello, [la causa eficiente] aparece pasando a su otro [o al efecto] y perdiendo así su originariedad en el ser puesto; sólo en sí o para nosotros la causa empieza a ser causa en el efecto y está regresando *hacia sí*. El fin, por el contrario, está puesto de tal manera que ha de contener *en sí mismo* la determinidad, o sea, aquello que en la causalidad ordinaria aparece todavía como un ser-otro, el efecto; y tanto lo contiene, que el fin en su eficacia no pasa [a otro], sino que se *mantiene*, es decir, se causa solamente a sí mismo y al *final* es lo que era al *comienzo*, o sea, en la originariedad.— En virtud de este mantenerse por sí mismo, el fin empieza a ser lo verdaderamente originario [o primero][394].— El fin exige una comprensión especulativa, como el concepto que en la propia *unidad* e *idealidad* de sus determinaciones contiene el *juicio* o la negación, la oposición de lo subjetivo y objetivo, y es igualmente su superación.

Al considerar el fin no hay que pensar en seguida en la forma (o no solamente en ella) bajo la cual el fin está en la conciencia como una forma precontenida en la representación. Con el concepto de finalidad *interna*, *Kant* ha resucitado de nuevo la idea en general y la idea de vida en particular[395]. La determinación de la vida que hizo *Aristóteles* | contiene ya la finalidad interna[396], y se coloca por ello infinitamente [198] por encima del concepto de la teleología moderna, que sólo tuvo ante sí a la finalidad *externa* o *finita*[397].

Menesterosidad[398], impulso, son los ejemplos más a mano de fin. Son la contradicción *sentida* que tiene lugar en el in|terior mismo del sujeto viviente y pasan a la [8/361] actividad de negar esta negación que es aún mera subjetividad. La *satisfacción* [de la

und Objekt, indem das Objektive, das im noch vorhandenen Widerspruche (dem Bedürfnisse) *drüben* steht, ebenso nach dieser seiner Einseitigkeit aufgehoben wird, durch die Vereinigung mit dem Subjektiven. – Diejenigen, welche soviel von der Festigkeit und Unüberwindlichkeit des Endlichen, sowohl des Subjektiven als des Objektiven sprechen, haben an jedem Triebe das Beispiel von dem Gegenteil. Der Trieb ist sozusagen die *Gewißheit*, daß das Subjektive nur einseitig ist und keine Wahrheit hat, ebensowenig als das Objektive. Der Trieb ist ferner die *Ausführung* von dieser seiner Gewißheit; er bringt es zustande, diesen Gegensatz, das Subjektive, das nur ein Subjektives sei und bleibe, wie das Objektive, das ebenso nur ein Objektives sei und bleibe, und diese ihre Endlichkeit aufzuheben.

Bei der Tätigkeit des Zweckes kann noch darauf aufmerksam gemacht werden, daß in dem *Schlusse*, der sie ist, den Zweck mit sich durch das Mittel der Realisierung zusammenzuschließen, wesentlich die *Negation* der *terminorum* vorkommt; – die soeben erwähnte Negation der im Zwecke als solchem vorkommenden unmittelbaren Subjektivität wie der *unmittelbaren* Objektivität (des Mittels und der vorausgesetzten Objekte). Es ist dies dieselbe Negation, welche in der Erhebung des Geistes zu Gott gegen die zufälligen Dinge der Welt sowie gegen die eigene
[199] Subjektivität ausgeübt wird; es ist das Moment, welches, wie in der *Einleitung* und § 192 erwähnt worden, in der Form von Verstandesschlüssen, welche dieser Erhebung in den sogenannten Beweisen vom Dasein Gottes gegeben wird, übersehen und weggelassen wird.

[8/362] |
§ 205

Die teleologische Beziehung ist als unmittelbar zunächst die *äußerliche* Zweckmäßigkeit, und der Begriff dem Objekte, als einem *vorausgesetzten*, gegenüber. Der Zweck ist daher *endlich*, hiermit teils dem *Inhalte* nach, teils danach, daß er an einem vorzufindenden Objekte als *Material* seiner Realisierung eine äußerliche Bedingung hat; seine Selbstbestimmung ist insofern nur *formell*. Näher liegt in der Unmittelbarkeit, daß die *Besonderheit* (als *Formbestimmung* die *Subjektivität* des Zweckes) als in sich reflektierte, der *Inhalt* als *unterschieden* von der *Totalität* der Form, der Subjektivität *an sich*, dem Begriffe erscheint. Diese Verschiedenheit macht die *Endlichkeit* des Zweckes *innerhalb seiner selbst* aus. Der Inhalt ist hierdurch ein ebenso Beschränktes, Zufälliges und Gegebenes, wie das Objekt ein Besonderes und Vorgefundenes.

menesterosidad] pone paz entre sujeto y OBJETO por cuanto lo objetivo, que en la contradicción todavía presente (en el haber menester) está *por ahí fuera*, se supera también con arreglo a esa unilateralidad a través de la unión con lo subjetivo.— Los que hablan mucho de la solidez de lo finito y de la imposibilidad de rebasarlo, y al mismo tiempo hablan de lo subjetivo y lo objetivo, tienen un ejemplo de lo contrario en cada impulso [instintivo]. Este impulso es, por así decirlo, la *certeza* de que lo subjetivo es unilateral y no tiene verdad, como tampoco la tiene lo objetivo [solo]. El impulso es, además, el *llevar a cabo* esta certeza suya; pone en disposición de superar esta oposición y su finitud, a saber, no dejar que lo subjetivo sea y permanezca meramente subjetivo, y no dejar igualmente que lo objetivo sea y permanezca meramente objetivo[399].

Respecto de la actividad del fin, se puede todavía llamar la atención sobre lo siguiente: en el *silogismo* que esta actividad es, es decir, en el concluirse del fin consigo mismo por medio de la realización, ocurre de manera esencial la negación de los términos; [se trata de] la recién mencionada negación de la subjetividad inmediata que se presenta en el fin en cuanto tal, así como la negación de la objetividad *inmediata* (del medio y de los OBJETOS presupuestos). Es la misma negación que se ejerce en la elevación del espíritu a Dios ante las cosas contingentes del mundo, así como ante la propia subjetividad; momento que, como se indicó en la *Intro|ducción* y [199] en el § 192, se pasa por alto y se deja de lado [cuando se vierte] en la forma silogística del entendimiento, forma que se confiere a esa elevación en las llamadas pruebas de la existencia de Dios.

| § 205 [8/362]

La referencia teleológica es primeramente, en cuanto inmediata, la finalidad *externa*; en ella el concepto está frente al OBJETO como ante algo *presupuesto*. El fin es por ello *finito*, por una parte según el *contenido* y, por otra parte, porque el fin tiene una condición exterior en un OBJETO que se ha de hallar previamente como *material* para su realización; su autodeterminación es, por consiguiente, meramente *formal*. Más concretamente, en la inmediatez reside que la *particularidad* ([que] en cuanto *determinación formal* [es] la *subjetividad* del fin) aparezca como reflejada hacia sí, que el *contenido* aparezca como *distinto* de la *totalidad* de la forma o de la subjetividad *en sí*, es decir, como distinto del concepto. Esta diferencia constituye la *finitud* del fin *en el interior de sí mismo*. En su virtud el contenido es algo también limitado, contingente y dado, así como el OBJETO es algo particular y previamente encontrado.

[8/363] | § 206

Die teleologische Beziehung ist der Schluß, in welchem sich der subjektive Zweck mit der ihm äußerlichen Objektivität durch eine Mitte zusammenschließt, welche die Einheit beider, als die *zweckmäßige Tätigkeit* und als die unter den Zweck *unmittelbar* gesetzte Objektivität, das *Mittel*, ist.

§ 207

1. Der *subjektive* Zweck ist der Schluß, in welchem sich der *allgemeine* Begriff durch die Besonderheit mit der Einzelheit so zusammenschließt, daß diese als die Selbstbestimmung *urteilt*, d.i. sowohl jenes noch unbes-
[200] [8/364] timmte | Allgemeine be|sondert und zu einem bestimmten *Inhalt* macht, als auch den *Gegensatz* von Subjektivität und Objektivität setzt, — und an ihr selbst zugleich die Rückkehr in sich ist, indem sie die gegen die Objektivität vorausgesetzte Subjektivität des Begriffes in Vergleichung mit der in sich zusammengeschlossenen Totalität als ein Mangelhaftes bestimmt und sich damit zugleich nach *außen* kehrt.

§ 208

2. Diese *nach außen gekehrte Tätigkeit* bezieht sich als die — im subjektiven Zwecke mit der Besonderheit, in welche nebst dem Inhalte auch die *äußerliche Objektivität eingeschlossen ist*, identische — *Einzelheit* erstens *unmittelbar* auf das Objekt und bemächtigt sich dessen als eines *Mittels*. Der Begriff ist diese unmittelbare *Macht*, weil er die mit sich identische Negativität ist, in welcher das *Sein* des Objekts durchaus nur als ein *ideelles* bestimmt ist. — Die *ganze Mitte* ist nun diese innere Macht des Begriffs als *Tätigkeit*, mit der das *Objekt* als *Mittel* unmittelbar vereinigt ist und unter der es steht.

In der endlichen Zweckmäßigkeit ist die Mitte dies in die zwei einander äußerlichen Momente, die Tätigkeit und das Objekt, das zum Mittel dient, *Gebrochene*. Die Beziehung des Zwecks als *Macht* auf dies Objekt und die Unterwerfung desselben unter sich ist *unmittelbar*, — sie ist die *erste Prämisse* des Schlusses, — insofern in dem Begriffe als der für sich seienden Idealität das Objekt als *an sich* nichtig gesetzt ist. Diese Beziehung oder erste Prämisse *wird selbst die Mitte*, welche zugleich der Schluß *in sich* ist, indem sich der Zweck durch diese Beziehung, seine Tätig-

| § 206 [8/363]

La referencia teleológica es el silogismo en el que el fin subjetivo se concluye con la objetividad que le es exterior, a través de un término medio que es la unidad de ambos en cuanto *actividad con arreglo a un fin* y en cuanto objetividad puesta inmediatamente bajo el fin, es decir, en cuanto medio.

§ 207

1) El fin *subjetivo* es el silogismo en el que el concepto *universal* de tal manera se concluye con la singularidad por medio de la particularidad, que la singularidad en cuanto autodeterminación *juzga*, es decir, par|ticulariza aquel [8/364]
| universal aún indeterminado y lo convierte en un *contenido* determinado [200]
tanto como sienta también la *oposición* de subjetividad y objetividad; y al mismo tiempo [la singularidad] es en sí misma el regreso hacia sí por cuanto determina como deficiente a la presupuesta subjetividad del concepto frente la objetividad comparándola con la totalidad concluida en sí misma, y de este modo, al mismo tiempo, se vuelve hacia *fuera*.

§ 208

2) Esta *actividad vuelta hacia fuera* en tanto *singularidad* (que en el fin subjetivo es idéntica a la particularidad en la que, juntamente con el contenido, está también *incluida la objetividad exterior*) se refiere primeramente y *de modo inmediato* al OBJETO y se apodera de éste como de un *medio*. El concepto es este *poder* [o fuerza] inmediata porque él es la negatividad idéntica consigo, en la que el *ser* del OBJETO está por completo determinado como un [algo] *ideal* meramente. El *término medio entero* es ahora este poder [o fuerza] interior al concepto como *actividad* a la que está inmediatamente unido el *OBJETO* en tanto *medio* y bajo la cual [este OBJETO] se encuentra.

En la finalidad finita el término medio está *roto* en dos momentos recíprocamente exteriores, es decir, en la actividad y en el OBJETO que sirve como medio. La referencia del fin al OBJETO, en cuanto *poder* [o fuerza], y el sometimiento del mismo bajo ese poder, es algo *inmediato* (es la *primera premisa* del silogismo) en tanto en el concepto en cuanto idealidad-que-está-siendo para sí está puesto el OBJETO como nulo *en sí*. Esta referencia o primera premisa *deviene ella misma* el término medio

keit, in der er enthalten und herrschend bleibt, mit der Objektivität zusammenschließt.

[201] [8/365] | § 209

3. Die zweckmäßige Tätigkeit mit ihrem Mittel ist noch nach außen gerichtet, weil der Zweck auch *nicht* identisch mit dem Objekte ist; daher muß er auch erst mit demselben vermittelt werden. Das Mittel ist als Objekt in dieser *zweiten Prämisse in unmittelbarer* Beziehung mit dem *anderen* Extreme des Schlusses, der Objektivität als vorausgesetzter, dem Material. Diese Beziehung ist die Sphäre des nun dem Zwecke *dienenden* Mechanismus und Chemismus, deren Wahrheit und freier Begriff er ist. Dies, daß der subjektive Zweck, als die Macht dieser Prozesse, worin das *Objektive* sich aneinander abreibt und aufhebt, sich selbst *außer ihnen* hält und das in ihnen *sich Erhaltende* ist, ist die *List* der Vernunft.

§ 210

Der realisierte Zweck ist so die *gesetzte Einheit* des Subjektiven und Objektiven. Diese Einheit ist aber wesentlich so bestimmt, daß das Subjektive und Objektive nur nach ihrer *Einseitigkeit* neutralisiert und aufgehoben,
[8/366] aber das Objek|tive dem Zwecke als dem freien Begriffe und dadurch der Macht über dasselbe unterworfen und gemäß gemacht ist. Der Zweck *erhält* sich gegen und in dem Objektiven, weil, außerdem daß er das *einseitige* Subjektive, das Besondere ist, er auch das konkrete Allgemeine, die an sich seiende Identität beider ist. Dies Allgemeine ist als einfach in sich reflektiert *der Inhalt*, welcher durch alle drei *terminos* des Schlusses und deren Bewegung *dasselbe* bleibt.

§ 211

In der endlichen Zweckmäßigkeit ist aber auch der ausgeführte Zweck ein so in sich Gebrochenes, als es die Mitte und der anfängliche Zweck
[202] war. Es ist daher nur eine an | dem vorgefundenen Material *äußerlich* gesetzte Form zustande gekommen, die wegen des beschränkten Zweckinhalts gleichfalls eine zufällige Bestimmung ist. Der erreichte Zweck ist

que al mismo tiempo *es en sí mismo* el silogismo, por cuanto conecta conclusivamente el fin con la objetividad por medio de aquella referencia que es su actividad y en la que este mismo fin permanece contenido y dominante.

§ 209 [201] [8/365]

3) La actividad finalística sobre su medio está todavía dirigida hacia fuera, porque el fin *tampoco* es idéntico con el OBJETO; el fin, por consiguiente, tiene también que ser primero mediado con este OBJETO. El medio, en tanto OBJETO, está *inmediatamente* referido, en esta *segunda premisa*, al *otro* extremo del silogismo, a la objetividad en cuanto presupuesta, o sea, al material. Esta referencia es la esfera del mecanismo y el quimismo que ahora *sirven* al fin, y este fin es ahora su verdad y el concepto libre de ellos. Esto, [a saber,] que el fin subjetivo en tanto poder [o fuerza] de este proceso, en el que lo *objetivo* se desgasta por fricción mutua y se supera, se detiene *fuera de ellos*[400] y es lo que en ellos *está manteniéndose*, es la *astucia* de la razón[401].

§ 210

El fin realizado es, de esta manera, la *unidad puesta* de lo subjetivo y lo objetivo. Sin embargo, esta unidad está de tal modo esencialmente determinada que lo subjetivo y lo objetivo están solamente neutralizados y superados según su *unilateralidad*, pero lo objetivo ha sido sometido al fin en tanto [8/366]
[éste es] concepto libre y, por ende, al poder sobre lo objetivo y se ha hecho adecuado a ellos. El fin se *mantiene* frente a lo objetivo y en lo objetivo, porque aparte de ser lo subjetivo *unilateral*, lo particular es también lo universal concreto, la identidad-que-está-siendo en sí de ambos. Este universal, en tanto simplemente reflejado hacia sí, es *el contenido* que permanece el mismo a través de los tres términos del silogismo y del movimiento entre ellos.

§ 211

En la finalidad finita, sin embargo, el fin llevado a cabo es algo tan roto en sí mismo como lo eran el término medio y el fin inicial. Por ello, ha cobrado estado solamente una forma *extrínsecamente* puesta en el material previa- [202]

daher nur ein Objekt, das auch wieder Mittel oder Material für andere Zwecke ist, und so fort ins *Unendliche*.

§ 212

Was aber in dem Realisieren des Zwecks *an sich* geschieht, ist, daß *die einseitige Subjektivität* und der Schein der gegen sie vorhandenen objektiven Selbständigkeit aufgehoben wird. In Ergreifung des Mittels setzt sich *der Begriff* als das *an sich* seiende Wesen des Objekts; in dem mechanischen und chemischen Prozesse hat sich die Selbständigkeit des Objekts schon *an sich* verflüchtigt, und in ihrem Verlaufe unter der Herrschaft des Zwecks hebt sich der *Schein* jener Selbständigkeit, das Negative *gegen den Begriff*, auf. Daß aber der ausgeführte Zweck *nur* als Mittel und Material bestimmt ist, darin ist dies Objekt sogleich schon als ein an sich nichtiges, nur ideelles gesetzt. Hiermit ist auch der Gegensatz von *Inhalt* und *Form* verschwunden. Indem der Zweck durch Aufhebung der Formbestimmungen sich mit sich selbst zusammenschließt, ist die Form als *identisch* mit sich, hier-
[8/367] mit als Inhalt gesetzt, so daß der *Begriff* als die *Formtätigkeit* | nur *sich* zum *Inhalt* hat. Es ist also durch diesen Prozeß überhaupt das *gesetzt*, was der *Begriff* des Zwecks war, die *an sich seiende* Einheit des Subjektiven und Objektiven nun *als für sich seiend*, — *die Idee*.

[203] | C

Die Idee

§ 213

Die Idee ist das Wahre *an und für sich, die absolute Einheit des Begriffs und der Objektivität*. Ihr ideeller Inhalt ist kein anderer als der Begriff in seinen Bestimmungen; ihr reeller Inhalt ist nur seine Darstellung, die er sich in der Form äußerlichen Daseins gibt und [der,] diese Gestalt in seine Idealität eingeschlossen, in seiner Macht, so sich in ihr erhält.

mente hallado, forma que en virtud del limitado contenido finalístico es igualmente una determinación contingente. El fin alcanzado es por ello solamente un OBJETO que es a la vez medio o material para otro fin y así sucesivamente hacia lo *infinito*.

§ 212

Pero lo que *en sí* sucede en la realización del fin consiste en que se supera *la subjetividad unilateral* y la apariencia de autosuficiencia objetiva enfrentada a aquella subjetividad. Apoderándose del medio, *el concepto* se pone como la esencia-que-está-siendo *en sí* del OBJETO; en el proceso mecánico y químico, la autosuficiencia del OBJETO ya se ha volatilizado *en sí*, y a lo largo del dominio del fin se supera la *aparencia* de aquella autosuficiencia, o sea, de lo negativo *enfrentado al concepto*. Pero habiéndose determinado el fin cumplido sólo como medio y material, este OBJETO es ya algo nulo en sí, o sea, algo puesto solamente como ideal. De esta manera se ha desvanecido también la oposición de *contenido* y *forma*. Al conectarse conclusivamente el fin consigo mismo mediante la superación de las determinaciones formales, la forma está puesta como *idéntica* consigo misma y, por ende, como contenido, de tal modo que *el concepto* sólo se tiene a sí mismo por *contenido* en cuanto *actividad de la forma*. | Por tanto, mediante este proceso ha sido *sentado* en general aquello que era el *concepto* de fin, la unidad *que-está-siendo en sí* de lo subjetivo y lo objetivo, ahora *en tanto está-siendo para sí*, es decir, [como] *la idea*. [8/367]

| C [203]

La idea

§ 213

La idea es lo verdadero *en y para sí*, *la unidad absoluta del concepto y de la objetividad*. Su contenido ideal no es otro que el concepto en sus determinaciones; su contenido real es solamente la exposición del concepto que éste se da en forma de existencia exterior, y esta figura, incluida en la idealidad del concepto, en su [fuerza o] poder, se mantiene así en la idea.

[8/368] Die Definition *des Absoluten*, daß es die *Idee* ist, ist nun | selbst absolut. Alle bisherigen Definitionen gehen in diese zurück. – Die Idee ist die *Wahrheit*; denn die Wahrheit ist dies, daß die Objektivität dem Begriffe entspricht, – nicht daß äußerliche Dinge meinen Vorstellungen entsprechen; dies sind nur *richtige* Vorstellungen, die *Ich Dieser* habe. In der Idee handelt es sich nicht um Diesen, noch um Vorstellungen, noch um äußerliche Dinge. – Aber auch *alles* Wirkliche, insofern es ein Wahres ist, ist die Idee und hat seine Wahrheit allein durch und kraft der Idee. Das einzelne Sein ist irgendeine Seite der Idee, für dieses bedarf es daher noch anderer Wirklichkeiten, die gleichfalls als besonders für sich bestehende erscheinen; in ihnen zusammen und in ihrer Beziehung ist allein der Begriff realisiert. Das Einzelne für sich entspricht seinem Begriffe nicht; diese Beschränktheit seines Daseins macht seine *Endlichkeit* und seinen Untergang aus.

[204] | Die Idee selbst ist nicht zu nehmen als eine Idee *von irgend etwas*, sowenig als der Begriff bloß als bestimmter Begriff. Das Absolute ist die allgemeine und *eine* Idee, welche als *urteilend* sich zum *System* der bestimmten Ideen besondert, die aber nur dies sind, in die eine Idee, in ihre Wahrheit zurückzugehen. Aus diesem Urteil ist es, daß die Idee *zunächst* nur die eine, allgemeine *Substanz* ist, aber ihre entwickelte, wahrhafte Wirklichkeit ist, daß sie als *Subjekt* und so als Geist ist.

Die Idee wird häufig, insofern sie nicht eine *Existenz* zu ihrem Ausgangs- und Stützungspunkt habe, für ein bloß formelles Logisches genommen. Man muß solche Ansicht den Standpunkten überlassen, auf welchen das existierende Ding und alle weiteren noch nicht zur Idee durchgedrungenen Bestimmungen noch für sogenannte *Realitäten* und wahrhafte *Wirklichkeiten* gelten. – Ebenso falsch ist die Vorstellung, als ob die Idee nur das *Abstrakte* sei. Sie ist es allerdings insofern, als alles *Unwahre* sich in ihr aufzehrt; aber an ihr selbst ist sie wesentlich *konkret*, weil
[8/369] sie der freie, sich selbst und hiermit zur Realität be|stimmende Begriff ist. Nur dann wäre sie das Formell-Abstrakte, wenn der Begriff, der ihr Prinzip ist, als die abstrakte Einheit, nicht, wie er ist, als die *negative Rückkehr seiner in sich* und als die *Subjektivität* genommen würde.

[8/370] |

§ 214

Die Idee kann als die *Vernunft* (dies ist die eigentliche philosophische Bedeutung für *Vernunft*), ferner als *Subjekt-Objekt*, als die *Einheit des Ideellen und Reellen, des Endlichen und Unendlichen, der Seele und des Leibs*, als die *Möglichkeit, die ihre Wirklichkeit an ihr selbst hat*, als das, dessen *Natur nur als existierend*
[205] *begriffen* werden kann usf., gefaßt werden, weil in ihr alle Verhält|nisse

La definición de *lo absoluto*, [que dice] que él es la *idea*, es ella | misma abso- [8/368] luta. Todas las definiciones dadas hasta aquí retornan ahora [y se contienen] en ésta.— La idea es la *verdad*, ya que la verdad es esto [precisamente], que la objetividad se corresponda con el concepto, no que las cosas exteriores se correspondan con mis representaciones; éstas son únicamente representaciones *correctas* que yo, éste, tengo. En la idea no se trata de éste, ni de representaciones, ni de cosas exteriores.— Sin embargo, *todo* lo efectivamente real, en tanto es verdadero, es también la idea, y tiene su verdad únicamente por la idea y en virtud de ella. El ser singular es un cierto aspecto de la idea y para ser esto necesita todavía, por tanto, de otras realidades efectivas que igualmente aparecen como particularmente subsistentes de por sí; solamente en el conjunto de ellas y en su referencia [mutua] está realizado el concepto. Lo singular no se corresponde de suyo con su concepto; esta limitación de su existencia constituye su *finitud* y su ocaso.

| La idea misma no hay que tomarla como idea *de algo*, del mismo modo que el [204] concepto tampoco debe tomarse meramente como concepto determinado. Lo absoluto es la idea única y universal que, *juzgándose* a sí misma[402], se particulariza en *sistema* de las ideas determinadas, las cuales, sin embargo, solamente son su regreso a la idea única, a su verdad. Es a partir de ese juicio solamente que la idea es *primero* la *sustancia* única y universal, pero su verdadera realidad efectiva desarrollada es que sea como sujeto y, de este modo, como espíritu[403].

La idea se toma frecuentemente como algo meramente lógico formal, en tanto carece de una EXISTENCIA como punto de partida y sostén[404]. Ese modo de ver hay que rechazarlo junto con aquellos puntos de vista según los cuales la cosa existente, y todas las demás determinaciones que todavía no se han abierto paso hasta la idea, valen sin embargo como aquello que se llama *realidades* y *realidades efectivas* verdaderas.— Igualmente errónea es la representación de que la idea sea solamente lo *abstracto*. Lo es, desde luego, en tanto dentro de ella queda triturado todo lo que *no es verdadero*; pero en sí misma es esencialmente *concreta*, porque ella es el concepto libre que se determina a sí mismo y así se de|termina a ser realidad. Sería lo abstracto for- [8/369] mal sólo si el concepto que es su principio se tomara como unidad abstracta y no tal como es, a saber, como el *regreso negativo de sí hacia sí* y como la *subjetividad* [misma].

| § 214 [8/370]

La idea puede ser entendida como la *razón* (éste es el significado propiamente filosófico de *razón*); también como el OBJETO-*sujeto*, como la *unidad de lo ideal y lo real, de lo finito y lo infinito, del alma y del cuerpo*, como la *posibilidad que tiene en sí misma su realidad efectiva*, como aquello cuya *naturaleza*

des Verstandes, aber in ihrer *unendlichen* Rückkehr und Identität in sich enthalten sind.

Der Verstand hat leichte Arbeit, alles, was von der Idee gesagt wird, als in sich *widersprechend* aufzuzeigen. Dies kann ihm ebenso heimgegeben werden, oder vielmehr ist es schon in der Idee bewerkstelligt; – eine Arbeit, welche die Arbeit der Vernunft und freilich nicht so leicht wie die seinige ist. – Wenn der Verstand zeigt, daß die Idee sich selbst widerspreche, weil z.B. das Subjektive nur subjektiv und das Objektive demselben vielmehr entgegengesetzt, das Sein etwas ganz anderes als der Begriff sei und daher nicht aus demselben herausgeklaubt werden könne, ebenso das Endliche nur endlich und gerade das Gegenteil vom Unendlichen, also nicht mit demselben identisch sei, und so fort durch alle Bestimmungen hindurch, so zeigt vielmehr die Logik das Entgegengesetzte auf, daß nämlich das Subjektive, das nur subjektiv, das Endliche, das nur endlich, das Unendliche, das nur unendlich sein soll und so ferner, keine Wahrheit hat, sich
[8/371] widerspricht und | in sein Gegenteil übergeht, womit dies Übergehen und die Einheit, in welcher die Extreme als aufgehobene, als ein Scheinen oder Momente sind, sich als ihre Wahrheit offenbart.

Der Verstand, welcher sich an die Idee macht, ist der doppelte Mißverstand, daß er *erstlich* die *Extreme* der Idee, sie mögen ausgedrückt werden, wie sie wollen, insofern *sie in ihrer Einheit* sind, noch in dem Sinne und der Bestimmung nimmt, insofern sie *nicht* in ihrer konkreten Einheit, sondern noch *Abstraktionen* außerhalb derselben sind. Nicht weniger verkennt er die *Beziehung*, selbst auch wenn sie schon ausdrücklich gesetzt ist; so übersieht er z.B. sogar die Natur der *Kopula* im Urteil, welche vom Einzelnen, dem Subjekte, aussagt, daß das Einzelne ebensosehr nicht
[206] Einzelnes, sondern Allgemeines ist. – *Fürs andere* hält | der Verstand *seine* Reflexion, daß die mit sich identische Idee das *Negative* ihrer selbst, den Widerspruch, enthalte, für eine *äußerliche* Reflexion, die nicht in die Idee selbst falle. In der Tat ist dies aber nicht eine dem Verstande eigene Weisheit, sondern die Idee ist selbst die Dialektik, welche ewig das mit sich Identische von dem Differenten, das Subjektive von dem Objektiven, das Endliche von dem Unendlichen, die Seele von dem Leibe, ab- und unterscheidet und nur insofern ewige Schöpfung, ewige Lebendigkeit und ewiger Geist ist. Indem sie so selbst das Übergehen oder vielmehr das sich Übersetzen in den *abstrakten Verstand* ist, ist sie ebenso ewig *Vernunft*; sie ist die Dialektik, welche dieses Verständige, Verschiedene über seine endliche Natur und den falschen Schein der Selbständigkeit seiner Produktionen wieder verständigt und in die Einheit zurückführt. Indem diese gedoppelte Bewegung nicht zeitlich, noch auf irgendeine Weise getrennt und unterschieden ist – sonst wäre sie wieder nur abstrakter Verstand –, ist sie das ewige Anschauen ihrer selbst

sólo puede ser concebida como existente[405], etc.; [y esto es así] porque en ella se contienen todas las rela|ciones del entendimiento, pero en su retorno *infinito* e identidad [vuelta] hacia sí. [205]

El entendimiento se toma un trabajo bien fácil cuando señala como *contradictorio* todo lo que se dice de la idea. Al fin y al cabo, eso se le puede conceder, o más bien, ya ha sido llevado a efecto en la idea; trabajo éste que es el trabajo de la razón y desde luego no tan fácil como el suyo.— Si el entendimiento muestra que la idea se contradice porque, por ejemplo, lo subjetivo sólo es subjetivo y lo objetivo es más bien lo que se le opone, o porque el ser es algo enteramente distinto del concepto y por eso no se puede sacar de éste[406], o también porque lo finito sólo es finito y, siendo precisamente lo contrario de lo infinito, no puede ser idéntico a éste, y así sucesivamente pasando por todas las determinaciones, resulta [entonces] que la Lógica más bien enseña lo contrario, a saber, que lo subjetivo que sólo debiera ser subjetivo, lo finito que sólo debiera ser finito, lo infinito que sólo debiera ser infinito, etc., no poseen verdad alguna, se contradicen y | pasan a su contrario; con ello, [8/371] lo que se revela como verdad suya es este paso y aquella unidad en la que los extremos, en cuanto superados, son [sólo] como un parecer o momentos.

El entendimiento que «se hace a la idea» incurre en un doble malentendido: *primeramente*, los *extremos* de la idea, llámense como se llamen, en tanto están dentro de la unidad de ella, los toma aún el entendimiento en aquel sentido y determinación [que tenían] cuando *no* estaban en su unidad concreta, sino que eran todavía *abstracciones* fuera de esta unidad. No menos desconoce el entendimiento la *referencia*, incluso cuando está expresamente puesta; y así pasa por alto, por ejemplo, nada menos que la naturaleza de la *cópula* del juicio, la cual dice precisamente de lo singular, o sea, del sujeto, que no es singular sino universal. Sobre todo, el entendimiento considera | *su* [propia] reflexión, a saber, que la idea idéntica consigo misma contiene lo *negativo* de sí misma, o sea, la contradicción, como una reflexión *extrínseca* que no cae dentro de la idea. Y efectivamente, ésta no es una sabiduría propia del entendimiento, sino que la idea es ella misma la dialéctica que separa y distingue eternamente lo idéntico consigo de lo diferente[407], lo subjetivo de lo objetivo, el alma del cuerpo, etc., y sólo así es ella eterna creación, eterna vitalidad y espíritu eterno. Y siendo ella misma el pasar, o por mejor decir, el traducirse al *entendimiento abstracto*, ella es también eternamente *razón*: es la dialéctica que comprende de nuevo lo que [mediante aquella traducción] se había hecho comprensible para el entendimiento y, lo que era distinto, lo reconduce a la unidad por encima de su naturaleza finita y de la falsa aparencia de autosuficiencia de sus propios productos. En tanto este doble movimiento no es temporal, aunque de alguna manera sea separado y distinto (de lo contrario sería de nuevo solamente entendimiento abstracto), [206]

im Anderen; der Begriff, der in seiner Objektivität *sich selbst* ausgeführt *hat*, das
[8/372] Objekt, | welches *innere Zweckmäßigkeit*, wesentliche Subjektivität ist.

Die *verschiedenen Weisen*, die Idee aufzufassen, als Einheit des Ideellen und Reellen, des *Endlichen* und *Unendlichen*, der *Identität* und der *Differenz* und so fort, sind mehr oder weniger *formell*, indem sie irgendeine Stufe des *bestimmten Begriffs* bezeichnen. Nur der Begriff selbst ist frei und das wahrhaft *Allgemeine*; in der Idee ist daher seine *Bestimmtheit* ebenso nur er selbst, – eine Objektivität, in welche er als das Allgemeine sich fortsetzt und in der er nur seine eigene, die totale Bestimmtheit hat. Die Idee ist das *unendliche Urteil*, dessen Seiten jede die selbständige Totalität und eben dadurch, daß jede sich dazu vollendet, in die andere ebenso-
[207] sehr | übergegangen ist. Keiner der sonst bestimmten Begriffe ist diese in ihren beiden Seiten vollendete Totalität als der *Begriff* selbst und die *Objektivität*.

§ 215

Die Idee ist wesentlich *Prozeß*, weil ihre Identität nur insofern die absolute und freie des Begriffs ist, insofern sie die absolute Negativität und daher dialektisch ist. Sie ist der Verlauf, daß der Begriff als die Allgemeinheit, welche Einzelheit ist, sich zur Objektivität und zum Gegensatz gegen dieselbe bestimmt und diese Äußerlichkeit, die den Begriff zu ihrer Substanz hat, durch ihre immanente Dialektik sich in die *Subjektivität* zurückführt.

Weil die Idee a) *Prozeß* ist, ist der Ausdruck für das Absolute: »die *Einheit* des Endlichen und Unendlichen, des Denkens und Seins usf.«, wie oft erinnert, falsch; denn die Einheit drückt abstrakte, *ruhig* beharrende Identität aus. Weil sie b) *Subjektivität* ist, ist jener Ausdruck ebenso falsch, denn jene Einheit drückt das *Ansich*, das *Substantielle* der wahrhaften Einheit aus. Das Unendliche erscheint so als mit Endlichem nur *neutralisiert*, so das Subjektive mit dem Objektiven, das Denken
[8/373] mit dem Sein. Aber in der *negativen* Einheit der Idee greift das Unend|liche über das Endliche hinüber, das Denken über das Sein, die Subjektivität über die Objektivität. Die Einheit der Idee ist Subjektivität, Denken, Unendlichkeit und dadurch wesentlich von der Idee als *Substanz* zu unterscheiden, wie diese *übergreifende* Subjektivität, Denken, Unendlichkeit von der *einseitigen* Subjektivität, dem einseitigen Denken, der einseitigen Unendlichkeit, wozu sie sich urteilend, bestimmend herabsetzt, zu unterscheiden ist.

este movimiento es la intuición eterna de sí mismo en lo otro[408]; el concepto que se *ha* dado cumplimiento a *sí mismo* en su objetividad, el OBJETO | que es *finalidad interna*, subjetividad esencial. [8/372]

Las *distintas maneras* de captar la idea como unidad de lo ideal y lo real, de lo *finito* y lo *infinito*, de la *identidad* y la *diferencia*, etc. son más o menos *formales* en tanto significan un cierto estadio del *concepto determinado*. Sólo el concepto mismo es libre y es lo verdaderamente *universal*; por consiguiente, en el interior de la idea, la *determinidad* del concepto es sólo igualmente el concepto mismo; una objetividad en la que él en cuanto universal se prolonga y en la que únicamente tiene su propia y total determinidad. La idea es el *juicio infinito*[409], cuyas partes son cada una la totalidad autosuficiente, y también, porque cada una se completa con la otra, cada una | ha [207] pasado igualmente a la otra. Ninguno de los conceptos determinados de otro modo es esta totalidad completa por sus dos lados, el *concepto* mismo y la *objetividad*.

§ 215

La idea es esencialmente *proceso* porque su identidad es la identidad absoluta y libre del concepto sólo en tanto es absoluta negatividad y por ende dialéctica. Es el transcurso [que consiste en] que el concepto en tanto universalidad que es singularidad, se determina a la objetividad y a la oposición frente a la misma, y esta exterioridad que el concepto tiene como sustancia suya se reconduce a la *subjetividad* por su dialéctica inmanente.

Porque la idea es a) *proceso*, la expresión que dice que lo absoluto es la unidad de lo finito y lo infinito, del pensar y el ser, etc. es errónea como hemos recordado varias veces, puesto que «unidad» expresa una identidad abstracta que persiste quietamente. Es también errónea porque la idea es b) *subjetividad*, puesto que la unidad expresa el *en-sí* o lo sustancial de la verdadera unidad. De este modo lo infinito aparece como meramente *neutralizado*[410] con lo finito, lo subjetivo con lo objetivo, el pensar con el ser. Pero dentro de la unidad *negativa* de la idea, lo infi|nito [8/373] abarca lo finito, el pensar abarca el ser, la subjetividad abarca la objetividad. La unidad de la idea es subjetividad, pensamiento, infinitud, y por ello debe distinguirse esencialmente de la idea en cuanto *sustancia*, del mismo modo que esta *abarcante* subjetividad, pensamiento o infinitud, debe distinguirse de la subjetividad *unilateral*, del pensamiento unilateral y de la infinitud unilateral; [determinidades éstas] en las que la idea, juzgándose y determinándose, se depone.

[208] |
A. Das Leben

§ 216

Die *unmittelbare* Idee ist das *Leben*. Der Begriff ist als Seele in einem *Leibe* realisiert, von dessen Äußerlichkeit jene die unmittelbare sich auf sich beziehende *Allgemeinheit*, ebenso dessen *Besonderung*, so daß der Leib keine anderen Unterschiede als die Begriffsbestimmung an ihm ausdrückt, endlich die *Einzelheit* als unendliche Negativität ist, – die Dialektik seiner auseinanderseienden Objektivität, welche aus dem Schein des selbständigen Bestehens in die Subjektivität zurückgeführt wird, so daß alle Glieder sich gegenseitig momentane *Mittel* wie momentane Zwecke sind und das Leben, so wie es die *anfängliche* Besonderung ist, sich als *die negative für sich* seiende Einheit *resultiert* und sich in der Leiblichkeit als dialektischer nur mit sich selbst zusammenschließt. – So ist das Leben wesentlich
[8/374] *Lebendiges* und nach | seiner Unmittelbarkeit *Dieses Einzelne* Lebendige. Die Endlichkeit hat in dieser Sphäre die Bestimmung, daß um der Unmittelbarkeit der Idee willen Seele und Leib *trennbar* sind; dies macht die Sterblichkeit des Lebendigen aus. Aber nur insofern es tot ist, sind jene zwei Seiten der Idee verschiedene *Bestandstücke*.

§ 217

Das Lebendige ist der Schluß, dessen Momente selbst Systeme und Schlüsse (§ 198, 201, 207) in sich sind, welche aber tätige Schlüsse, Prozesse, und in der subjektiven Einheit des Lebendigen nur *ein* Prozeß sind. Das Lebendige ist so der Prozeß seines Zusammenschließens mit sich selbst, das sich durch *drei Prozesse* verläuft.

[209] |
§ 218

1. Der erste ist der Prozeß des Lebendigen *innerhalb* seiner, in welchem es
[8/375] sich an ihm selbst dirimiert und sich seine | Leiblichkeit zu seinem Objekte, seiner *unorganischen* Natur, macht. Diese als das relativ Äußerliche tritt an ihr selbst in den Unterschied und Gegensatz ihrer Momente, die sich gegenseitig preisgeben und eins das andere sich assimilieren und sich selbst produzierend erhalten. Diese Tätigkeit der Glieder ist aber

a. La vida [208]

§ 216

La idea *inmediata* es la *vida*. El concepto está realizado como alma en un *cuerpo*, de cuya exterioridad el alma es la *universalidad* inmediata que se refiere a sí, es también la *particularización* del cuerpo, de modo que éste no expresa en sí mismo otras diferencias que las determinaciones del concepto, y es finalmente la singularidad en tanto negatividad absoluta, esto es, la dialéctica de su objetividad extrapuesta que, desde la apariencia de su subsistencia autosuficiente, es reconducida a la subjetividad, de tal modo que todos los miembros son recíprocamente *medios* momentáneos como también fines momentáneos; y la vida, del mismo modo que es la particularización *inicial*, se produce o *resulta* como unidad *negativa* que-está-siendo *para sí*, y en la corporeidad dialéctica sólo se concluye consigo misma.— De esta manera la vida es esencialmente [ser] *viviente* y, con arreglo a | su inme- [8/374] diatez, *este* viviente es *singular*. En esta esfera, la finitud tiene la determinación de, que por causa de la inmediatez de la idea, alma y cuerpo son *separables*; esto constituye la mortalidad del viviente. Pero únicamente en tanto muerto, los dos lados de la idea son *partes integrantes* distintas.

§ 217

El viviente es el silogismo cuyos momentos son ellos mismos sistema y silogismo en sí mismos (§§ 198, 201, 207), pero que son silogismos activos, procesos, y, en la unidad subjetiva del viviente, son solamente un proceso *único*. El viviente es, por tanto, el proceso de su concluirse consigo mismo que transcurre a través de *tres procesos*[411].

| § 218 [209]

1) El primero es el proceso del viviente *dentro* de sí mismo; en este proceso se divide a sí mismo y hace de su | corporeidad su OBJETO propio para él [8/375] mismo, su naturaleza *inorgánica*. Ésta, en cuanto relativamente exterior, pasa en ella misma a la distinción y oposición de sus momentos, los cuales se abandonan mutuamente, se asimilan uno a otro y se mantienen a sí mismos produciéndose. Esta actividad de los miembros es, sin embargo, la acti-

nur die eine des Subjekts, in welche ihre Produktionen zurückgehen, so daß darin nur das Subjekt produziert wird, d.i. es sich nur reproduziert.

§ 219

2. Das *Urteil* des Begriffs geht als frei aber dazu fort, das *Objektive* als eine selbständige Totalität aus sich zu entlassen, und die negative Beziehung des Lebendigen auf sich macht als *unmittelbare* Einzelheit die *Voraussetzung* einer ihm gegenüberstehenden unorganischen Natur. Indem dies Negative seiner ebensosehr Begriffsmoment des Lebendigen selbst ist, so ist es in diesem, dem zugleich konkreten Allgemeinen, als ein *Mangel*. Die Dialektik, wodurch das Objekt als *an sich* Nichtiges sich aufhebt, ist die Tätigkeit des seiner selbst gewissen Lebendigen, welches in *diesem Prozeß gegen* eine *unorganische Natur* hiermit *sich selbst erhält*, sich *entwickelt* und *objektiviert*.

[8/376] | § 220

3. Indem das lebendige Individuum, das in seinem ersten Prozeß sich als Subjekt und Begriff in sich verhält, durch seinen zweiten seine äußerliche Objektivität sich assimiliert und so die reelle Bestimmtheit *in sich setzt*,
[210] so | ist es nun *an sich Gattung*, substantielle Allgemeinheit. Die Besonderung derselben ist die Beziehung des Subjekts auf *ein anderes Subjekt* seiner Gattung, und das Urteil ist das Verhältnis der Gattung zu diesen so gegeneinander bestimmten Individuen; die *Geschlechtsdifferenz*.

§ 221

Der Prozeß der *Gattung* bringt diese zum *Fürsichsein*. Das Produkt desselben, weil das Leben noch die unmittelbare Idee ist, zerfällt in die beiden Seiten, daß nach der *einen* das lebendige Individuum überhaupt, das zuerst als unmittelbar vorausgesetzt wurde, nun als ein *Vermitteltes* und *Erzeugtes* hervorgeht; daß nach der *anderen* aber die lebendige *Einzelheit*, die sich um ihrer ersten *Unmittelbarkeit* willen *negativ* zur Allgemeinheit verhält, in dieser als der Macht *untergeht*.

vidad única del sujeto hacia la que regresan sus producciones, de tal manera que con ello sólo se produce el sujeto, es decir, sólo se reproduce.

§ 219

2) El *juicio* del concepto, en cuanto libre, sigue empero adelante hasta desprender de sí lo *objetivo* como una totalidad autosuficiente, y la referencia negativa del viviente a sí mismo, en cuanto singularidad *inmediata*, hace la *presuposición* de una naturaleza inorgánica enfrentada a él. Siendo también lo negativo de sí un momento del concepto del mismo viviente, lo negativo está en el viviente (que al mismo tiempo es lo universal concreto) como una *carencia*. La dialéctica, en virtud de la cual se supera el OBJETO como algo nulo *en sí*, es la actividad del viviente cierto de sí que de este modo, en *este proceso frente a una naturaleza inorgánica*, *se conserva a sí mismo*, se *desarrolla y objetiva*.

| § 220 [8/376]

3) Por cuanto el individuo viviente en su primer proceso se comporta como sujeto y concepto en sí mismo, y en su segundo proceso se asimila su objetividad exterior y así *sienta en él* la determinidad real, resulta | ser ahora *género* [210]
en sí, sustancialidad universal. La particularización del género es la referencia del sujeto *a otro sujeto* de su mismo género, y el juicio es la relación del género con estos individuos recíprocamente determinados de esta manera: la *diferencia sexual*.

§ 221

El proceso del *género* lleva esta diferencia a su *ser-para-sí*. Su producto, ya que la vida es aún la idea inmediata, se parte en los dos lados, a saber, que según *uno* de ellos aquel individuo viviente en general, que en cuanto inmediato fue primeramente presupuesto, emerge ahora como algo mediado y *engendrado*; con arreglo al *otro* lado, sin embargo, la *singularidad* viviente, que por causa de su primera *inmediatez* se comporta *negativamente* respecto de la universalidad, *perece* en ésta en cuanto poder.

[8/377] | § 222

Die Idee des Lebens aber hat damit sich nicht nur von *irgendeinem* (besonderen) *unmittelbaren* Diesen befreit, sondern von dieser ersten Unmittelbarkeit überhaupt; sie kommt damit *zu sich*, zu ihrer *Wahrheit*; sie tritt hiermit als *freie Gattung für sich selbst in die Existenz*. Der Tod der nur unmittelbaren einzelnen Lebendigkeit ist das *Hervorgehen des Geistes*.

b. Das Erkennen

§ 223

Die Idee existiert frei *für sich*, insofern sie die Allgemeinheit zum Ele-
[211] mente *ihrer Existenz* hat oder die | Objektivität selbst als der Begriff ist, die Idee sich zum Gegenstande hat. Ihre zur Allgemeinheit bestimmte Subjektivität ist *reines Unterscheiden innerhalb* ihrer, — Anschauen, das sich in dieser identischen Allgemeinheit hält. Aber als bestimmtes Unterscheiden ist sie das fernere *Urteil*, sich als Totalität von sich abzustoßen, und zwar zunächst sich als *äußerliches Universum vorauszusetzen*. Es sind zwei Urteile, die *an sich* identisch, aber noch nicht als identisch *gesetzt* sind.

§ 224

Die Beziehung dieser beiden Ideen, die *an sich* oder als Leben identisch sind, ist so die *relative*, was die Bestimmung der *Endlichkeit* in dieser Sphäre ausmacht. Sie ist das *Reflexionsverhältnis*, indem die Unterscheidung der Idee in ihr selbst nur das *erste* Urteil, das *Voraussetzen* noch nicht als *ein Set-*
[8/378] *zen*, für die subjektive Idee daher die objektive die | *vorgefundene* unmittelbare Welt oder die Idee als Leben in der Erscheinung der *einzelnen Existenz* ist. Zugleich in einem ist, insofern dies Urteil reines Unterscheiden *innerhalb* ihrer selbst ist (vorherg. §), sie *für sich* sie selbst und *ihre andere*; so ist sie die *Gewißheit* der *an sich* seienden Identität dieser objektiven Welt mit ihr. — Die Vernunft kommt an die Welt mit dem absoluten Glauben, die Identität setzen und ihre Gewißheit zur *Wahrheit* erheben zu können, und mit dem Triebe, den *für sie an sich* nichtigen Gegensatz auch als nichtig zu setzen.

§ 222 [8/377]

Pero con ello la idea de la vida se ha librado no solamente de *un cierto éste inmediato* (particular), sino de esta primera inmediatez en general; llega así *a ella misma*, a su *verdad*; ingresa por eso *en la existencia* como *género libre para sí mismo*. La muerte de la vitalidad singular meramente inmediata es la *emergencia del espíritu*.

b. El conocer

§ 223

La idea EXISTE libremente *para sí* en tanto tiene a la universalidad como elemento *de su EXISTENCIA* o, la | objetividad misma es igual que el concepto, o la [211] idea se tiene a sí misma como objeto [ante ella]. Su subjetividad, determinada a la universalidad, es *puro distinguir dentro* de ella misma: intuir que se detiene en esta universalidad idéntica. Pero en cuanto distinguir determinado, ella es el *juicio* ulterior, repelerse de sí misma como totalidad y precisamente en primer lugar *presuponerse* como *universo exterior*. Hay dos juicios que *en sí* son idénticos, pero que todavía no han sido *sentados* como idénticos.

§ 224

La referencia de estas dos ideas que *en sí* o en cuanto vida son idénticas es, por tanto, referencia *relativa*, lo que constituye la determinación de la *finitud* en esta esfera. Esta referencia es la *relación de la reflexión*, por cuanto la distinción de la idea dentro de ella misma es solamente el *primer* juicio, el *presuponer* no es todavía como *un poner* y, por consiguiente, para la idea subjetiva, la idea objetiva es el mundo inmediato | *previamente hallado* o la idea como [8/378] vida en el fenómeno de la *EXISTENCIA singular*. Al mismo tiempo y como *una sola cosa*, en tanto este juicio es puro distinguir *dentro* de ella misma (§ precedente), la idea subjetiva es *para sí* ella misma y *su otra*, y de esta manera es la *certeza* de la identidad que-está-siendo *en sí* de este mundo objetivo con ella.— La razón viene al mundo con la fe absoluta de poder sentar la identidad y de poder elevar su certeza a *verdad*, y [viene al mundo igualmente] con el impulso de sentar como nula la oposición que *para ella* es nula *en sí*.

§ 225

Dieser Prozeß ist im allgemeinen *das Erkennen. An sich* wird in ihm in *einer* Tätigkeit der Gegensatz, die Einseitigkeit der Subjektivität mit der Ein-
[212] seitigkeit der Objektivität, aufgehoben. Aber dies Aufheben ge|schieht zunächst nur *an sich*; der Prozeß als solcher ist daher unmittelbar selbst mit der Endlichkeit dieser Sphäre behaftet und zerfällt in die *gedoppelte*, als verschieden gesetzte Bewegung des Triebs, – die Einseitigkeit der *Subjektivität* der Idee aufzuheben vermittels der Aufnahme der *seienden* Welt in sich, in das subjektive Vorstellen und Denken, und die abstrakte Gewißheit seiner selbst mit dieser so als wahrhaft geltenden Objektivität als *Inhalt* zu erfüllen, – und umgekehrt die *Einseitigkeit* der objektiven Welt, die hiermit hier im Gegenteil nur als ein *Schein*, eine Sammlung von Zufälligkeiten und an sich nichtigen Gestalten gilt, aufzuheben, sie durch das *Innere* des Subjektiven, das hier als das wahrhaft seiende Objektive gilt, zu bestimmen und ihr dieses einzubilden. Jenes ist der Trieb des Wissens nach Wahrheit, *Erkennen als solches*, die *theoretische*, – dieses der Trieb des *Guten* zur Vollbringung desselben, das *Wollen*, die *praktische* Tätigkeit der Idee.

[8/379] | *α. Das Erkennen*

§ 226

Die allgemeine Endlichkeit des Erkennens, die in dem einen Urteil, der *Voraussetzung* des Gegensatzes (§ 224) liegt, gegen welche sein Tun selbst der eingelegte Widerspruch ist, bestimmt sich näher an seiner eigenen Idee dazu, daß deren Momente die Form der Verschiedenheit voneinander erhalten und, indem sie zwar vollständig sind, in das Verhältnis der Reflexion, nicht des Begriffs zueinander zu stehen kommen. Die Assimilation des Stoffes als eines Gegebenen erscheint daher als die *Aufnahme* desselben in die ihm zugleich *äußerlich* bleibenden Begriffsbestimmungen, welche ebenso in der Verschiedenheit gegeneinander auftre-
[213] ten. Es ist die als *Verstand* tätige Ver|nunft. Die Wahrheit, zu der dies Erkennen kommt, ist daher gleichfalls nur die *endliche*; die unendliche des Begriffs ist als ein nur *an sich* seiendes Ziel, ein *Jenseits* für dasselbe fixiert. Es steht aber in seinem äußerlichen Tun unter der Leitung des Begriffs, und dessen Bestimmungen machen den inneren Faden des Fortgangs aus.

§ 225

Este proceso es en general *el conocer*. *En sí* en este proceso, se supera con una actividad *única* la oposición, [se supera] la unilateralidad de la subjetividad con la unilateralidad de la objetividad. Pero esta superación ocu|rre primeramente sólo *en sí*; por tanto, el proceso en cuanto tal está él mismo afectado de manera inmediata por la finitud de esta esfera y se parte en el *doble* movimiento del impulso sentado como distinto: superar la unilateralidad de la *subjetividad* de la idea asumiendo al mundo *que-está-siendo* dentro de sí, o sea, dentro del representar subjetivo y del pensar, y llenar la certeza abstracta de sí con esta objetividad como *contenido* (objetividad que vale así como verdadera), y viceversa, superar la *unilateralidad* del mundo objetivo, que aquí contrariamente vale sólo como *aparencia* o como colección de contingencias y figuras nulas en sí, determinar esta unilateralidad mediante lo *interior* de lo subjetivo (que aquí vale como lo verdaderamente objetivo) y configurarlo para ella. El primero es el impulso del saber según verdad, *conocer como tal*, o impulso *teorético*. El segundo es el impulso del *bien* a su realización, el *querer*, o la actividad *práctica* de la idea. [212]

| α) *El conocer* [8/379]

§ 226

La finitud universal del conocer que reside en uno de los juicios, el de la *presuposición* de la oposición (§ 224), frente a la cual el obrar del conocer es la contradicción allí depositada, se determina más exactamente en su propia idea de tal modo que los momentos de ésta reciben la forma de la diversidad entre ellos y, siendo ellos precisamente completos, vienen a estar entre sí bajo la relación de la reflexión, no bajo la del concepto. La asimilación de la materia como algo dado aparece, por consiguiente, como la *asunción* de esta materia bajo esas determinaciones del concepto que, al mismo tiempo, permanecen *exteriores* al concepto y se comportan también como diversas entre sí. Es la ra|zón que actúa como *entendimiento*. La verdad a la que llega este conocimiento es, por ende, igualmente sólo la verdad *finita*; la verdad infinita del concepto es como una meta que-está-siendo sólo *en sí*, un *más allá* fijado para el conocer. Pero en su actuación extrínseca este conocer está bajo la conducción del concepto, y las determinaciones de éste constituyen el hilo interno del proceso hacia adelante. [213]

§ 227

Das endliche Erkennen hat, indem es das *Unterschiedene* als ein vorgefundenes, ihm gegenüberstehendes Seiendes – die mannigfaltigen *Tatsachen* der äußeren Natur oder des Bewußtseins – voraussetzt, 1. zunächst für die Form seiner Tätigkeit die *formelle Identität* oder die *Abstraktion* der Allgemeinheit. Diese Tätigkeit besteht daher darin, das gegebene Konkrete
[8/380] aufzulösen, dessen Unterschiede zu ver|einzeln und ihnen die Form *abstrakter Allgemeinheit* zu geben; oder das Konkrete als *Grund* zu lassen und durch Abstraktion von den unwesentlich scheinenden Besonderheiten ein konkretes Allgemeines, die *Gattung* oder die Kraft und das Gesetz, herauszuheben; – *analytische Methode*.

§ 228

Diese *Allgemeinheit* ist 2. auch eine *bestimmte*; die Tätigkeit geht hier an den Momenten des Begriffes fort, der im endlichen *Erkennen* nicht in seiner Unendlichkeit, der *verständige bestimmte Begriff* ist. Die Aufnahme des Gegenstandes in die Formen desselben ist die *synthetische Methode*.

[8/381] | § 229

aa) Der Gegenstand, von dem Erkennen zunächst in die Form des bestimmten Begriffes überhaupt gebracht, so daß hiermit dessen *Gattung* und dessen allgemeine *Bestimmtheit* gesetzt wird, ist die *Definition*. Ihr Material
[214] und Begründung wird durch die analytische Methode (§ 227) | herbeigeschafft. Die Bestimmtheit soll jedoch nur ein *Merkmal*, d.i. zum Behufe des dem Gegenstande äußerlichen, nur subjektiven Erkennens sein.

[8/382] | § 230

bb) Die Angabe des zweiten Begriffsmoments, der Bestimmtheit des Allgemeinen als *Besonderung*, ist die *Einteilung*, nach irgendeiner äußerlichen Rücksicht.

§ 227

El conocimiento finito, presuponiendo lo *distinto* como algo previamente hallado, como un ente situado ante él (los variados *hechos* de la naturaleza exterior o de la conciencia) tiene 1) primero como forma de su actividad a la *identidad formal* o la *abstracción* de la universalidad. Por consiguiente, esta actividad consiste en disolver lo concreto dado, des|menuzar sus diferencias [8/380] y conferirles la forma de la *universalidad abstracta*; o [consiste también] en dejar lo concreto como *base*[412] y, mediante la abstracción, extraer de las particularidades aparentemente inesenciales un universal concreto, el *género*, o la fuerza y la ley: *método analítico*.

§ 228

Esta *universalidad* es 2) también una universalidad *determinada*; la actividad avanza aquí hasta los momentos del concepto que, en el *conocimiento* finito (no en el infinito), es el *concepto determinado propio del entendimiento*. La asunción del objeto bajo las formas de este concepto es *el método sintético*.

| § 229 [8/381]

aa) El objeto del conocimiento llevado primero en general a la forma del concepto determinado, sentando de esta manera su *género* y su *determinidad* general, es la *definición*. El material y la fundamentación de ella vienen aportados por el método analítico (§ 227). | No obstante, la determinidad [214] debe ser solamente una *nota distintiva*, es decir, una ayuda para el conocimiento meramente subjetivo, exterior al objeto.

| § 230 [8/382]

bb) La presentación del segundo momento del concepto, o sea, de la determinidad de lo universal como *particularización*, es la *división* con arreglo a algún tipo de consideración extrínseca.

§ 231

cc) In der *konkreten Einzelheit*, so daß die in der Definition einfache Bestimmtheit als *ein Verhältnis* aufgefaßt ist, ist der Gegenstand eine synthetische Beziehung *unterschiedener* Bestimmungen; – ein *Theorem*. Die Identität derselben, weil sie verschiedene sind, ist eine *vermittelte*. Das Herbeibrin-
[8/383] gen des Materials, welches die Mittelglieder ausmacht, ist die | *Konstruktion*, und die Vermittlung selbst, woraus die Notwendigkeit jener Beziehung für das Erkennen hervorgeht, der *Beweis*.

Nach gewöhnlichen Angaben von dem Unterschiede der synthetischen und analytischen Methode erscheint es im ganzen als beliebig, welche man gebrauchen wolle. Wenn das Konkrete, das nach der synthetischen Methode als *Resultat* dargestellt ist, *vorausgesetzt* wird, so lassen sich aus demselben die abstrakten Bestimmungen als *Folgen* herausanalysieren, welche die *Voraussetzungen* und das *Material* für den Beweis ausmachten. Die algebraischen *Definitionen* der krummen Linien sind *Theoreme* in dem geometrischen Gange; so würde etwa auch der pythagoreische Lehrsatz, als Definition des rechtwinkligen Dreiecks angenommen, die in der Geometrie zu seinem Behuf früher erwiesenen Lehrsätze durch Analyse ergeben. Die Beliebigkeit der Wahl beruht darauf, daß die eine wie die andere Methode von
[215] einem *äußerlich Vorausgesetzten* ausgeht. Der | Natur des Begriffes nach ist das Analysieren das erste, indem es den gegebenen empirisch-konkreten Stoff vorerst in die Form allgemeiner Abstraktionen zu erheben hat, welche dann erst als Definitionen in der synthetischen Methode vorangestellt werden können.

Daß diese Methoden, so wesentlich und von so glänzendem Erfolge in ihrem eigentümlichen Felde, für das philosophische Erkennen unbrauchbar sind, erhellt von selbst, da sie Voraussetzungen haben und das Erkennen sich darin als Verstand und als Fortgehen an formeller Identität verhält. Bei *Spinoza*, der die geometrische Methode vornehmlich, und zwar für *spekulative* Begriffe gebrauchte, macht sich der Formalismus derselben sogleich auffallend. Die *Wolffische* Philosophie, welche sie zum weitesten Pedantismus ausgebildet, ist auch ihrem Inhalte nach Verstandesmetaphysik. – An die Stelle des Mißbrauchs, der mit dem Formalismus dieser Methoden in der Philosophie und in den Wissens-
[8/384] chaften getrieben worden, | ist in neueren Zeiten der Mißbrauch mit der sogenannten *Konstruktion* getreten. Durch *Kant* war die Vorstellung in Umlauf gebracht worden, daß die Mathematik ihre *Begriffe konstruiere*; dies sagte nichts anderes, als daß sie es mit *keinen Begriffen*, sondern mit abstrakten Bestimmungen *sinnlicher Anschauungen zu* tun hat. So ist denn die Angabe *sinnlicher*, aus der *Wahrnehmung* aufgegriffener Bestimmungen mit Umgehung des Begriffs und der fernere Formalismus,

§ 231

cc) En la *singularidad* concreta, siendo así que, en la definición, la determinidad simple ha sido aprehendida como *una relación*, el objeto es una referencia sintética de determinaciones *distintas*: un *teorema*. La identidad de estas determinaciones, porque son distintas, es una identidad *mediada*. La aportación de los materiales que constituyen los miembros intermedios [o términos medios] es la | *construcción*, y la mediación misma de la que procede para el conocimiento la necesidad de aquella referencia es la *prueba* [o demostración]. [8/383]

De acuerdo con lo que se suele decir sobre la distinción entre método analítico y sintético, parece que en resumidas cuentas se puede elegir el método que más guste. Si se *presupone* lo concreto, que según el método sintético se ha presentado como *resultado*, se pueden entonces sacar de él analíticamente, como *consecuencias*, aquellas determinaciones abstractas que constituían las *presuposiciones* y el *material* para la prueba. Las definiciones algebraicas de las líneas curvas son *teoremas* en el interior de la geometría; de manera semejante, también el teorema de Pitágoras, tomado como definición del triángulo rectángulo, se obtendría analíticamente como resultado dentro de la geometría, valiéndose de teoremas anteriormente demostrados. La arbitrariedad de esa clase de elecciones descansa en que uno y otro método parten de algo *extrínsecamente presupuesto*. Con arreglo a la | naturaleza del concepto, [215] el análisis es lo primero, por cuanto hay que elevar primero el material dado, empíricamente concreto, a la forma de abstracciones universales que sólo entonces pueden proponerse en el método sintético como definiciones.

Que esos métodos, por muy esenciales que sean y por muy brillantes resultados que ofrezcan en su propio campo, no son utilizables para el conocimiento filosófico, es patente por sí mismo, porque esos métodos incluyen presuposiciones y el conocimiento se comporta, cuando los utiliza, como entendimiento y como progreso dentro de la identidad formal. En *Spinoza*, quien usó preferentemente el método geométrico y precisamente para los conceptos *especulativos*, llama también la atención el formalismo de esos conceptos. La filosofía de *Wolff*, que perfecciona aquellos conceptos hasta la mayor pedantería, es también metafísica del entendimiento por sus contenidos.— En lugar de este abuso que con el formalismo de esos métodos se practicaba en la filosofía y en las ciencias, | apareció modernamente el abuso de la [8/384] llamada *construcción*. La representación de que la matemática *construye sus conceptos* fue puesta en circulación por *Kant*[413]; eso no quería decir más que la matemática no tiene nada que ver con *conceptos*, sino con determinaciones abstractas de la *intuición sensible*. Y así, por consiguiente, vino a llamarse *construcción de los conceptos* a un aco-

philosophische und wissenschaftliche Gegenstände nach einem vorausgesetzten Schema tabellarisch, übrigens nach Willkür und Gutdünken, zu klassifizieren, eine *Konstruktion der Begriffe* genannt worden. Es liegt dabei wohl eine dunkle Vorstellung der *Idee*, der Einheit *des Begriffes und der Objektivität*, sowie daß die Idee konkret sei, im Hintergrunde. Aber jenes Spiel des sogenannten Konstruierens ist weit
[216] entfernt, diese *Einheit* darzustellen, die nur der | *Begriff* als solcher ist, und ebensowenig ist das Sinnlich-Konkrete der Anschauung ein Konkretes der Vernunft und der Idee.

Weil es übrigens die *Geometrie* mit der *sinnlichen*, aber *abstrakten Anschauung* des Raums zu tun hat, so kann sie ungehindert einfache Verstandesbestimmungen in ihm fixieren; sie hat deswegen allein die synthetische Methode des endlichen Erkennens in ihrer Vollkommenheit. Sie stößt jedoch in ihrem Gange, was sehr bemerkenswert ist, zuletzt auf *Inkommensurabilitäten* und *Irrationalitäten*, wo sie, wenn sie im Bestimmen weitergehen will, über das verständige Prinzip *hinausgetrieben* wird. Auch hier tritt, wie sonst häufig, an der Terminologie die Verkehrung ein, daß, was *rational* genannt wird, das *Verständige*, was aber *irrational*, vielmehr ein Beginn und Spur der *Vernünftigkeit* ist. Andere Wissenschaften, wenn sie, was ihnen notwendig und oft, da sie sich nicht in dem Einfachen des Raumes oder der Zahl befinden, geschieht, an die Grenze ihres verständigen Fortgehens kom-
[8/385] men, helfen sich auf leichte Weise. Sie brechen die Konsequenz des|selben ab und nehmen, was sie brauchen, oft das Gegenteil des Vorhergehenden, von außen, aus der Vorstellung, Meinung, Wahrnehmung oder woher es sonst sei, auf. Die Bewußtlosigkeit dieses endlichen Erkennens über die Natur seiner Methode und deren Verhältnis zum Inhalt läßt es weder erkennen, daß es in seinem Fortgehen durch Definitionen, Einteilungen usf. von der Notwendigkeit *der Begriffsbestimmungen* fortgeleitet wird, noch wo es an seiner Grenze ist, noch, wenn es dieselbe überschritten hat, daß es sich in einem Felde befindet, wo die Verstandesbestimmungen nicht mehr gelten, die es jedoch roherweise noch darin gebraucht.

[217] | § 232

Die *Notwendigkeit*, welche das endliche Erkennen im *Beweise* hervorbringt, ist zunächst eine äußerliche, nur für die subjektive Einsicht bestimmte. Aber in der Notwendigkeit als solcher hat es selbst seine Voraussetzung und den Ausgangspunkt, das *Vorfinden* und *Gegebensein* seines Inhalts, verlassen. Die Notwendigkeit als solche ist an sich der sich auf sich beziehende Begriff. Die subjektive Idee ist so an sich zu dem an und für sich

pio de determinaciones *sensibles* recogidas de la *percepción*, marginando el concepto
y añadiendo el formalismo de clasificar sinópticamente los objetos filosóficos y
científicos (arbitrariamente, por lo demás, y a discreción) con arreglo a un esquema
presupuesto[414]. Cierto que en el trasfondo hay aquí una oscura representación de la
idea, de la unidad *de concepto y objetividad*, como también de que la idea es concreta.
Pero aquel juego al que se llamó construir está muy lejos de hacer patente esa *unidad*
que es únicamente el | concepto en cuanto tal; y menos todavía lo concreto de la [216]
razón y de la idea es lo empíricamente concreto de la intuición.

Por lo demás, porque la *geometría* se ocupa de la *intuición sensible*, aunque *abs-
tracta*, del espacio, puede por ello sin ningún obstáculo fijar en él determinaciones
simples del entendimiento; por esto, únicamente la geometría posee a la perfección
el método sintético del conocimiento finito. Sin embargo, en su transcurso (y ello es
muy digno de ser notado) se da de bruces finalmente con *inconmensurabilidades* e
irracionalidades; [y esto le ocurre precisamente] allí donde, queriendo seguir ade-
lante determinando [sucesivamente su objeto], se ve *llevada más allá* del principio
del entendimiento. También aquí ocurre una inversión de la terminología que es,
por otro lado, bien frecuente; se llama *racional* a lo propio del entendimiento, mien-
tras aquello que se llama *irracional* es más bien un indicio y huella de *racionalidad*.
Otras ciencias, cuando llegan a los límites de su caminar con el entendimiento, se
valen con frecuencia e inevitablemente (porque no están situadas en la simplicidad
del espacio y del número) de un procedimiento bien sencillo: rompen la consecuen-
cia [lógica] de su propio | curso y toman de fuera aquello que les falta, contrario [8/385]
muchas veces a lo que venían haciendo; y eso lo toman de la representación, de la
opinión, de la percepción, o de donde sea. La inconsciencia con que actúa este cono-
cimiento finito [acerca] de la naturaleza de su método y de su relación con el conte-
nido no le deja reconocer que su procedimiento hecho de definiciones, divisiones,
etc., está conducido por la necesidad de las *determinaciones del concepto*. Y [esta
inconsciencia] tampoco le permite reconocer cuando topa con sus propios límites
que, cuando los traspasa, viene a dar en un terreno donde ya no valen las determina-
ciones del entendimiento, que sin embargo sigue usando de manera muy torpe.

| § 232 [217]

La *necesidad* que hace emerger el conocimiento finito en la *demostración* es,
primero, una necesidad extrínseca, únicamente determinada respecto del
modo de ver subjetivo. Sin embargo, en la necesidad en cuanto tal, el propio
conocimiento finito ha abandonado su presuposición y su punto de partida,
a saber, el *hallar previamente* y el *ser dado* de su contenido. La necesidad en

Bestimmten, *Nichtgegebenen*, und daher demselben als dem *Subjekte Immanenten* gekommen und geht in die *Idee* des *Wollens* über.

[8/386] | β. *Das Wollen*

§ 233

Die subjektive Idee als das an und für sich Bestimmte und sich selbst gleicher, einfacher *Inhalt* ist das *Gute*. Ihr Trieb, sich zu realisieren, hat das umgekehrte Verhältnis gegen die Idee des *Wahren* und geht darauf, vielmehr die vorgefundene Welt nach seinem *Zwecke* zu bestimmen. – Dieses *Wollen* hat einerseits die Gewißheit der *Nichtigkeit* des vorausgesetzten Objekts, andererseits aber setzt es als Endliches zugleich den Zweck des Guten als nur *subjektive* Idee und die *Selbständigkeit* des Objekts voraus.

§ 234

Die Endlichkeit dieser Tätigkeit ist daher der *Widerspruch*, daß in den selbst widersprechenden Bestimmungen der objektiven Welt der *Zweck des Guten* ebenso ausgeführt wird als auch nicht, daß er als ein unwesentlicher so sehr als ein wesentlicher, als ein wirklicher und zugleich als nur
[218] möglicher gesetzt ist. Dieser Widerspruch stellt sich | als der *unendliche Progreß* der Verwirklichung des Guten vor, das darin nur als ein *Sollen* fixiert ist. *Formell* ist aber das Verschwinden dieses Widerspruches darin, daß die Tätigkeit die Subjektivität des Zweckes und damit die Objektivität, den Gegensatz, durch den beide endlich sind, und nicht nur die Einseitigkeit *dieser* Subjektivität, sondern sie im Allgemeinen aufhebt; eine *andere* solche Subjektivität, d.i. ein *neues* Erzeugen des Gegensatzes, ist von der, die eine vorige sein sollte, nicht unterschieden. Diese Rückkehr in sich ist zugleich die *Erinnerung* des *Inhalts* in sich, welcher das *Gute* und die an sich seiende Identität beider Seiten ist, – die Erinnerung an die Voraussetzung des theoretischen Verhaltens (§ 224), daß das Objekt das an ihm Substantielle und Wahre sei.

cuanto tal es en sí el concepto que se refiere a sí. La idea subjetiva ha llegado en sí, de esta manera, a lo determinado en y para sí, a lo *no dado* y, por consiguiente, a lo *inmanente al sujeto* y pasa, por ende, a la *idea* de *querer*.

| β) *El querer* [8/386]

§ 233

La idea subjetiva, en tanto es lo determinado en y para sí y es *contenido* simple igual a sí mismo, es el *bien*. El impulso de esta idea a realizarse se comporta inversamente que la idea de lo *verdadero*, y más bien se orienta a determinar el mundo previamente hallado de acuerdo con el *fin* del propio impulso.—Este querer posee, por un lado, la certeza de la *nulidad* del OBJETO presupuesto; pero por otro lado, en cuanto querer finito, presupone la finalidad del bien como idea meramente *subjetiva* y presupone a la vez la *autosuficiencia* del OBJETO.

§ 234

La finitud de esta actividad es, por tanto, la *contradicción* consistente en que bajo las mismas determinaciones contradictorias del mundo objetivo se cumple el *fin del bien* y no se cumple, que este fin ha sido igualmente puesto como esencial y como inesencial, como un fin real y a la vez como solamente posible. Esta contradicción se representa | como la *progresión infinita* de la [218]
realización del bien, que de este modo queda fijado meramente como un *deber ser*. Pero *formalmente* la desaparición de esta contradicción está en que la actividad supera la subjetividad del fin y con ello la objetividad, o sea, la oposición en virtud de la cual ambas son finitas; no supera solamente la unilateralidad de *esta* subjetividad, sino que la supera en general; *otra* subjetividad de este tipo, esto es, una *nueva* producción de la oposición, no es distinta de aquella que debió precederla. Este regreso hacia sí es, a la vez, el *recuerdo* [o interiorización] del *contenido* dentro de sí; contenido que es el *bien* y la identidad que-está-siendo en sí de ambos lados y [es también] recuerdo de la presuposición [propia] del comportamiento teorético (§ 224) de que el OBJETO era, en aquel comportamiento, lo sustancial y verdadero.

[8/387] | § 235

Die *Wahrheit* des Guten ist damit *gesetzt*, als die Einheit der theoretischen und praktischen Idee, daß das Gute an und für sich erreicht, – die objektive Welt so an und für sich die Idee ist, wie sie zugleich ewig als *Zweck* sich setzt und durch Tätigkeit ihre Wirklichkeit hervorbringt. –
[8/388] Dieses aus der | Differenz und Endlichkeit des Erkennens zu sich zurückgekommene und durch die Tätigkeit des Begriffs mit ihm identisch gewordene Leben ist die *spekulative oder absolute Idee*.

c. Die absolute Idee

§ 236

Die Idee als Einheit der subjektiven und der objektiven Idee ist der Begriff der Idee, dem die Idee als solche der Gegenstand, dem das Objekt sie ist; – ein Objekt, in welches alle Bestimmungen zusammen-
[219] gegangen sind. Diese | Einheit ist hiermit die *absolute und alle Wahrheit*, die sich selbst denkende Idee, und zwar hier *als* denkende, als *logische* Idee.

§ 237

Für sich ist die *absolute Idee*, weil kein Übergehen noch Voraussetzen und überhaupt keine Bestimmtheit, welche nicht flüssig und durchsichtig wäre, in ihr ist, die *reine Form* des Begriffs, die *ihren Inhalt* als sich selbst anschaut. Sie ist sich *Inhalt*, insofern sie das ideelle Unterscheiden ihrer
[8/389] selbst von sich und das eine der Unterschiedenen die Identität mit | sich ist, in der aber die Totalität der Form als das System der Inhaltsbestimmungen enthalten ist. Dieser Inhalt ist das System *des Logischen*. Als *Form* bleibt hier der Idee nichts als die *Methode* dieses Inhalts, – das bestimmte Wissen von der Währung ihrer Momente.

| § 235 [8/387]

La *verdad* del bien como unidad de la idea teorética y práctica ha sido *puesta*, a saber, que el bien alcanzado en y para sí consiste tanto en que el mundo objetivo es en y para sí la idea como que ésta, al mismo tiempo, se pone eternamente como *fin*, y siendo activa produce su efectiva realidad.— Esta vida que desde | la diferencia y finitud del conocimiento regresa a sí, y [8/388] mediante la actividad del concepto ha devenido idéntica con él, es la *idea especulativa o absoluta*.

c. La idea absoluta

§ 236

La idea, en cuanto unidad de la idea subjetiva y objetiva, es el concepto de la idea, para el cual la idea en cuanto tal es el objeto [*Gegenstand*], para el cual ella es el OBJETO [*Objekt*]; un OBJETO en el que han confluido todas las determinaciones. Esta | unidad es, por tanto, la *verdad absoluta y entera*, la idea [219] que está-pensándose a sí misma y [que] aquí [es] precisamente *en tanto que* pensante, [o sea,] en tanto que idea *lógica*.

§ 237

La *idea absoluta*, porque en ella no hay ningún pasar ni ningún presuponer, ni hay en general ninguna determinidad que no sea fluida y transparente, es para sí la *forma pura* del concepto que intuye *su contenido* como ella misma. Es para sí *contenido* en tanto ella es el distinguir ideal de sí misma respecto de sí y uno de los distintos es la identidad con|sigo, en la cual sin embargo [8/389] está contenida la totalidad de la forma como el sistema de las determinaciones de contenido. Este contenido es el sistema de lo *lógico*. Como *forma*, no le queda aquí a la idea nada más que el *método* de este contenido: el saber preciso del valor garantizado[415] de sus momentos.

[8/390] | § 238

Die Momente der spekulativen Methode sind α) der *Anfang*, der das *Sein* oder *Unmittelbare* ist; für sich aus dem einfachen Grunde, weil er der Anfang ist. Von der spekulativen Idee aus aber ist es ihr *Selbstbestimmen*, welches als die absolute Negativität oder Bewegung des Begriffs *urteilt* und sich als das Negative seiner selbst setzt. Das *Sein*, das für den Anfang als solchen als abstrakte Affirmation erscheint, ist so vielmehr die *Negation, Gesetztsein*, Vermitteltsein überhaupt und Vorausgesetztsein. Aber als die Negation des *Begriffs*, der in seinem Anderssein schlechthin identisch mit sich und die Gewißheit seiner selbst ist, ist es der noch nicht als Begriff gesetzte Begriff oder der Begriff *an sich*. – Dies Sein ist darum als der noch unbestimmte, d.i. nur an sich oder unmittelbar bestimmte Begriff ebensosehr das *Allgemeine*.

[220] | Der Anfang wird im Sinne des unmittelbaren Seins aus der Anschauung und Wahrnehmung genommen, – der Anfang der *analytischen* Methode des endlichen Erkennens; im Sinn der Allgemeinheit ist er der Anfang der synthetischen Methode desselben. Da aber das Logische unmittelbar ebenso Allgemeines als Seiendes, ebenso von dem Begriffe sich Vorausgesetztes als unmittelbar er selbst ist, so ist sein Anfang ebenso synthetischer als analytischer Anfang.

[8/391] | § 239

β) Der *Fortgang* ist das gesetzte *Urteil* der Idee. Das unmittelbare Allgemeine ist als der Begriff an sich die Dialektik, an ihm selbst seine Unmittelbarkeit und Allgemeinheit zu einem Momente herabzusetzen. Es ist damit das *Negative* des Anfangs oder das Erste in seiner *Bestimmtheit* gesetzt; es ist *für eines*, die *Beziehung* Unterschiedener, – *Moment der Reflexion*.

Dieser Fortgang ist ebensowohl *analytisch*, indem durch die immanente Dialektik nur das gesetzt wird, was im unmittelbaren Begriffe enthalten ist, – als *synthetisch*, weil in diesem Begriffe dieser Unterschied noch nicht gesetzt war.

| § 238 [8/390]

Los momentos del método especulativo son: α) el *comienzo* que es el *ser* o lo *inmediato*; [y es así] de suyo, por la simple razón[416] de que el comienzo es comienzo. Pero, [visto ahora] desde la idea especulativa, el ser es su *autodeterminar* que, en cuanto negatividad absoluta o movimiento del concepto, *juzga* y se pone como lo negativo de sí mismo. El *ser*, que para el comienzo en cuanto tal aparece como afirmación abstracta, resulta ser así más bien la *negación*, *ser-puesto*, ser-mediado en general y *pre*supuesto. Pero en cuanto es la negación del *concepto* que en su ser-otro es simplemente idéntico consigo y es la certeza de sí mismo, el ser es el concepto aún no sentado como concepto o el concepto *en sí*.— Por consiguiente, en cuanto concepto aún indeterminado, esto es, concepto meramente en sí o determinado inmediatamente, este ser es igualmente lo *universal*.

| El *comienzo* en el sentido del ser inmediato se toma de la intuición y la percepción: es el comienzo del método *analítico* del conocimiento finito; en el sentido de la universalidad, el comienzo es comienzo del método sintético del mismo conocimiento finito. Pero ya que lo lógico es inmediatamente tanto universal como ente, es tanto lo que se presupone por el concepto como es también inmediatamente el concepto mismo, por ello el comienzo de lo lógico es comienzo tan sintético como analítico. [220]

| § 239 [8/391]

β) El *proceso* es el *juicio* puesto de la idea. El universal inmediato es, en cuanto concepto en sí, la dialéctica de deponer en él mismo, como momento, su inmediatez y universalidad. De este modo, lo *negativo* del comienzo o lo primero ha sido puesto en su *determinidad*; es *para uno*, [es] la *referencia* de distintos: *momento de la reflexión*.

Este proceso es por igual *analítico* [y sintético]. [Analítico] porque mediante la dialéctica inmanente solamente se pone lo que está contenido en el concepto inmediato; y es también proceso *sintético* porque en este concepto no estaba puesta todavía esta distinción.

§ 240

Die abstrakte Form des Fortgangs ist im Sein ein *Anderes* und *Übergehen* in ein Anderes, im Wesen *Scheinen in dem Entgegengesetzten*, im *Begriffe* die Unterschiedenheit des *Einzelnen* von der *Allgemeinheit*, welche sich als solche in das von ihr Unterschiedene *kontinuiert* und *als Identität* mit ihm ist.

§ 241

In der zweiten Sphäre ist der zuerst an sich seiende Begriff zum *Scheinen*
[221] gekommen und ist so *an sich* | schon die *Idee*. – Die Entwicklung dieser Sphäre wird Rückgang in die erste, wie die der ersten ein Übergang in die zweite ist; nur durch diese gedoppelte Bewegung erhält der Unters-
[8/392] chied sein | Recht, indem jedes der beiden Unterschiedenen sich an ihm selbst betrachtet zur Totalität vollendet und darin sich zur Einheit mit dem anderen betätigt. Nur das Sichaufheben der Einseitigkeit *beider an ihnen selbst* läßt die Einheit nicht einseitig werden.

§ 242

Die zweite Sphäre entwickelt die Beziehung der Unterschiedenen zu dem, was sie zunächst ist, zum *Widerspruche* an ihr selbst – im *unendlichen Progreß* –, der sich γ) in das *Ende* auflöst, daß das Differente als das gesetzt wird, was es im Begriffe ist. Es ist das Negative des Ersten und als die Identität mit demselben die Negativität seiner selbst; hiermit die Einheit, in welcher diese beiden Ersten als ideelle und Momente, als aufgehobene, d.i. zugleich als aufbewahrte sind. Der Begriff, so von seinem *Ansichsein* vermittels seiner Differenz und deren Aufheben sich mit sich selbst zusammenschließend, ist der *realisierte* Begriff, d.i. der Begriff, das *Gesetztsein* seiner Bestimmungen in seinem *Fürsichsein* enthaltend, – die *Idee*, für welche zugleich als absolut Erstes (in der Methode) dies Ende nur das *Verschwinden* des *Scheins* ist, als ob der Anfang ein Unmittelbares und sie ein Resultat wäre; – das Erkennen, daß die Idee die eine Totalität ist.

§ 240

La forma abstracta del proceso es, en el ser, un *otro* y *pasar* a un otro; en la esencia, *aparecer en lo contrapuesto*; en el *concepto*, la distintividad del *singular* respecto de la *universalidad* que se continúa en lo distinto de ella y es *como identidad* con él.

§ 241

En la segunda esfera, el concepto que primero era en sí ha llegado a *aparecer* y ya es, así, la *idea en sí*. | El desarrollo de esta [segunda] esfera es regreso a [221] la primera, así como el desarrollo de la primera es un paso a la segunda; sólo mediante este doble movimiento se hace | justicia a la distinción [entre [8/392] ellas], por cuanto cada uno de los distintos, en sí mismo considerado, se completa hasta la totalidad y así se actúa [a sí mismo] hasta alcanzar la unidad con el otro. Sólo la superación de la unilateralidad de *ambos en ellos mismos* hace que la unidad no devenga unilateral.

§ 242

La segunda esfera desarrolla la esfera de los distintos hasta lo que ella es primeramente, es decir, hasta la *contradicción* en ella misma (en la *progresión infinita*) que γ) se resuelve en el *final* en el que lo diferenciado se pone como lo que es en el concepto. Es lo negativo de lo primero y, en cuanto identidad con este primero, es la negatividad de sí mismo; es por ello la identidad en la que estos dos primeros están como ideales y como momentos, [o] como superados, es decir, como conservados a la vez. De este modo el concepto, partiendo de su *ser-en-sí* y concluyéndose consigo por la mediación de su diferencia y de la superación de ella, es el concepto *realizado*, esto es, el concepto que contiene el *ser-puesto* de sus determinaciones en su *ser-para-sí*: es [ahora] la *idea*, para la cual al mismo tiempo, en cuanto es lo absolutamente primero (en el método), este final es únicamente la *desaparición* de la *apariencia* de que el comienzo fuera algo inmediato y ella fuera un resultado: es conocer que la idea es la totalidad única.

§ 243

Die Methode ist auf diese Weise nicht äußerliche Form, sondern die Seele und der Begriff des Inhalts, von welchem sie nur unterschieden ist, insofern die Momente des *Begriffs* auch an *ihnen selbst* in ihrer *Bestimmtheit* dazu kommen, als die Totalität des Begriffs zu erscheinen. Indem
[222] diese Bestimmtheit oder der Inhalt sich | mit der Form zur Idee zurückführt, so stellt sich diese als *systematische* Totalität dar, welche nur *eine* Idee ist, deren besondere Momente ebensowohl *an sich* dieselbe sind, als sie durch die Dialektik des Begriffs das einfache *Fürsichsein* der Idee hervorbringen. – Die Wissenschaft schließt auf diese Weise damit, den Begriff ihrer selbst zu fassen, als der reinen Idee, für welche die Idee ist.

[8/393] | § 244

Die Idee, welche *für sich* ist, nach dieser ihrer *Einheit* mit sich *betrachtet*, ist sie *Anschauen*; und die anschauende Idee *Natur*. Als Anschauen aber ist die Idee in einseitiger Bestimmung der Unmittelbarkeit oder Negation durch äußerliche Reflexion gesetzt. Die absolute *Freiheit* der Idee aber ist, daß sie nicht bloß ins *Leben* übergeht, noch als endliches Erkennen dasselbe in sich *scheinen* läßt, sondern in der absoluten Wahrheit ihrer selbst sich *entschließt*, das Moment ihrer Besonderheit oder des ersten Bestimmens und Andersseins, die *unmittelbare Idee* als ihren Widerschein, sich als *Natur* frei *aus sich zu entlassen*.

§ 243

De este modo, el método no es forma extrínseca, sino el alma y el concepto del contenido, del cual la forma solamente se distingue en tanto los momentos del *concepto*, incluso *en ellos mismos*, en su determinidad, llegan a aparecer como la totalidad del concepto. Por cuanto esta determinidad o contenido se reintegra, junto | con la forma, a la idea, ésta se patentiza como [222] totalidad *sistemática* que es solamente la *única* idea cuyos momentos particulares son tanto *en sí* los mismos, como por medio de la dialéctica del concepto producen el simple *ser-para-sí* de la idea.— La ciencia termina, de este modo, la comprensión del concepto de ella misma como concepto de la idea pura, para la cual la idea es.

| § 244 [8/393]

La idea que es *para sí*, *considerada* según esta su *unidad* consigo, es *intuir*; y la idea que intuye, *naturaleza*. En cuanto intuir, empero, la idea está puesta bajo la determinación unilateral de la inmediatez o de la negación mediante reflexión extrínseca. Pero la *libertad* absoluta de la idea está en que ella no meramente *pasa a la vida*, ni en que como conocimiento finito la hace *aparecer* en sí misma, sino en que, en la verdad absoluta de sí misma, se *decide* a *desprender* libremente *de sí*[417], como naturaleza, al momento de su particularidad o del primer determinar y ser-otro, la *idea inmediata* como su propia contraimagen.

Zweiter Teil

DIE NATURPHILOSOPHIE

Segunda parte

LA FILOSOFÍA DE LA NATURALEZA

[225] [9/9] | # EINLEITUNG

[9/11] | ## *Betrachtungsweisen der Natur*

[9/13] | ### § 245

Praktisch verhält sich der Mensch zu der Natur als zu einem Unmittelbaren und Äußerlichen selbst als ein unmittelbar äußerliches und damit sinnliches Individuum, das sich aber auch so mit Recht als *Zweck* gegen die Naturgegenstände benimmt. Die Betrachtung derselben nach diesem Verhältnisse gibt den endlich-*teleologischen* Standpunkt (§ 205). In diesem findet sich die richtige Voraussetzung (§ 207-211), daß die Natur den absoluten Endzweck nicht in ihr selbst enthält; wenn aber diese Betrachtung von besonderen *endlichen* Zwecken ausgeht, macht sie diese teils zu Voraussetzungen, deren zufälliger Inhalt für sich sogar unbedeutend und schal sein kann, teils fordert das Zweckverhältnis für sich eine tiefere Auffassungsweise als nach äußerlichen und endlichen Verhältnissen, – die Betrachtungsweise des Begriffs, der seiner Natur nach überhaupt und damit der Natur als solcher immanent ist.

[226] [9/15] | ### § 246

Was *Physik* genannt wird, hieß vormals *Naturphilosophie* und ist gleichfalls *theoretische*, und zwar *denkende* Betrachtung der Natur, welche einerseits nicht von Bestimmungen, die der Natur äußerlich sind, wie die jener Zwecke, ausgeht, andererseits auf die Erkenntnis des *Allgemeinen* derselben, so daß es zugleich in sich *bestimmt* sei, gerichtet ist – der Kräfte,

INTRODUCCIÓN [225] [9/9]

Modos de considerar la naturaleza [9/11]

§ 245 [9/13]

En su acción[418] el ser humano se comporta con la naturaleza como con algo inmediato y exterior, y él mismo [se comporta] como un individuo inmediatamente exterior y por ende sensible, que sin embargo se toma a sí mismo, con razón, como *fin* ante los objetos de la naturaleza. La consideración de tales objetos bajo ese respecto da [como resultado] el punto de vista *teleológico* finito (§ 205). En éste se encuentra la presuposición correcta (§§ 207-211) de que la naturaleza no contiene en sí misma el fin absolutamente último; pero cuando esta consideración parte de fines particulares y *finitos*, convierte a éstos, por una parte, en presuposiciones cuyo contenido contingente puede llegar a ser incluso carente de significado y baladí, [mientras] por otra parte, la relación finalística exige de suyo un modo de comprensión más profundo que [la consideración] con arreglo a relaciones externas y finitas; exige [a saber] el modo de consideración [propio] del concepto, el cual, según su naturaleza, en general es inmanente y [lo es] por tanto a la naturaleza en cuanto tal.

§ 246 [226] [9/15]

Lo que [ahora] se llama *física* se llamó anteriormente *filosofía de la naturaleza*[419] y es igualmente consideración *teorética* de la naturaleza, y precisamente consideración *pensante*, la cual por un lado no parte de determina-

Gesetze, Gattungen, welcher Inhalt ferner auch nicht bloßes Aggregat sein, sondern, in Ordnungen, Klassen gestellt, sich als eine Organisation ausnehmen muß. Indem die Naturphilosophie *begreifende* Betrachtung ist, hat sie dasselbe *Allgemeine*, aber *für sich* zum Gegenstand und betrachtet es in seiner *eigenen, immanenten Notwendigkeit* nach der Selbstbestimmung des Begriffs.

Von dem Verhältnis der Philosophie zum Empirischen ist in der allgemeinen Einleitung die Rede gewesen. Nicht nur muß die Philosophie mit der Naturerfahrung übereinstimmend sein, sondern die *Entstehung* und *Bildung* der philosophischen Wissenschaft hat die empirische Physik zur Voraussetzung und Bedingung. Ein anderes aber ist der Gang des Entstehens und die Vorarbeiten einer Wissenschaft, ein anderes die Wissenschaft selbst; in dieser können jene nicht mehr als Grundlage erscheinen, welche hier vielmehr die Notwendigkeit des Begriffs sein soll. – Es ist schon erinnert worden, daß, außerdem daß der Gegenstand nach seiner *Begriffsbestimmung* in dem philosophischen Gange anzugeben ist, noch weiter die *empirische* Erscheinung, welche derselben entspricht, namhaft zu machen und von ihr aufzuzeigen ist, daß sie jener in der Tat entspricht. Dies ist jedoch in Beziehung auf die Notwendigkeit des Inhalts kein Berufen auf die Erfahrung. Noch weniger ist eine Berufung zulässig auf das, was *Anschauung*
[227] genannt worden | und was nichts anderes zu sein pflegte als ein Verfahren der Vorstellung und Phantasie (auch der Phantasterei) nach *Analogien*, die zufälliger
[9/16] oder bedeutender sein können und den Gegen|ständen Bestimmungen und Schemata nur *äußerlich* aufdrücken (§ 231 Anm.).

[9/24] | *Begriff der Natur*

§ 247

Die Natur hat sich als die Idee in der Form des *Andersseins* ergeben. Da die *Idee* so als das Negative ihrer selbst oder *sich äußerlich* ist, so ist die Natur nicht äußerlich nur relativ gegen diese Idee (und gegen die subjektive Existenz derselben, den Geist), sondern die *Äußerlichkeit* macht die Bestimmung aus, in welcher sie als Natur ist.

ciones que son extrínsecas a la naturaleza, como las de aquellos fines [particulares y finitos de los que se habló en el § anterior], y por otro lado está dirigida al conocimiento de lo *universal* de ella, de modo que eso universal esté en sí mismo *determinado*, es decir, [que la física se dirige al conocimiento] de las fuerzas, leyes y géneros, cuyo contenido, por lo demás, no puede ser tampoco una mera agregación, sino que dispuesto en órdenes y clases, ha de tomárselo [la física] como una especie de organismo[420]. En tanto la filosofía de la naturaleza es consideración *concipiente*, tiene por objeto el mismo *universal*, pero *para sí*, y lo contempla en su *propia* e *inmanente necesidad* con arreglo a la autodeterminación del concepto.

Sobre la relación de la filosofía con lo empírico ya hemos hablado en la introducción[421]. La filosofía no solamente ha de concordar con la experiencia de la naturaleza, sino que el *origen* y *formación* de la ciencia filosófica tiene a la física empírica como supuesto y condición. Pero una cosa es el modo de originarse una ciencia y los trabajos que la preceden, y otra cosa es la ciencia misma; en ésta ya no puede aparecer [todo] aquello como fundamento, sino que aquí [el fundamento] ha de ser más bien la necesidad del concepto.—Ya hemos recordado[422] que a lo largo de la filosofía hay que ofrecer el objeto según su *determinación conceptual*, hay que dar nombre[423] además al fenómeno *empírico* que le corresponde y hay que mostrar cómo éste se corresponde de hecho con aquella determinación conceptual. Sin embargo, en relación con la necesidad del contenido, eso no significa una apelación a la experiencia. Menos aún es procedente una apelación a lo que se llama *intuición* | y que no suele [227]
ser otra cosa que un enredarse con la representación y la fantasía (incluso con la fantasmagoría) con arreglo a *analogías* que pueden ser contingentes o significativas, e imprimen a los ob|jetos [en cualquier caso] determinaciones y esquemas mera- [9/16]
mente *exteriores* (§ 231 N).

| *Concepto de la naturaleza* [9/24]

§ 247

La naturaleza ha resultado como la idea en la forma del *ser-otro*. Ya que la *idea* es así como lo negativo de sí misma o es *exterior a sí*, [resulta] por tanto [que] la naturaleza no es sólo relativamente exterior frente a esta idea (y frente a la EXISTENCIA subjetiva de ella misma, el espíritu) sino [que] la *exterioridad*[424] constituye la determinación en que está la idea como naturaleza.

[9/27] |

§ 248

In dieser Äußerlichkeit haben die Begriffsbestimmungen den Schein eines *gleichgültigen Bestehens* und der *Vereinzelung* gegeneinander; der Begriff ist deswegen als Innerliches. Die Natur zeigt daher in ihrem Dasein keine Freiheit, sondern *Notwendigkeit* und *Zufälligkeit.*

Die Natur ist darum nach ihrer bestimmten Existenz, wodurch sie eben
Natur ist, nicht zu vergöttern, noch sind Sonne, Mond, Tiere, Pflanzen usf. vor-
zugsweise vor menschlichen Taten und Begebenheiten als Werke Gottes zu
[9/28] betrachten und anzuführen. – Die Natur ist *an sich,* | in der Idee göttlich, aber wie
sie *ist,* entspricht ihr Sein ihrem Begriffe nicht; sie ist vielmehr der *unaufgelöste
Widerspruch.* Ihre Eigentümlichkeit ist das *Gesetztsein,* das Negative, wie die Alten die
[228] *Materie* überhaupt als das *non-ens* | gefaßt haben. So ist die Natur auch als der *Abfall*
der Idee von sich selbst ausgesprochen worden, indem die Idee als diese Gestalt
der Äußerlichkeit in der Unangemessenheit ihrer selbst mit sich ist. – Nur dem
Bewußtsein, das selbst zuerst äußerlich und damit unmittelbar ist, d.i. dem *sinnli-
chen* Bewußtsein, erscheint die Natur als das Erste, Unmittelbare, Seiende. – Weil
sie jedoch, obzwar in solchem Elemente der Äußerlichkeit, Darstellung *der Idee* ist,
so mag und soll man in ihr wohl die Weisheit Gottes bewundern. Wenn aber *Vanini*
sagte, daß ein Strohhalm hinreiche, um das Sein Gottes zu erkennen, so ist jede
Vorstellung des Geistes, die schlechteste seiner Einbildungen, das Spiel seiner
zufälligsten Launen, jedes Wort ein vortrefflicherer Erkenntnisgrund für Gottes
Sein als irgendein einzelner Naturgegenstand. In der Natur hat das Spiel der
Formen nicht nur seine ungebundene, zügellose Zufälligkeit, sondern jede Ges-
talt für sich entbehrt des Begriffs ihrer selbst. Das Höchste, zu dem es die Natur
in ihrem Dasein treibt, ist das *Leben;* aber als nur natürliche Idee ist dieses der
Unvernunft der Äußerlichkeit hingegeben, und die individuelle Lebendigkeit ist
in jedem Momente ihrer Existenz mit einer ihr anderen Einzelheit befangen;
dahingegen in jeder geistigen Äußerung das Moment freier allgemeiner
Beziehung auf sich selbst enthalten ist. – Ein gleicher Mißverstand ist es, wenn
Geistiges überhaupt geringer geachtet wird als Naturdinge, wenn *menschliche Kunst-
werke* natürlichen Dingen deswegen nachgesetzt werden, weil zu jenen das Material
von außen genommen werden müsse und weil sie nicht lebendig seien. Als ob die
[9/29] geistige Form nicht eine | höhere Lebendigkeit enthielte und des Geistes würdi-
ger wäre als die natürliche Form, die Form überhaupt nicht höher als die Mate-
rie, und in allem Sittlichen nicht auch das, was man Materie nennen kann, ganz
[229] allein dem Geiste angehörte, als ob in der Natur das | Höhere, das Lebendige,
nicht auch seine Materie von außen nähme. – Die Natur bleibe, gibt man ferner

| § 248 [9/27]

En esta exterioridad, las determinaciones conceptuales tienen la apariencia, unas frente a otras, de un *subsistir indiferente* y del *aislamiento* [mutuo]; por esto el concepto es como [algo] interior. Por consiguiente, la naturaleza no muestra en su existencia libertad alguna, sino *necesidad* y *contingencia.*

Por lo dicho, la naturaleza según su EXISTENCIA determinada, en virtud de la cual
es naturaleza, no debe ser divinizada, ni hay que contemplar o aducir el sol, la luna, los
animales, las plantas, etc., como obras de Dios con preferencia sobre los hechos y
acontecimientos humanos.— La naturaleza es divina *en sí*, | en la idea, pero tal como [9/28]
ella *es*, su ser no se corresponde con su concepto; es más bien la *contradicción no
resuelta*[425]. Lo que le es propio es el *ser-puesto*, lo negativo, tal como los antiguos capta-
ron la *materia* en general, como *non-ens*[426]. | Así también la naturaleza ha sido enun- [228]
ciada como la *caída* de la idea desde sí misma[427], porque la idea bajo esta figura de la
exterioridad es inadecuada a sí misma.— Solamente ante aquella conciencia que es ella
misma en primer término exterior y es por ende inmediata, es decir, la conciencia *sen-
sible*, aparece la naturaleza como lo primero, lo inmediato o ente.— Con todo, porque
la naturaleza es exposición *de la idea*, aunque sea en ese elemento de la exterioridad, se
puede y se debe admirar en ella la sabiduría de Dios. Pero, si *Vanini* dijo que basta una
brizna de paja para conocer el ser de Dios[428], [también hay que decir que] cualquier
representación [interna] del espíritu, la peor de sus imaginaciones, el juego [cam-
biante] de sus estados de ánimo más contingentes, o cualquier palabra, es un funda-
mento más indicado para el conocimiento del ser divino que cualquier [otro] objeto
singular de la naturaleza. En la naturaleza, no solamente el juego de las formas tiene su
contingencia desatada y desbocada, sino que cada figura se priva de suyo del concepto
de sí misma. Lo supremo hacia lo cual tiende la naturaleza en su existencia es la *vida*
pero ésta, en cuanto idea meramente natural, está [aún] abandonada a la sinrazón de la
exterioridad, y la vitalidad individual está constreñida, en cada momento de EXISTEN-
CIA, por otra singularidad que le es ajena; allí contrariamente, en cada exteriorización
espiritual, se contiene el momento de la libre y universal referencia a sí mismo.— Un
malentendido igual se presenta cuando lo espiritual en general se valora por debajo de
las cosas de la naturaleza, cuando las *obras de arte* humanas se posponen a las cosas
naturales porque el material para aquellas obras ha de ser tomado de fuera y porque no
están vivas. Como si la forma espiritual no contuviera una | vitalidad superior y no [9/29]
fuera más digna del espíritu que la forma natural, la forma en general no fuera superior
a la materia, y en todo lo ético, aquello que se puede llamar materia no perteneciera
también enteramente al solo espíritu, como si lo más elevado de la | naturaleza, lo vivo, [229]
no tomara también de fuera su materia.— Se alega como una ventaja de la naturaleza

als ihren Vorzug an, bei aller Zufälligkeit ihrer Existenzen ewigen Gesetzen getreu; aber doch wohl auch das Reich des Selbstbewußtseins! was schon in dem Glauben anerkannt wird, daß eine Vorsehung die menschlichen Begebenheiten leite; – oder sollten die Bestimmungen dieser Vorsehung im Felde der menschlichen Begebenheiten nur zufällig und unvernünftig sein? – Wenn aber die geistige Zufälligkeit, die *Willkür*, bis zum *Bösen* fortgeht, so ist dies selbst noch ein unendlich Höheres als das gesetzmäßige Wandeln der Gestirne oder als die Unschuld der Pflanze; denn was sich so verirrt, ist noch Geist.

[9/31] | § 249

Die Natur ist als ein *System von Stufen* zu betrachten, deren eine aus der andern notwendig hervorgeht und die nächste Wahrheit derjenigen ist, aus welcher sie resultiert, aber nicht so, daß die eine aus der andern *natürlich* erzeugt würde, sondern in der inneren, den Grund der Natur ausmachenden Idee. Die *Metamorphose* kommt nur dem Begriff als solchem zu, da dessen Veränderung allein Entwicklung ist. Der Begriff aber ist in der Natur teils nur ein Inneres, teils existierend nur als lebendiges Individuum; auf dieses allein ist daher die *existierende* Metamorphose beschränkt.

Es ist eine ungeschickte Vorstellung älterer, auch neuerer Naturphilosophie gewesen, die Fortbildung und den Übergang einer Naturform und Sphäre in eine höhere für eine äußerlich-wirkliche Produktion anzusehen, die man jedoch, um sie *deutlicher* zu machen, in das *Dunkel* der Vergangenheit zurückgelegt hat. Der Natur ist gerade die Äußerlichkeit eigentümlich, die Unterschiede auseinander-
[230] fallen und sie als gleichgültige Exi|stenzen auftreten zu lassen; der dialektische Begriff, der die *Stufen* fortleitet, ist das Innere derselben. Solcher nebuloser, im Grunde sinnlicher Vorstellungen, wie insbesondere das sogenannte *Hervorgehen* z.B. der Pflanzen und Tiere aus dem Wasser und dann das *Hervorgehen* der entwic-
[9/32] kel|teren Tierorganisationen aus den niedrigeren usw. ist, muß sich die denkende Betrachtung entschlagen.

que ella es siempre fiel a las leyes eternas pese a toda la contingencia de sus [entidades] EXISTENTES; ¡pero es que eso ocurre también, por supuesto, en el dominio de la autoconciencia!, cosa que se reconoce incluso en la fe de que una providencia rige los acontecimientos humanos.— ¿O es que las determinaciones de esta providencia sólo en el campo de los acontecimientos humanos tendrían que ser azarosas e irracionales?— Pero si la contingencia espiritual, el *albedrío*, llega hasta el *mal*, también en este caso se trata de algo infinitamente superior al curso regular de las estrellas o a la inocencia de la planta, pues lo que yerra de aquel modo sigue siendo espíritu.

| § 249 [9/31]

La naturaleza debe ser contemplada como un *sistema escalonado*, cada uno de cuyos peldaños procede necesariamente de los otros, y el siguiente es la verdad de aquellos de los que resulta, pero no de tal manera que cada escalón sea *naturalmente* generado desde los otros, sino [que lo es] en la idea interior que constituye el fundamento de la naturaleza. La *metamorfosis* incumbe solamente al concepto en cuanto tal, ya que únicamente el cambio de éste es desarrollo. Sin embargo, el concepto en la naturaleza es por una parte [lo] meramente interior y, por otra parte, está EXISTIENDO como individuo vivo solamente; a éste solo, por tanto, está limitada la metamorfosis que [efectivamente] *EXISTE*.

Es una representación torpe, propia de la vieja filosofía de la naturaleza, y también de la moderna, contemplar el proceso de formación y el paso desde una forma y esfera de la naturaleza a otra superior, como una producción externa y efectivamente real, que sin embargo, para hacerla más *clara*, se retrotrae a la *oscuridad* del pretérito[429]. A la naturaleza ciertamente le es propia la exterioridad, sus diferencias caen una fuera de otra y la naturaleza hace que esas diferencias se presenten como EXIS|TENCIAS indiferentes [una ante otra]; [pero] el concepto dialéctico que dirige los [230] *peldaños* [del desarrollo] hacia adelante es lo interior a ellos mismos. Esas representaciones nebulosas, en el fondo sensibles[430], como particularmente lo es p.e. el *surgir* de las plantas y animales desde el agua, y después el *surgir* de los animales de|sarrolla- [9/32] dos desde los inferiores, etc., han de ser expulsadas por la contemplación pensante.

[9/34] | § 250

Der *Widerspruch* der Idee, indem sie als Natur sich selbst äußerlich ist, ist näher der Widerspruch einerseits der durch den Begriff gezeugten *Notwendigkeit* ihrer Gebilde und deren in der organischen Totalität vernünftigen Bestimmung, – andererseits deren gleichgültigen Zufälligkeit und unbestimmbaren Regellosigkeit. Die Zufälligkeit und Bestimmbarkeit von außen hat in der Sphäre der Natur ihr Recht. Am größten ist diese Zufälligkeit im Reiche der konkreten Gebilde, die aber als Naturdinge zugleich nur *unmittelbar* konkret sind. Das *unmittelbar* Konkrete nämlich ist eine Menge von Eigenschaften, die außereinander und mehr oder weniger gleichgültig gegeneinander sind, gegen die eben darum die einfache für sich seiende Subjektivität ebenfalls gleichgültig ist und sie äußerlicher, somit zufälliger Bestimmung überläßt. Es ist die *Ohnmacht* der Natur, die Begriffsbestimmungen nur abstrakt zu erhalten und die Ausführung des Besonderen äußerer Bestimmbarkeit auszusetzen.

Man hat den unendlichen Reichtum und die Mannigfaltigkeit der Formen
[9/35] und vollends ganz unvernünftigerweise | die Zufälligkeit, die in die äußerliche Anordnung der Naturgebilde sich einmischt, als die hohe Freiheit der Natur, auch als die Göttlichkeit *derselben* oder wenigstens die Göttlichkeit *in* derselben gerühmt. Es ist der sinnlichen Vorstellungsweise zuzurechnen, Zufälligkeit, Will-
[231] kür, Ordnungslosigkeit für Freiheit und | Vernünftigkeit zu halten. – Jene Ohnmacht der Natur setzt der Philosophie Grenzen, und das Ungehörigste ist, von dem Begriffe zu verlangen, er solle dergleichen Zufälligkeiten begreifen – und, wie es genannt worden, konstruieren, deduzieren; sogar scheint man die Aufgabe um so leichter zu machen, je geringfügiger und vereinzelter das Gebilde sei*. Spuren der Begriffsbestimmung werden sich allerdings bis in das Partikulärste hinein verfolgen, aber dieses sich nicht durch sie erschöpfen lassen. Die Spuren dieser Fortleitung und inneren Zusammenhangs werden den Betrachter oft überraschen, aber demjenigen insbesondere überraschend oder vielmehr unglaublich scheinen, der in der Natur- wie in der Menschengeschichte nur Zufälliges

* Herr *Krug* hat in diesem und zugleich nach anderer Seite hin ganz naiven Sinne einst die Naturphilosophie aufgefordert, das Kunststück zu machen, *nur* seine Schreibfeder zu deduzieren. – Man hätte ihm etwa zu dieser Leistung und respektiven Verherrlichung *seiner* Schreibfeder Hoffnung machen können, wenn dereinst die Wissenschaft so weit vorgeschritten und mit allem Wichtigeren im Himmel und auf Erden in der Gegenwart und Vergangenheit im Reinen sei, daß es nichts Wichtigeres mehr zu begreifen gebe.

| § 250 [9/34]

La *contradicción* de la idea, en tanto ésta como naturaleza es exterior a sí misma, es más precisamente la contradicción entre la *necesidad* de sus formaciones (generada por el concepto) y de su determinación racional dentro de la totalidad orgánica por una parte, y por la otra, la contingencia indiferente y la indeterminable falta de regularidad de aquellas formaciones. La contingencia y la determinabilidad[431] desde fuera tienen su derecho en la esfera de la naturaleza. Esta contingencia tiene sobre todo su lugar en el campo de las configuraciones concretas que, sin embargo, en cuanto cosas naturales, son al mismo tiempo concretas sólo de modo *inmediato*. Lo *inmediatamente* concreto es en efecto un conjunto de propiedades que están una fuera de la otra y son más o menos indiferentes una ante otra, ante las cuales es también indiferente, por lo mismo, la subjetividad simple que está siendo para sí y que las abandona a la determinación exterior y por ende contingente. Eso es [precisamente] la *impotencia* de la naturaleza, recibir las determinaciones del concepto de modo meramente abstracto y exponer la realización de lo particular a la determinabilidad exterior.

Alguien ha ensalzado la riqueza infinita y la pluralidad de formas, y, para colmo de irracionalidad, [ha ensalzado] | la contingencia que se mezcla en la ordenación exterior [9/35]
de las configuraciones naturales como gran libertad de la naturaleza e incluso como *su* divinidad o, al menos, como la divinidad *en* ellas. Considerar la contingencia, la arbitrariedad y la falta de orden como libertad y | racionalidad hay que atribuirlo al estilo pro- [231]
pio de la representación sensible.— Aquella impotencia de la naturaleza pone límites a la filosofía, y lo más impertinente es exigir del concepto que conciba las contingencias de esta clase, o también exigir, como se ha dicho, que las construya o deduzca; parece precisamente que esa tarea se hace tanto más fácil cuanto más diminuta y aislada sea la configuración [que se debería deducir]*[432]. Huellas, sin embargo, de la determinación conceptual se rastrean en cualquier caso hasta en lo más particular, pero eso particular no puede agotarse por aquella determinación. Las huellas de esta progresión y coherencia interna sorprenderán repetidamente a quien las contemple, pero sobre todo pare-

* [Nota de Hegel] El señor Krug ha exigido en este sentido a la Filosofía de la naturaleza (y al mismo tiempo en otro sentido enteramente ingenuo) que lleve a cabo la obra maestra de deducir *tan sólo* la pluma con la que él escribe. Para esta tarea y respectiva glorificación de su pluma, sería preciso poder concebir la esperanza de que la ciencia hubiera progresado tanto que ya hubiera despachado [la deducción de] todo lo importante del cielo y de la tierra, del presente y del pretérito, y que ya no quedara nada más importante por concebir [que su pluma].

zu sehen gewohnt ist. Aber man hat darüber mißtrauisch zu sein, daß solche Spur nicht für Totalität der Bestimmung der Gebilde genommen werde, was den Übergang zu den erwähnten Analogien macht.

In der Ohnmacht der Natur, den Begriff in seiner Ausführung festzuhalten, liegt die Schwierigkeit und in vielen Kreisen die Unmöglichkeit, aus der empirischen Betrachtung feste Unterschiede für Klassen und Ordnungen zu
[9/36] | finden. Die Natur vermischt allenthalben die wesentlichen Grenzen durch mittlere und schlechte Gebilde, welche immer Instanzen gegen jede feste Unter-
[232] scheidung | abgeben, selbst innerhalb bestimmter Gattungen (z.B. des Menschen) durch Mißgeburten, die man einerseits dieser Gattung zuzählen muß, denen andererseits aber Bestimmungen fehlen, welche als wesentliche Eigentümlichkeit der Gattung anzusehen wären. – Um dergleichen Gebilde als mangelhaft, schlecht, mißförmig betrachten zu können, dafür wird ein fester Typus vorausgesetzt, der aber nicht aus der Erfahrung geschöpft werden könnte, denn diese eben gibt auch jene sogenannten Mißgeburten, Mißförmigkeiten, Mitteldinge usf. an die Hand: er setzte vielmehr die Selbständigkeit und Würde der Begriffsbestimmung voraus.

§ 251

Die Natur ist *an sich* ein lebendiges Ganzes; die Bewegung durch ihren Stufengang ist näher dies, daß die Idee sich als das *setze*, was sie *an sich* ist; oder, was dasselbe ist, daß sie aus ihrer Unmittelbarkeit und Äußerlichkeit, welche der *Tod* ist, *in sich* gehe, um zunächst als *Lebendiges* zu sein, aber ferner auch diese Bestimmtheit, in welcher sie nur Leben ist, aufhebe und sich zur Existenz des Geistes hervorbringe, der die Wahrheit und der Endzweck der Natur und die wahre Wirklichkeit der Idee ist.

[9/37] | Einteilung

§ 252

Die Idee als Natur ist:

I. in der Bestimmung des Außereinander, der unendlichen *Vereinzelung*, außerhalb welcher die Einheit der Form, diese daher als

cerán sorprendentes, o más bien increíbles, a quien está acostumbrado a ver solamente lo contingente en la historia natural y en la humana. Pero hay que ser desconfiado para no tomar esa huella por la totalidad de la determinación [propia] de las configuraciones [concretas], lo cual abre camino a las citadas analogías[433].

La dificultad para | encontrar la manera de distinguir sólidamente las clases y [9/36] los órdenes a partir de la contemplación empírica, y en muchos campos, la imposibilidad de hacerlo, reside en la impotencia de la naturaleza para retener firmemente el concepto a lo largo de su ejecución. La naturaleza confunde poco a poco los límites esenciales mediante configuraciones intermedias y defectuosas que proporcionan siempre argumentos contra cualquier distinción | fija y [eso ocurre] incluso [232] dentro de determinados géneros, por ejemplo el humano, por causa de los monstruos que por un lado hay que adscribir a ese género, pero a los que faltan determinaciones, por otro lado, que debieran contemplarse como propiedad esencial del género. Para poder considerar tales configuraciones como defectuosas, malas o deformes hay que presuponer un modelo ejemplar firme que no puede sacarse de la experiencia, pues ésta ofrece igualmente aquello que llamamos monstruos, malformaciones, entidades intermedias, etc.; y aquel modelo presuponía más bien la autosuficiencia y dignidad de la determinación conceptual[434].

§ 251

La naturaleza es *en sí* un todo viviente; el movimiento a través de su proceso escalonado consiste, más concretamente, en que la idea se *ponga* como aquello que es *en sí* o, lo que es lo mismo, que desde su inmediatez y exterioridad (que es la *muerte*) vaya *a sí*[435] para ser primeramente como [algo] *viviente*; después empero supere también esta determinidad bajo la cual es meramente vida y se produzca[436] hasta [alcanzar] la EXISTENCIA del espíritu, el cual es la verdad y el fin último de la naturaleza, y es la verdadera realidad efectiva de la idea.

| DIVISIÓN [9/37]

§ 252

La idea como naturaleza está:

I. en la determinación del uno-fuera-de-otro, del infinito *aislamiento* fuera del cual está la unidad de la forma; ésta es por ende *ideal*, sólo

eine *ideelle*, nur *an sich* seiende und daher nur *gesuchte* ist, die *Materie* und deren ideelles System, – *Mechanik;*

[233] | II. in der Bestimmung der *Besonderheit*, so daß die Realität mit immanenter Formbestimmtheit und an ihr existierender Differenz gesetzt ist, ein Reflexionsverhältnis, dessen Insichsein die natürliche *Individualität* ist, – *Physik;*

III. in der Bestimmung der *Subjektivität*, in welcher die realen Unterschiede der Form ebenso zur *ideellen* Einheit, die sich selbst gefunden und für sich ist, zurückgebracht sind, – *Organik*.

está-siendo *en sí* y por consiguiente sólo está *buscada*: la *materia* y su sistema ideal; *mecánica*.

II. en la determinación de la *particularidad*, de tal manera que la realidad está puesta con inmanente determinidad de forma y en su diferencia QUE-ESTÁ-EXISTIENDO (una relación de la reflexión cuyo ser dentro-de-sí es la *individualidad* natural): *física*. [233]

III. en la determinación de la *subjetividad* en la cual las distinciones reales de la forma están también devueltas a la unidad *ideal* que se ha encontrado a sí misma y es para sí: *organología*.

[234] [9/41] | **Erste Abteilung der Naturphilosophie**

DIE MECHANIK

§ 253

Die Mechanik betrachtet:

A. Das ganz abstrakte Außereinander, – *Raum und Zeit.*

B. Das *vereinzelte* Außereinander und dessen Beziehung in jener Abstraktion, – *Materie* und *Bewegung*, – *endliche* Mechanik.

C. Die *Materie* in der Freiheit ihres an sich seienden Begriffs, in der *freien Bewegung*, – *absolute* Mechanik.

A

Raum und Zeit

a. Der Raum

§ 254

Die erste oder unmittelbare Bestimmung der Natur ist die abstrakte *Allgemeinheit ihres Außersichseins*, – dessen vermittlungslose Gleichgültigkeit, *der*
[235] *Raum*. Er ist das ganz ideelle *Nebeneinander*, weil | er das Außersichsein ist, und schlechthin *kontinuierlich*, weil dies Außereinander noch ganz *abstrakt* ist und keinen bestimmten Unterschied in sich hat.

Es ist vielerlei über die Natur des Raums von je vorgebracht worden. Ich erwähne nur der *Kantischen* Bestimmung, daß er wie die Zeit eine *Form* der *sinnlichen*
[9/42] *An|schauung* sei. Auch sonst ist es gewöhnlich geworden, zugrunde zu legen, daß

LA MECÁNICA

§ 253

La mecánica contempla:

A. El uno-fuera-de-otro enteramente abstracto: *espacio y tiempo*.

B. El uno-fuera-de-otro *aislado* y su referencia dentro de aquella abstracción: *materia* y *movimiento*, mecánica *finita*.

C. La *materia* en la libertad de su concepto que está-siendo en sí, o sea, bajo el *movimiento libre*: mecánica *absoluta*.

A

ESPACIO Y TIEMPO

A. EL ESPACIO

§ 254

La primera o inmediata determinación de la naturaleza es la abstracta *universalidad de su ser-afuera-de-sí*[437], cuya indiferencia carente de mediación es *el espacio*. Éste es el *uno-junto-a-otro*[438] enteramente ideal, porque | es el ser- [235]
afuera-de-sí simplemente *continuo*, porque ese uno-fuera-del-otro es todavía enteramente *abstracto* y no tiene en él ninguna diferencia determinada.

Sobre la naturaleza del espacio se han dicho muchísimas cosas desde siempre. Recordemos solamente la determinación *kantiana* según la cual el espacio, como el tiempo, es una *forma* de la *in|tuición sensible*[439]. También en otros autores se ha [9/42]

der Raum nur als etwas Subjektives in der Vorstellung betrachtet werden müsse. Wenn von dem abgesehen wird, was in dem Kantischen Begriffe dem subjektiven Idealismus und dessen Bestimmungen angehört, so bleibt die richtige Bestimmung übrig, daß der Raum eine bloße Form, d.h. eine *Abstraktion* ist, und zwar die der unmittelbaren *Äußerlichkeit*. – Von *Raumpunkten* zu sprechen, als ob sie das positive Element des Raums ausmachten, ist unstatthaft, da er um seiner Unterschiedslosigkeit willen nur die Möglichkeit, nicht das *Gesetztsein* des Außereinanderseins und Negativen, daher schlechthin kontinuierlich ist; der Punkt, das Fürsichsein, ist deswegen vielmehr die und zwar in ihm gesetzte *Negation* des Raums. – Die Frage wegen der Unendlichkeit des Raums entscheidet sich gleichfalls hierdurch (§ 100 Anm.). Er ist überhaupt reine *Quantität*, nicht mehr nur dieselbe als logische Bestimmung, sondern als unmittelbar und äußerlich seiend. – Die Natur fängt darum nicht mit dem Qualitativen, sondern mit dem Quantitativen an, weil ihre Bestimmung nicht wie das logische Sein das Abstrakt-Erste und Unmittelbare, sondern wesentlich schon das in sich *Vermittelte*, Äußerlich- und Anderssein ist.

[9/44] |

§ 255

Der Raum hat, als an sich Begriff, überhaupt dessen *Unterschiede* an ihm,
[236] [und zwar] α) unmittelbar in seiner Gleich|gültigkeit als die bloß *verschiedenen*, ganz bestimmungslosen drei *Dimensionen*.

Die Notwendigkeit, daß der Raum gerade drei Dimensionen hat, zu deduzieren, ist an die Geometrie nicht zu fordern, insofern sie nicht eine philosophische Wissenschaft ist und ihren Gegenstand, den Raum mit seinen allgemeinen Bestimmungen, voraussetzen darf. Aber auch sonst wird an das Aufzeigen dieser Notwendigkeit nicht gedacht. Sie beruht auf der Natur des Begriffs, dessen Bestimmungen aber in dieser ersten Form des Außereinander, in der *abstrakten* Quantität, ganz nur oberflächlich und ein völlig leerer Unterschied sind. Man kann daher nicht sagen, wie sich *Höhe, Länge* und *Breite* voneinander unterscheiden, weil sie nur unterschieden sein *sollen*, aber noch keine Unterschiede *sind;* es ist völlig unbestimmt, ob man eine Richtung Höhe, Länge oder Breite nennt. – Die *Höhe* hat ihre nähere Bestimmung an der Richtung nach dem Mittelpunkte der Erde; aber diese konkretere Bestimmung geht die Natur des Raums für sich nichts an. Jene vorausgesetzt, ist es auch noch gleichgültig, dieselbe Richtung Höhe oder Tiefe zu nennen, so wie für Länge und für Breite, die man oft auch Tiefe heißt, nichts dadurch bestimmt ist.

impuesto la costumbre de dar por sentado que el espacio sólo debe ser contemplado como algo subjetivo en la representación. Si se prescinde de lo que en el concepto kantiano corresponde al idealismo subjetivo y a sus determinaciones, queda como resto la determinación correcta de que el espacio es una mera forma, esto es, una *abstracción*, y precisamente la abstracción de la *exterioridad* inmediata.— Hablar de *puntos del espacio* como si ellos constituyesen su elemento [constitutivo] positivo es ilegítimo , ya que el espacio por causa de su indistinción es solamente la posibilidad, no [aún] su *ser-puesto*, del ser-uno-fuera-de-otro y [de lo] negativo, y por ende el espacio es simplemente continuo; el punto, el ser-para-sí, es por ello más bien la *negación* del espacio y precisamente la negación puesta en él.— La cuestión sobre la infinitud del espacio se decide igualmente por lo ya dicho (§ 100 N). El espacio es simplemente *cantidad* pura, no ya en cuanto determinación lógica, sino como cantidad inmediata y que está-siendo exteriormente.— La naturaleza no empieza por consiguiente por lo cualitativo, sino por lo cuantitativo, porque la determinación de la naturaleza no es, como el ser lógico, lo primero-abstracto y lo inmediato, sino que ya es esencialmente lo *mediado* dentro de sí, ser-exterior y ser-otro.

| § 255 [9/44]

El espacio, en cuanto concepto en sí en general tiene sus *distinciones* en él mismo, α) inmediatamente en su indi|ferencia como las tres *dimensiones* [236]
meramente *distintas* y enteramente carentes de determinación.

La necesidad de deducir que el espacio tiene justamente tres dimensiones no hay que pedírsela a la geometría, porque ésta no es una ciencia filosófica y [a ella] le es lícito suponer su objeto, esto es, el espacio con sus determinaciones universales. Pero tampoco en otras partes se piensa en mostrar tal necesidad. Descansa [desde luego] en la naturaleza del concepto, cuyas determinaciones sin embargo, bajo esta primera forma del uno-fuera-de-otro que es la cantidad *abstracta*, son entera y meramente superficiales, y [constituyen] una distinción completamente vacía. Por consiguiente, no se puede decir cómo se distinguen una de otra *altura*, *longitud* y *anchura* porque estas dimensiones sólo *deben* ser distintas pero no *son* todavía algo distinto; es completamente indeterminado cómo hay que nombrar a una dirección, si altura, longitud o anchura.— La *altura* tiene su determinación más próxima en la dirección hacia el centro de la tierra; pero esa determinación más concreta no concierne de suyo a la naturaleza del espacio. Y aun suponiendo esa dirección, sigue siendo todavía indiferente llamarla altura o profundidad, ni nada queda determinado con ello respecto de la longitud y la anchura, la cual a veces también se llama profundidad.

§ 256

β) Aber der Unterschied ist wesentlich bestimmter, qualitativer Unterschied. Als solcher ist er 1. zunächst die *Negation* des Raums selbst, weil dieser das unmittelbare *unterschiedslose* Außersichsein ist, der *Punkt*. 2. Die Negation ist aber Negation *des Raums*, d.i. sie ist selbst räumlich; der Punkt als wesentlich diese Beziehung, d.i. als sich aufhebend, ist die *Linie*, das erste Anders-, d.i. Räumlichsein des Punktes; 3. die Wahrheit
[9/45] des Andersseins ist aber die Negation der | Negation. Die Linie geht
[237] daher in *Fläche* über, welche einerseits eine Bestimmt|heit gegen Linie und Punkt, und so Fläche überhaupt, andererseits aber die aufgehobene Negation des Raums ist, somit Wiederherstellung der räumlichen Totalität, welche nunmehr das negative Moment an ihr hat; – *umschließende Oberfläche*, die einen *einzelnen* ganzen Raum absondert.

Daß die Linie nicht aus Punkten, die Fläche nicht aus Linien besteht, geht aus ihrem Begriffe hervor, da die Linie vielmehr der Punkt als *außer sich* seiend, nämlich sich auf den Raum *beziehend* und sich aufhebend, die Fläche ebenso die aufgehobene, außer sich seiende Linie ist. – Der Punkt ist hier als das Erste und Positive vorgestellt und von ihm ausgegangen worden. Allein ebenso ist umgekehrt, insofern der Raum in der Tat dagegen das Positive ist, die Fläche die erste Negation und die Linie die zweite, die aber, als die zweite, ihrer Wahrheit nach sich auf sich beziehende Negation, der Punkt ist; die Notwendigkeit des Übergangs ist dieselbe. An die Notwendigkeit dieses Übergangs wird nicht gedacht in dem äußerlichen Auffassen und Definieren des Punkts, der Linie usf.; doch vorgestellt, aber als etwas Zufälliges, wird jene erste Art des Übergehens in der Definitionsweise, daß, wenn der Punkt sich *bewege*, die Linie entstehe, usf. Die weiteren Figurationen des Raumes, welche die Geometrie betrachtet, sind fernere qualitative Begrenzungen einer Raumabstraktion, der Fläche, oder eines begrenzten ganzen Raums. Es kommen darin auch Momente der Notwendigkeit vor, daß z.B. das Dreieck die erste geradlinige Figur ist, daß alle anderen Figuren auf sie oder auf das Quadrat zurückgeführt werden müssen, wenn sie bestimmt werden sollen, und dergleichen. – Das Prinzip dieser Zeichnungen ist die Verstandesidentität, welche die Figurationen zur *Regelmäßigkeit* bestimmt und damit die
[238] | Verhältnisse begründet, welche dadurch zu erkennen möglich wird.

[9/46] | Im Vorbeigehen kann bemerkt werden, daß es ein sonderbarer Einfall *Kants* war, zu behaupten, die Definition *der geraden Linie*, daß sie der kürzeste Weg zwischen zwei Punkten sei, sei ein synthetischer Satz; denn mein *Begriff* vom *Geraden* enthalte nichts von Größe, sondern nur eine Qualität. In diesem Sinne ist jede

§ 256

β) Esa distinción sin embargo, más determinada de manera esencial, es distinción cualitativa. En cuanto tal es 1) primeramente la *negación* del espacio mismo porque éste es el ser-afuera-de-sí inmediato e *indistinto*: el *punto*. 2) La negación empero es negación *del espacio*, es decir, la misma negación es espacial; el punto, en cuanto es esencialmente esta referencia, es decir, en cuanto está superándose a sí mismo, es la *línea*, el primer ser-otro, o sea espacial, del punto. 3) Pero la verdad del ser-otro es la negación de la | nega- [9/45]
ción. La línea, por tanto, pasa a *superficie*, la cual por una parte es una determini|dad enfrentada a la línea y al punto, y así es superficie en general[440], [237]
pero por otra parte es la negación superada del espacio y es, por tanto, reproducción de la totalidad espacial que tiene desde ahora en ella misma el momento negativo: *superficie envolvente cerrada* que separa un espacio *singular* entero.

Que la línea no consta de puntos y que la superficie no consta de líneas, resulta de su concepto, pues la línea es más bien el punto en tanto está-siendo *afuera de sí*, es decir, en tanto está *refiriéndose* al espacio y superándose; el plano es igualmente la línea superada que está-siendo exterior a sí.— El punto ha sido aquí representado como lo primero y positivo y de él hemos partido. Pero hubiéramos podido igualmente proceder a la inversa, por cuanto efectivamente el espacio es, por el contrario, lo positivo; el plano es la primera negación y la línea la segunda, la cual empero, en cuanto segunda y con arreglo a su verdad, es la negación que se refiere a sí, o sea, el punto. La necesidad del paso es la misma [en los dos casos]. No se piensa en la necesidad de este paso cuando el punto, la línea, etc. se aprehenden y definen exteriormente. Con todo, la primera manera de pasar [del punto a la línea] sí se representa, aunque como algo contingente, a modo de definición, [diciendo] que si el punto se *mueve*, surge la línea, etc.[441]— Las otras configuraciones del espacio que contempla la geometría son ulteriores delimitaciones cualitativas de una abstracción espacial, la superficie, o de un espacio limitado entero. También entonces se presentan momentos de necesidad, por ejemplo, que el triángulo es la primera figura rectilínea, que todas las otras figuras hay que reducirlas al triángulo o al cuadrado si es que hay que determinarlas, etc.— El principio de estos trazados es la identidad propia del entendimiento que determina las figuras a la *regularidad* y funda así las
| relaciones que de este modo resulta posible conocer. [238]

| Se puede notar de paso que fue una particular ocurrencia *de Kant* afirmar que [9/46]
la definición de *la línea recta*, a saber, que es la distancia más corta entre dos puntos, es una proposición sintética, ya que mi *concepto* de *recta* no contiene nada respecto

Definition ein synthetischer Satz; das Definitum, *die gerade Linie*, ist nur erst die Anschauung oder Vorstellung, und die Bestimmung, daß sie der kürzeste Weg zwischen zwei Punkten sei, macht erst den *Begriff* aus (wie er nämlich in solchen Definitionen erscheint, s. § 229). Daß der *Begriff* nicht schon in der *Anschauung* vorhanden ist, ist der Unterschied von beiden, der die Forderung einer Definition herbeiführt. Daß aber jene Definition analytisch ist, erhellt leicht, indem die gerade Linie sich auf die Einfachheit der Richtung reduziert, die Einfachheit aber, in Beziehung auf *Menge* genommen, die Bestimmung der *geringsten* Menge, hier des kürzesten Weges, gibt.

[9/47] |

B. Die Zeit

§ 257

Die Negativität, die sich als Punkt auf den Raum bezieht und in ihm ihre Bestimmungen als Linie und Fläche entwickelt, ist aber in der Sphäre des Außersichseins ebensowohl *für sich* und ihre Bestimmungen darin, aber zugleich als in der Sphäre des Außersichseins setzend, dabei als
[9/48] | gleichgültig gegen das ruhige Nebeneinander erscheinend. So für sich gesetzt, ist sie die *Zeit*.

[239] |

§ 258

Die Zeit, als die negative Einheit des Außersichseins, ist gleichfalls ein schlechthin Abstraktes, Ideelles. – Sie ist das Sein, das, indem es *ist, nicht* ist, und indem es *nicht* ist, *ist;* das *angeschaute* Werden, d.i. daß die zwar schlechthin *momentanen*, d.i. unmittelbar sich aufhebenden Unterschiede als *äußerliche*, d.i. jedoch *sich* selbst äußerliche, bestimmt sind.

Die Zeit ist wie der Raum eine *reine Form* der *Sinnlichkeit* oder des *Anschauens*, das unsinnliche Sinnliche, – aber wie diesen, so geht auch die Zeit der Unterschied der Objektivität und eines gegen dieselbe subjektiven Bewußtseins nichts an.
[9/49] Wenn diese Bestimmungen auf Raum und | Zeit angewendet werden, so wäre jener die abstrakte Objektivität, diese aber die abstrakte Subjektivität. Die Zeit ist dasselbe Prinzip als das Ich = Ich des reinen Selbstbewußtseins; aber dasselbe oder der einfache Begriff noch in seiner gänzlichen Äußerlichkeit und Abstraktion, –

de su magnitud, sino sólo una cualidad[442]. En este sentido, toda definición es una proposición sintética porque lo definido, *la línea recta*, es primeramente la sola representación o intuición, y la determinación de que es la distancia más corta entre dos puntos constituye, sólo entonces, el *concepto* (a saber, tal como el concepto aparece en esa clase de definiciones, cfr. § 229). Que el *concepto* no está todavía presente en la *intuición* es [precisamente] la diferencia entre ambos, la cual aporta la exigencia de una definición. Pero que aquella definición es analítica es fácil verlo en tanto la línea recta se reduce a la simplicidad de la dirección; y la simplicidad, tomada en relación con la *cantidad*, da la determinación de la cantidad *más pequeña* y, en este caso, de la distancia más corta.

| B. El tiempo [9/47]

§ 257

La negatividad, que como punto se refiere al espacio y en él desarrolla las determinidades de ella como línea y superficie, en la esfera del ser-afuera-de-sí es también ciertamente *para sí* juntamente con sus determinaciones, pero a la vez, siendo ponente en esta esfera del ser-afuera-de-sí, [la negatividad] está apareciendo como | indiferente ante el quieto uno-junto-a-otro. [9/48]
Puesta de este modo para sí, la negatividad es el *tiempo*[443].

| § 258 [239]

El tiempo, en cuanto unidad negativa del ser-afuera-de-sí, es igualmente algo simplemente abstracto e ideal.— Es el ser que *siendo*, *no* es, y que *no* siendo, *es*; es el devenir *intuido*, es decir, que las diferencias precisa y simplemente *momentáneas* o que inmediatamente se superan, están determinadas como *exteriores*, esto es, como exteriores a *sí* mismas, sin embargo.

El tiempo es, como el espacio, una *forma pura* de la *sensibilidad* o del *intuir*; [son ambos] lo sensible no-sensible. Pero así como al espacio no le concierne la distinción entre la objetividad y una conciencia subjetiva que se le enfrente, tampoco tal distinción concierne al tiempo. Si estas determinaciones [de objetividad y subjetividad] se aplicaran al espacio y al | tiempo, el espacio sería la objetividad abs- [9/49]
tracta y el tiempo la abstracta subjetividad. El tiempo es el mismo principio que el yo

als das angeschaute bloße *Werden*, das reine Insichsein als schlechthin ein Außersichkommen.

Die Zeit ist ebenso *kontinuierlich* wie der Raum, denn sie ist die abstrakt *sich auf sich beziehende* Negativität, und in dieser Abstraktion ist noch kein reeller Unterschied.

In der Zeit, sagt man, *entsteht* und *vergeht* alles; wenn von *allem*, nämlich der
Erfüllung der Zeit, ebenso von der Erfüllung des Raums abstrahiert wird, so
bleibt die leere Zeit wie der leere Raum übrig, – d.i. es sind dann diese Abstrak-
tionen der Äußerlichkeit gesetzt und vorgestellt, als ob sie für sich wären. Aber
nicht *in* der Zeit entsteht und vergeht alles, sondern die Zeit selbst ist dies *Werden*,
[240] Entstehen und | Vergehen, das *seiende Abstrahieren*, der alles gebärende und seine
Geburten zerstörende *Kronos*. – Das Reelle ist wohl von der Zeit verschieden,
aber ebenso wesentlich identisch mit ihr. Es ist beschränkt, und das Andere zu
dieser Negation ist *außer* ihm; die Bestimmtheit ist also an ihm sich *äußerlich* und
daher der Widerspruch seines Seins; die Abstraktion dieser Äußerlichkeit ihres
Widerspruchs und der Unruhe desselben ist die Zeit selbst. Darum ist das End-
liche vergänglich und *zeitlich*, weil es nicht, wie der Begriff, an ihm selbst die
totale Negativität ist, sondern diese als sein allgemeines Wesen zwar in sich hat,
aber ihm nicht gemäß, *einseitig* ist, daher sich zu derselben als zu seiner *Macht*
verhält. Der Begriff aber, in seiner frei für sich existierenden Identität mit sich,
Ich = Ich, ist an und für sich die absolute Negativität und Freiheit, die Zeit daher
nicht seine Macht, noch ist er in der Zeit und ein Zeitliches, sondern *er* ist viel-
mehr die Macht der Zeit, als welche nur diese Negativität als Äußerlichkeit ist.
[9/50] Nur das Natürliche ist darum | der Zeit untertan, insofern es endlich ist; das
Wahre dagegen, die Idee, der Geist, ist *ewig*. – Der Begriff der Ewigkeit muß aber
nicht negativ so gefaßt werden als die Abstraktion von der Zeit, daß sie außer-
halb derselben gleichsam existiere; ohnehin nicht in dem Sinn, als ob die Ewig-
keit *nach* der Zeit komme; so würde die Ewigkeit zur Zukunft, einem Momente
der Zeit, gemacht.

[9/51] |

§ 259

Die Dimensionen der Zeit, die *Gegenwart*, *Zukunft* und *Vergangenheit*, sind das
Werden der Äußerlichkeit als solches und dessen Auflösung in die Unters-
chiede des Seins als des Übergehens in Nichts und des Nichts als des
[9/52] Übergehens | in Sein. Das unmittelbare Verschwinden dieser Unters-
chiede in die *Einzelheit* ist die Gegenwart als *Jetzt*, welches als die Einzelheit
[241] | *ausschließend* und zugleich schlechthin *kontinuierlich* in die anderen Momente,

= yo de la autoconciencia pura, pero es el yo o el concepto puro todavía en su total exterioridad y abstracción, es decir, como el mero *devenir* intuido, el puro ser-dentro-de-sí como un simple venir-afuera-de-sí.

El tiempo es tan *continuo* como el espacio, puesto que es la negatividad *refiriéndose a sí* abstractamente y bajo esta abstracción no se da aún ninguna distinción real.

En el tiempo, se dice, *surge* y *perece* todo; y cuando se abstrae de *todo*, es decir, de lo que llena el tiempo, como cuando se abstrae de lo que llena el espacio, resta el tiempo vacío igual que el espacio vacío. O sea, que entonces estas [dos] abstracciones de la exterioridad están puestas como si fueran de suyo algo. Pero no es *en* el tiempo donde surge y perece todo, sino que el tiempo mismo es ese *devenir*, ese surgir y | perecer, el *abstraer que-está-siendo*[444]; es *Cronos* que lo pare todo y devora [240]
sus partos.— Lo real es desde luego distinto del tiempo, pero de manera igualmente esencial todo es idéntico al tiempo. Lo real es limitado y lo otro de esta negación está *fuera* de él; la determinidad, por tanto, es en lo real *exterior* a él mismo y de ahí la contradicción de su ser; la abstracción de esta exterioridad de su contradicción y de la inquietud de ésta es el tiempo mismo. Por esto lo finito es perecedero y *temporal*, porque no es, como lo es el concepto, la negatividad total en él mismo, sino que teniendo a esta negatividad dentro de sí ciertamente, como esencia universal suya, no es adecuado a ella, es *unilateral*, y se relaciona por ende con ella como con su *poder*[445]. Pero el concepto, en su identidad consigo que está libremente EXISTIENDO para sí, yo = yo[446], es en y para sí la negatividad absoluta y la libertad, no está en el tiempo ni es temporal, sino que *él* es más bien el poder [o fuerza] del tiempo; este poder es solamente aquella negatividad en cuanto exterioridad. Únicamente lo natural está sometido por consiguiente | al tiempo, en tanto [9/50]
es finito; lo verdadero por el contrario, la idea, el espíritu, es *eterno*.— El concepto de eternidad, sin embargo, no debe ser negativamente aprehendido tal como la abstracción del tiempo, a saber, como si la eternidad EXISTIERA de alguna manera fuera del tiempo; en cualquier caso, no en el sentido de que la eternidad venga *después* del tiempo; de este modo la eternidad se convertiría en futuro, o sea, en un momento del tiempo.

| § 259 [9/51]

Las dimensiones del tiempo, *presente*, *futuro* y *pretérito*, son el *devenir* en cuanto tal de la exterioridad y [son] la disolución del devenir en las distinciones del ser (como del pasar a la nada) y de la nada (como del pasar | al [9/52]
ser). El desaparecer inmediato de estas distinciones en la *singularidad* es el presente en cuanto *ahora*, el cual siendo *excluyente* como la singularidad | y a [241]

selbst nur dies Verschwinden seines Seins in Nichts und des Nichts in sein Sein ist.

Die *endliche* Gegenwart ist das *Jetzt* als *seiend* fixiert, von dem *Negativen*, den abstrakten Momenten der Vergangenheit und Zukunft, als die konkrete Einheit, somit als das Affirmative unterschieden; allein jenes Sein ist selbst nur das abstrakte, in Nichts verschwindende. – Übrigens kommt es in der Natur, wo die Zeit *Jetzt* ist, nicht zum *bestehenden* Unterschiede von jenen Dimensionen; sie sind notwendig nur in der subjektiven Vorstellung, in der *Erinnerung* und in der *Furcht* oder *Hoffnung*. Die Vergangenheit aber und Zukunft der Zeit als in der *Natur seiend* ist der Raum, denn er ist die negierte Zeit; so ist der aufgehobene Raum zunächst der Punkt und für sich entwickelt die Zeit.

Der *Wissenschaft des Raums*, der *Geometrie*, steht keine solche *Wissenschaft der Zeit* gegenüber. Die Unterschiede der Zeit haben nicht diese *Gleichgültigkeit* des Außersichseins, welche die unmittelbare Bestimmtheit des Raums ausmacht; sie sind daher der Figurationen nicht, wie dieser, fähig. Diese Fähigkeit erlangt das Prinzip der Zeit erst dadurch, daß es paralysiert, ihre Negativität vom Verstande zum *Eins* herabgesetzt wird. – Dies tote Eins, die höchste Äußerlichkeit des Gedankens, ist der äußerlichen Kombination, und diese Kombinationen, die Figuren der *Arithmetik*, sind wieder der Verstandesbestimmung nach Gleichheit und Ungleichheit, der Identifizierung und des Unterscheidens fähig.

Man könnte noch weiter den Gedanken einer *philosophischen Mathematik* fassen, welche dasjenige aus Begriffen erkennte, was die gewöhnliche mathematische Wis-
[242] [9/53] senschaft aus vorausgesetzten Bestimmungen | nach der Methode des | Verstandes ableitet. Allein da die Mathematik einmal die Wissenschaft der endlichen Größenbestimmungen ist, welche in ihrer Endlichkeit festbleiben und gelten, nicht übergehen sollen, so ist sie wesentlich eine Wissenschaft des Verstandes; und da sie die Fähigkeit hat, dieses auf eine vollkommene Weise zu sein, so ist ihr der Vorzug, den sie vor den anderen Wissenschaften dieser Art hat, vielmehr zu erhalten und weder durch Einmischung des ihr heterogenen Begriffs noch empirischer Zwecke zu verunreinigen. Es bleibt dabei immer offen, daß der Begriff ein bestimmteres Bewußtsein sowohl über die leitenden Verstandesprinzipien als über die Ordnung und deren Notwendigkeit in den arithmetischen Operationen sowohl als in den Sätzen der Geometrie begründe.

Es würde ferner eine überflüssige und undankbare Mühe sein, für den Ausdruck der *Gedanken* ein solches widerspenstiges und inadäquates Medium, als Raumfiguren und Zahlen sind, gebrauchen zu wollen und dieselben gewaltsam zu diesem Behufe zu behandeln. Die einfachen ersten Figuren und Zahlen eignen sich ihrer Einfachheit wegen, ohne Mißverständnisse zu *Symbolen*, die jedoch

la vez simplemente *continuo* hacia los otros momentos, no es más que este desaparecer de su ser en la nada y de la nada en su ser.

El presente *finito* es el *ahora* fijado como *siendo*, como unidad concreta y, por tanto, como lo afirmativo distinto de lo *negativo*, o sea, distinto de los momentos abstractos del pretérito y futuro; sólo que ese ser no es más que ser abstracto que desaparece en la nada.— Por lo demás, en la naturaleza donde el tiempo es *ahora* no se logran distinciones *subsistentes* de aquellas dimensiones; son necesarias sólo en la representación subjetiva, en el *recuerdo* y en el *temor* o *esperanza*. Pero el pretérito y futuro del tiempo en cuanto *están-siendo* en la *naturaleza* son el espacio, pues siendo éste el tiempo negado, el espacio superado es por tanto, primeramente, el punto, y desarrollado [luego] para sí es el tiempo.

Frente a la *ciencia del espacio*, la *geometría*, no hay una *ciencia* semejante *del tiempo*. Las distinciones del tiempo carecen de esa *indiferencia* del ser-afuera-de-sí que constituye la determinidad inmediata del espacio; por ello, las distinciones del tiempo no son aptas para darles figura como lo son las del espacio. Tal aptitud la recibe el principio del tiempo solamente cuando se paraliza, cuando su negatividad es depuesta por el entendimiento hasta [hacerla] un *uno*. Este uno muerto, que es la suprema exterioridad del pensamiento, es capaz de combinación exterior y estas combinaciones a su vez, las figuras de la *aritmética*, son capaces de determinación por el entendimiento según igualdad y desigualdad, [son capaces] de identificación y distinción.

Se podría además captar el pensamiento de una *matemática filosófica*[447] que conociera por conceptos aquello que la ciencia matemática corriente deduce de determinaciones | presupuestas con arreglo al método del | entendimiento. Sólo [242] [9/53] que, siendo ya la matemática la ciencia de las determinaciones cuantitativas finitas que en su finitud permanecen fijas y tienen su valor, no han de pasar [la una a la otra] y por ello la matemática usual es esencialmente una ciencia del entendimiento; y puesto que tiene aptitud para ser una ciencia de esta clase de manera perfecta, hay que retener más bien esa ventaja que posee frente a las otras ciencias del entendimiento, y no hay que enturbiar su pureza ni mezclándola con el concepto que le es heterogéneo ni con finalidades empíricas. De todas maneras, siempre sigue siendo patente que el concepto funda una conciencia más determinada, tanto respecto de los principios del entendimiento que guían [a la matemática] como respecto del orden de las operaciones aritméticas y su necesidad, como también del orden y necesidad de las proposiciones de la geometría.

Sería además un esfuerzo superfluo e ingrato querer usar para la expresión de *pensamientos* un medio tan refractario e inadecuado [para ello] como lo son las figuras espaciales y los números, y violentarlos con este objetivo. Las simples figuras pri-

immer für den Gedanken ein heterogener und kümmerlicher Ausdruck sind,
angewendet zu werden. Die ersten Versuche des reinen Denkens haben zu diesem
Notbehelfe gegriffen; das *pythagoreische* Zahlensystem ist das berühmte Beispiel
davon. Aber bei reicheren Begriffen werden diese Mittel völlig ungenügend, da
deren *äußerliche* Zusammensetzung und die Zufälligkeit der Verknüpfung über-
haupt der Natur des Begriffs unangemessen ist und es völlig zweideutig macht,
welche der vielen Beziehungen, die an zusammengesetzteren Zahlen und Figuren
möglich sind, festgehalten werden sollen. Ohnehin verfliegt das Flüssige des
Begriffs in solchem äußerlichen Medium, worin jede Bestimmung in das gleich-
[243] gültige Außereinander fällt. Jene Zweideutig|keit könnte allein durch die *Erklärung*
[9/54] gehoben werden. Der wesentliche Ausdruck des Gedan|kens ist alsdann diese
Erklärung, und jenes Symbolisieren ein gehaltloser Überfluß.

Andere mathematische Bestimmungen, wie das *Unendliche, Verhältnisse desselben,* das *Unendlichkleine, Faktoren, Potenzen* usf., haben ihre wahrhaften Begriffe in der Philosophie selbst; es ist ungeschickt, sie für diese aus der Mathematik hernehmen und entlehnen zu wollen, wo sie begrifflos, ja so oft sinnlos aufgenommen werden und ihre Berichtigung und Bedeutung vielmehr von der Philosophie zu erwarten haben. Es ist nur die Trägheit, die, um sich das Denken und die Begriffsbestimmung zu ersparen, ihre Zuflucht zu Formeln, die nicht einmal ein unmittelbarer Gedankenausdruck sind, und zu deren schon fertigen Schematen nimmt.

Die wahrhaft philosophische Wissenschaft der Mathematik als *Größenlehre* würde die Wissenschaft der *Maße* sein; aber diese setzt schon die reelle Besonderheit der Dinge voraus, welche erst in der konkreten Natur vorhanden ist. Sie würde aber wohl wegen der *äußerlichen* Natur der Größe die allerschwerste Wissenschaft sein.

[9/55] |

c. Der Ort und die Bewegung

§ 260

Der Raum ist in sich selbst der Widerspruch des gleichgültigen Auseinan-
derseins und der unterschiedslosen Kontinuität, die reine Negativität sei-
ner selbst und das *Übergehen zunächst in die Zeit.* Ebenso ist die Zeit, da deren in
[244] eins zusammengehaltene entgegengesetzte Momente | sich unmittelbar
aufheben, das unmittelbare *Zusammenfallen* in die Indifferenz, in das unun-
terschiedene Außereinander oder *den Raum*. So ist an diesem die *negative*

meras y los números, por causa de su simplicidad, se compadecen bien y sin equívocos con los *símbolos*, pero esos símbolos son siempre una expresión heterogénea y pobre para ser aplicada a los pensamientos. Los primeros intentos del pensamiento puro echaron ya mano de ese expediente; el sistema *pitagórico* de los números es el ejemplo más conocido[448]. Pero, para conceptos más ricos, esos medios resultan completamente insatisfactorios, ya que su composición *externa* y la contingencia de sus enlaces son inadecuadas a la naturaleza del concepto y convierten en completamente ambigua cuál es la referencia que se debe retener entre las muchas posibles a base de combinar figuras o números. Por lo demás, lo fluido del concepto se evapora dentro de ese medio externo en el que toda determinación viene a dar en el indiferente uno-fuera-de-otro. Esa ambigüe|dad sólo podría eliminarse mediante la *explicación* [añadida]. Pero entonces, esa explicación pasa a ser la expresión esencial del pen|samiento, y la simbolización previa resulta una superfluidad sin contenido. [243] [9/54]

Otras determinaciones matemáticas, lo *infinito* y *sus relaciones*, lo *infinitamente pequeño*, *factores*, *potencias*, etc., tienen su verdadero concepto en la filosofía misma; es [por ello] impertinente dirigirse a la matemática para tomarlas allí de prestado para la filosofía; en la matemática se toman sin concepto e incluso a veces sin sentido, y más bien deben esperar de la filosofía su justificación y significado. Es solamente la pereza la que, para ahorrarse el pensar y la determinación conceptual, se refugia en fórmulas que ni tan siquiera son expresión inmediata de un pensamiento, y en esquemas previamente confeccionados de tales fórmulas.

La verdadera ciencia filosófica de la matemática en cuanto *doctrina de las magnitudes* sería la ciencia de la *medida*, pero ésta presupone aquella particularidad real de las cosas que sólo se encuentra en la naturaleza concreta. Y, por causa de la naturaleza *exterior* de la magnitud, sería desde luego la más difícil de las ciencias.

| C. EL LUGAR Y EL MOVIMIENTO [9/55]

§ 260

El espacio es en sí mismo la contradicción entre el indiferente ser-uno-fuera-de-otro y la continuidad indiferenciada, la pura negatividad de sí mismo y el *pasar primeramente al tiempo*. E igualmente el tiempo, puesto que sus momentos | contrapuestos mantenidos juntos se superan inmediatamente, es el *precipitarse*[449] inmediato en la indiferencia, o sea, en el indiferente uno-fuera-de-otro o *espacio*. Y así en éste, la determinación *negativa*, o sea, el punto *excluyente*, ya no es solamente en sí según el concepto, sino [244]

Bestimmung, der *ausschließende* Punkt, nicht mehr nur an sich dem Begriffe nach, sondern *gesetzt* und in sich *konkret* durch die totale Negativität, welche die Zeit ist; – der so konkrete Punkt ist *der Ort* (§ 255, 256).

[9/56] | § 261

Der Ort, so die *gesetzte* Identität des Raumes und der Zeit, ist zunächst ebenso der gesetzte *Widerspruch*, welcher der Raum und die Zeit, jedes an ihm selbst, ist. Der Ort ist die räumliche, somit gleichgültige *Einzelheit* und ist dies nur als *räumliches Jetzt*, als Zeit, so daß der Ort unmittelbar gleichgültig gegen sich als *diesen*, sich äußerlich, die Negation seiner und ein *anderer Ort* ist. Dies *Vergehen* und *Sichwiedererzeugen* des Raums in Zeit und der Zeit in Raum, daß die Zeit sich räumlich als *Ort*, aber diese gleichgültige Räumlichkeit ebenso unmittelbar *zeitlich* gesetzt wird, ist die *Bewegung*. – Dies Werden ist aber selbst ebensosehr das in sich Zusammenfallen seines Widerspruchs, die *unmittelbar identische daseiende* Einheit beider, die *Materie*.

Der Übergang von der Idealität zur Realität, von der Abstraktion zum konkreten Dasein, hier von Raum und Zeit zu der Realität, welche als *Materie* erscheint, ist für den Verstand unbegreiflich und macht sich für ihn daher immer äußerlich und als ein Gegebenes. Die geläufige Vorstellung ist, Raum und Zeit als *leer*, gleichgültig gegen ihre Erfüllung und doch immer als voll zu betrachten, sie
[9/57] | als *leer* von *außen her* mit der Materie *erfüllen* zu lassen, und einerseits auf diese
[245] Weise die materiellen Dinge als gleichgültig gegen Raum | und Zeit und andererseits zugleich als wesentlich räumlich und zeitlich anzunehmen.

Was von der Materie gesagt wird, ist, α) daß sie *zusammengesetzt* ist; – dies bezieht sich auf ihr abstraktes Außereinander, den Raum. – Insofern bei ihr von der Zeit und überhaupt von aller Form abstrahiert wird, ist von ihr behauptet worden, daß sie ewig und unveränderlich ist. Dies folgt in der Tat unmittelbar; aber eine solche Materie ist auch nur ein unwahres Abstraktum. β) Die Materie ist *undurchdringlich* und leistet *Widerstand*, ist ein Fühlbares, Sichtbares usf. Diese Prädikate sind nichts anderes, als daß die Materie teils für die bestimmte Wahrnehmung, überhaupt *für ein Anderes*, teils aber ebensosehr *für sich* ist. Beides sind die Bestimmungen, welche sie eben als die *Identität* des Raums und der Zeit, des unmittelbaren *Außereinander* und der *Negativität* oder der als *für sich* seienden Einzelheit hat.

Der *Übergang der Idealität in die Realität* kommt auch auf ausdrückliche Weise in den bekannten mechanischen Erscheinungen vor, daß nämlich die Idealität die

que está *puesto* y es en sí mismo *concreto* mediante la negatividad total que es el tiempo; el punto así concreto es *el lugar* (§§ 255 y 256).

| § 261 [9/56]

El lugar, siendo así la identidad *puesta* del espacio y del tiempo, es también primeramente aquella *contradicción* puesta que espacio y tiempo son cada uno de por sí. El lugar es la *singularidad* espacial y, por ello, la singularidad indiferente; y esto lo es el lugar solamente en cuanto *ahora espacial*, [o sea,] en cuanto tiempo, de tal modo que el lugar, siendo inmediatamente indiferente ante sí mismo en cuanto *éste*, siendo exterior a sí mismo, es la negación de sí mismo y [es] *otro lugar*. Este *perecer* y *regenerarse* del espacio en el tiempo y del tiempo en el espacio, de modo que el tiempo se pone espacialmente como *lugar* y esta espacialidad indiferente se pone también *temporalmente* de manera inmediata, es el *movimiento*.—Este devenir, sin embargo, es también igualmente la coincidencia de su contradicción, la unidad *inmediata*, *idéntica* y *existente* de espacio y tiempo: [es] la *materia*.

El paso desde la idealidad a la realidad, desde la abstracción a la existencia concreta, aquí desde espacio y tiempo a la realidad que aparece como *materia*, es incomprensible para el entendimiento y por consiguiente se convierte siempre para él en algo exterior y dado. La representación corriente consiste en contemplar espacio y tiempo como *vacíos*, indiferentes a ser llenados, y sin embargo contemplarlos también
como siempre llenos; | en tanto *vacíos* dejar que se *llenen desde fuera* y, de este modo, [9/57]
tomar las cosas materiales por un lado como indiferentes ante espacio | y tiempo, pero [245]
por otro lado tomarlas a la vez como esencialmente espaciales y temporales.

Lo que se dice de la materia es α) que es *compuesta*; esto se refiere a su abstracto uno-fuera-de-otro, al espacio.— En tanto que al tratar de ella se abstrae del tiempo y en general de todas las formas, se ha afirmado de la materia que es eterna e inmutable[450]. Esto se sigue efectivamente de manera inmediata; pero una materia tal es también solamente algo abstracto, falto de verdad. β) La materia es *impenetrable* y ofrece *resistencia*, es perceptible, visible, etc. Estos predicados no dicen sino que la materia, para la percepción determinada es por una parte y en general *para otro*, pero por otra parte es también *para sí*. Ambas son las determinaciones que la materia tiene ciertamente en cuanto es la *identidad* de espacio y tiempo, del inmediato *uno-fuera-de-otro* y de la *negatividad* o de la singularidad en tanto está-siendo *para sí*.

El *paso de la idealidad a la realidad* se presenta también de manera expresa en los conocidos fenómenos mecánicos en los cuales precisamente la idealidad puede

Stelle der Realität und umgekehrt vertreten kann; und es ist nur die Gedankenlosigkeit der Vorstellung und des Verstandes daran schuld, wenn für sie aus dieser Vertauschbarkeit beider ihre Identität nicht hervorgeht. Beim *Hebel* z.B. kann *Entfernung* an die Stelle der *Masse* und umgekehrt gesetzt werden, und ein Quantum vom ideellen Moment bringt dieselbe Wirkung hervor als das entsprechende Reelle. – In der *Größe der Bewegung* vertritt ebenso die *Geschwindigkeit*, welche das quantitative Verhältnis nur von Raum und Zeit ist, die *Masse*, und umgekehrt kommt dieselbe reelle Wirkung hervor, wenn die Masse vermehrt und jene verhältnismäßig vermindert wird. Ein Ziegelstein für sich erschlägt einen Menschen
[246] [9/58] nicht, sondern bringt diese Wirkung nur durch die erlangte Geschwin|dig|keit hervor, d.i. der Mensch wird durch *Raum* und *Zeit* totgeschlagen. – Die Reflexionsbestimmung von *Kraft* ist es hier, was, einmal für den Verstand fixiert, als ein Letztes dasteht und ihn hindert, weiter nach dem Verhältnisse ihrer Bestimmungen zu fragen. Aber dies wenigstens schwebt vor, daß die *Wirkung* der Kraft etwas Reelles, Sinnfälliges ist und daß *in der Kraft* dasselbe ist, was in ihrer *Äußerung*, und daß eben *diese Kraft ihrer reellen Äußerung nach* durch das Verhältnis der ideellen Momente, des Raums und der Zeit, erlangt wird.

Es gehört ferner zu dieser begrifflosen Reflexion, die sogenannten Kräfte als der Materie *eingepflanzt*, d.i. als ihr ursprünglich *äußerlich* anzusehen, so daß eben diese Identität der Zeit und des Raums, welche bei der Reflexionsbestimmung von *Kraft* vorschwebt und welche in Wahrheit das *Wesen* der Materie ausmacht, als etwas ihr *Fremdes* und *Zufälliges*, von außen in sie Gebrachtes, gesetzt ist.

[247] [9/60] |

B

Materie und Bewegung

Endliche Mechanik

§ 262

Die Materie hält sich gegen ihre Identität mit sich, durch das Moment ihrer Negativität, ihrer abstrakten *Vereinzelung*, auseinander; die *Repulsion* der Materie. Ebenso wesentlich ist, weil diese Verschiedenen ein und dasselbe sind, die negative Einheit dieses außereinanderseienden Für-

hacer las veces de realidad y viceversa; y sólo la ausencia de pensamiento propia de la representación y del entendimiento es culpable de no concluir su identidad a partir de esta intercambiabilidad suya. En la *palanca*, por ejemplo, se puede sustituir *masa* por *distancia* y viceversa, y un *quantum* del momento ideal produce el mismo efecto que el momento real correspondiente.— En la *cantidad de movimiento*, la *velocidad*, siendo solamente la relación cuantitativa de espacio y tiempo, sustituye a la *masa*, y el mismo efecto real se produce al revés si la masa aumenta y la velocidad disminuye en la misma proporción. Un ladrillo no mata de suyo a un hombre, sino que este efecto lo produce únicamente por la velo|ci|dad requerida, es decir, que el [246] [9/58]
hombre es mortalmente golpeado por el *espacio* y el *tiempo*.— La determinación reflexiva que se llama *fuerza* es aquí aquello que, una vez fijado por el entendimiento, está ahí como algo último y le impide a ese mismo entendimiento preguntarse luego por las relaciones que guardan entre sí las determinaciones de la fuerza. Pero como mínimo queda por ahí rondando que el *efecto* de la fuerza es algo real, perceptible por los sentidos, que en la *fuerza* hay lo mismo que en su *exteriorización*, y que ciertamente *esa fuerza* se alcanza *según su exteriorización real* mediante la relación de los momentos ideales del espacio y el tiempo.

Es propio además de esta reflexión ayuna de concepto, contemplar las llamadas fuerzas como *ínsitas* en la materia, es decir, como algo originariamente *exterior* a ella, y eso de tal manera que ciertamente, esa identidad de tiempo y espacio que va rondando por la determinación reflexiva de *fuerza* y que constituye en verdad la *esencia* de la materia, está puesta como algo que le es *extraño* y *contingente*, llevado a ella desde fuera.

| B [247] [9/60]

Materia y movimiento

Mecánica finita

§ 262

Frente a su identidad consigo y en virtud del momento de su negatividad [o sea] de su *aislamiento* abstracto, la materia se mantiene dispersa: la *repulsión* de la materia. Igualmente esencial, porque estos distintos son uno y lo mismo, es la unidad negativa de este ser-para-sí que-está-siendo-uno-

sichseins; die Materie ist somit kontinuierlich, – ihre *Attraktion.* Die Materie ist untrennbar beides und negative Einheit dieser Momente, Einzelheit, aber als gegen das *unmittelbare* Außereinander der Materie
[9/61] noch *unterschieden* und darum | selbst noch *nicht* als *materiell gesetzt, ideelle* Einzelheit, *Mittelpunkt,* – *die Schwere.*

Kant hat unter anderem auch das Verdienst, durch seinen Versuch einer sogenannten *Konstruktion* der Materie, in seinen *Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft,* den Anfang zu einem *Begriff* der Materie gemacht und mit diesem Versuche den Begriff einer *Naturphilosophie* wiedererweckt zu haben. Er hat aber
[248] dabei die Reflexionsbestimmungen von *Attraktivkraft* und *Repulsivkraft* als | gegeneinander feste angenommen und wieder, indem aus ihnen die *Materie* hervorgehen sollte, diese als ein *Fertiges* vorausgesetzt, so daß es schon Materie ist, was attrahiert und repelliert werden soll. Ausführlicher habe ich die in dieser Kantischen Exposition herrschende Verwirrung in meinem *System der Logik,* 1. Bd., 1. Teil, S. 119ff., dargestellt. – Übrigens ist erst die schwere Materie die Totalität und das Reelle, an dem Attraktion und Repulsion stattfinden kann; sie hat die ideellen Momente des Begriffs, der Einzelheit oder Subjektivität. Deswegen sind sie nicht als selbständig oder als Kräfte für sich zu nehmen; die Materie resultiert aus ihnen nur als Begriffsmomenten, aber ist das Vorausgesetzte für ihre Erscheinung.

Die *Schwere* ist von der bloßen *Attraktion* wesentlich zu unterscheiden. Diese ist nur überhaupt das Aufheben des Außereinanderseins und gibt bloße Kontinuität. Hingegen die Schwere ist die Reduktion der auseinanderseienden, ebenso kontinuierlichen Besonderheit zur Einheit als negativer Beziehung auf sich, der *Einzelheit, einer* (jedoch noch ganz abstrakten) *Subjektivität.* In der Sphäre der ersten *Unmittelbarkeit* der Natur ist aber die außersichseiende Kontinuität noch als das *Bes-*
[9/62] *tehende* gesetzt; es | ist erst in der physischen, in welcher die materielle Reflexion-in-sich beginnt. Die *Einzelheit* ist daher als Bestimmung der Idee zwar vorhanden, aber hier *außer dem Materiellen.* Die Materie ist daher erstens wesentlich selbst *schwer;* es ist dies nicht eine äußerliche, von ihr auch trennbare Eigenschaft. Die Schwere macht die Substantialität der Materie aus, diese selbst ist das Streben nach dem – aber (dies ist die andere wesentliche Bestimmung) *außer ihr* fallenden – *Mittelpunkt.* Man kann sagen, die Materie werde vom Mittelpunkte *attrahiert,* d.h. ihr außereinanderseiendes kontinuierliches Bestehen negiert; aber wenn der Mittelpunkt
[249] selbst | materiell vorgestellt wird, so ist das Attrahieren nur gegenseitig, zugleich ein Attrahiertwerden, und der Mittelpunkt wieder ein von ihnen Verschiedenes. Der Mittelpunkt ist aber nicht als materiell zu nehmen; denn das Materielle ist eben dies, seinen Mittelpunkt *außer sich* zu setzen. Nicht dieser, sondern dies Stre-

fuera-de-otro; la materia es con ello continua: su *atracción*. La materia es inseparablemente ambas cosas y [es] unidad negativa de estos momentos, singularidad; ésta empero, en cuanto es aún *distinta* frente al *inmediato* uno-fuera-de-otro de la materia, y por tanto | también, en tanto *no puesta* aún [9/61] como singularidad *material*, es singularidad *ideal*, *centro*: *la gravedad*.

Kant, entre otros méritos, ha tenido el de iniciar un *concepto* de materia mediante su intento de *construcción* de ella, como suele decirse, en sus *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*[451], y haber restaurado, con ese intento, el concepto de una *filosofía de la naturaleza*. Sin embargo, al hacerlo, ha tomado las determinaciones reflexivas de *fuerza de atracción* y *fuerza de repulsión* como | firmes [248] una ante otra y de nuevo las ha presupuesto como algo *acabado y disponible* en tanto de ellas había de emerger la *materia*, de tal modo que materia resulta ser lo que debe ser atraído y repelido. La confusión reinante en esta exposición kantiana la he expuesto con más detalle en mi *Sistema de la lógica*, vol. I, 1ª parte, págs. 119 y ss.[452].— Por lo demás, sólo la materia grave es la totalidad y [es] lo real donde puede tener lugar la atracción y la repulsión; ella posee los momentos ideales del concepto, de la singularidad o subjetividad. Por esta causa tales momentos no han de tomarse como autosuficientes o como fuerzas de por sí; la materia resulta de ellos solamente en cuanto momentos del concepto, pero es lo que se presupone para la aparición [fenoménica] de ellos.

La *gravedad* hay que distinguirla esencialmente de la mera *atracción*. En general ésta es solamente la superación del ser-uno-fuera-de-otro y confiere mera continuidad. La gravedad por el contrario es la reducción de la particularidad (que-está-siendo-una-fuera-de-otro y que es también continua) a la particularidad como referencia negativa a sí, a la *singularidad* [o] a *una única subjetividad* que es sin embargo enteramente abstracta. Pero en la esfera de la primera *inmediatez* de la naturaleza, la continuidad que está-siendo-fuera-de-sí está aún puesta como lo *subsistente*; es | en lo físico donde primeramente se inicia la reflexión-hacia-sí mate- [9/62] rial. Por tanto, la *singularidad* en cuanto determinación de la idea está ya presente desde luego, pero aquí *fuera de lo material*. La materia es por tanto en primer lugar esencialmente *grave*; ésta no es una propiedad extrínseca, separable de ella. La gravedad constituye la sustancialidad de la materia y ésta misma es la tendencia hacia el *centro* que (y ésta es la otra determinación esencial de la materia) cae *fuera de ella*. Se puede decir que la materia es *atraída* por el centro, es decir, que niega aquel subsistir suyo que está-siendo-uno-fuera-de-otro y es continuo; pero si el centro mismo se representa | materialmente, resulta entonces que el atraer es únicamente mutuo, [249] es decir, que es también ser atraído, y el centro, de nuevo, algo distinto de ambos. Pero el centro no hay que tomarlo como algo material, pues lo material es precisa-

ben nach demselben ist der Materie immanent. Die Schwere ist sozusagen das Bekenntnis der Nichtigkeit des Außersichseins der Materie in ihrem Fürsichsein, ihrer Unselbständigkeit, ihres Widerspruchs.

Man kann auch sagen, die Schwere ist das *Insichsein* der Materie, in diesem Sinne, daß, eben sofern sie noch nicht Mittelpunkt, Subjektivität an ihr selbst ist, sie noch unbestimmt, unentwickelt, unaufgeschlossen ist, die Form noch nicht materiell ist.

Wo der Mittelpunkt liege, ist durch die schwere Materie, deren Mittelpunkt er ist, determiniert; insofern sie Masse ist, ist sie bestimmt, und damit ihr Streben, welches das und somit ein bestimmtes Setzen des Mittelpunktes ist.

[9/64] |

a. Die träge Materie

§ 263

Die Materie hat zunächst als bloß allgemein und unmittelbar nur einen *quantitativen* Unterschied und ist besondert in verschiedene Quanta, – *Massen*, welche in der oberflächlichen Bestimmung eines Ganzen oder Eins *Körper* sind. Gleichfalls unmittelbar ist der Körper von seiner Idealität unterschieden und ist zwar *wesentlich* räumlich und zeitlich, aber als *im* Raume und *in* der Zeit, und erscheint als deren gegen diese Form gleichgültiger *Inhalt.*

[250] |

§ 264

Nach der Raumbestimmung, in welcher die Zeit aufgehoben ist, ist der Körper *dauernd*, nach der Zeitbestimmung, in der das gleichgültige räumliche Bestehen aufgehoben ist, *vergänglich;* überhaupt ein ganz *zufälliges* Eins. Er ist zwar die beide Momente in *ihrer Entgegensetzung* bindende Einheit, *Bewegung;* aber als gegen Raum und Zeit (vorh. §), so gegen deren Beziehung (§ 261), die Bewegung, gleichgültig, ist sie ihm *äußerlich*, wie seine Negation derselben, die Ruhe, – er ist *träge.*

Die Endlichkeit des Körpers, seinem Begriffe nicht gemäß zu sein, besteht in dieser Sphäre darin, daß er als Materie nur die *abstrakte* unmittelbare Einheit der Zeit und des Raums, nicht aber in *einem* deren entwickelte, unruhige Einheit, die Bewegung als *immanent* an ihm gesetzt ist. – In dieser Bestimmung wird der

mente poner su centro *afuera de sí*. No es el centro sino la tendencia hacia él lo que es inmanente a la materia. La gravedad es, por así decirlo, la confesión de la nulidad del ser-afuera-de-sí de la materia en su ser-para-sí, la confesión de su falta de autosuficiencia y de su contradicción.

También se puede decir que la gravedad es el *ser-dentro-de-sí* de la materia en el sentido de que mientras ella no es aún centro, subjetividad en ella misma[453], mientras es todavía indeterminada, falta de desarrollo e inconclusa, la forma no es aún material.

Dónde está el centro viene determinado por la materia grave de la cual es centro; en tanto la materia es masa, está determinada y por consiguiente lo está también su tender, el cual es [un] poner (por ende determinado) del centro.

a. La materia inerte [9/64]

§ 263

La materia, en cuanto meramente universal e inmediata, tiene en primer lugar solamente una distinción *cuantitativa* y está particularizada en distintos *quanta*, o sea, *masas* que bajo la determinación superficial de un todo o [un] uno, son *cuerpos*. De modo igualmente inmediato el cuerpo es distinto de su idealidad y *esencialmente* es desde luego espacial y temporal, pero lo es como estando *en* el espacio y *en* el tiempo, y aparece como *contenido* de ellos, indiferente ante esta forma.

§ 264 [250]

Con arreglo a la determinación espacial en la que el tiempo está superado, el cuerpo es *duradero*; con arreglo a la determinación temporal en la que está superada la subsistencia espacial indiferente, el cuerpo es *perecedero*; es en general un uno enteramente *contingente*. Es precisamente la unidad que vincula los dos momentos en *su contraposición*, o sea, es *movimiento*. Pero así como el cuerpo es indiferente ante el espacio y el tiempo (§ precedente) y lo es también ante la referencia a ellos —el movimiento— (§ 261), éste es *extrínseco* al cuerpo como su negación del mismo —el reposo: el cuerpo es *inerte*.

La finitud del cuerpo, el no ser adecuado a su concepto, consiste en esta esfera en que el cuerpo en cuanto materia es solamente la inmediata unidad *abstracta* del

Körper in der physikalischen Mechanik überhaupt genommen, so daß es Axiom
[9/65] | derselben ist, daß der Körper schlechthin nur durch eine *äußerliche Ursache* in Bewegung als in einen *Zustand* und ebenso in Ruhe versetzt werde. Es schweben der Vorstellung dabei nur die *selbstlosen* Körper der Erde vor, von welchen jene Bestimmungen allerdings gelten. Aber dies ist nur die unmittelbare und eben damit *abstrakte* und endliche Körperlichkeit. Der Körper *qua* Körper heißt dies Abstraktum des Körpers. Aber die Unwahrheit dieser abstrakten Existenz ist im konkret existierenden Körper aufgehoben, und dies Aufheben beginnt schon am selbstlosen Körper gesetzt zu sein. Unstatthafterweise werden die Bestimmungen der Trägheit, Stoß, Druck, Anziehen, Fall usf., aus der gemeinen Mechanik, der Sphäre der endlichen Körperlichkeit und der damit *endlichen Bewegung*, in die abso-
[251] lute übergetragen, in welcher | die Körperlichkeit und die Bewegung vielmehr in ihrem freien Begriffe existiert.

[9/66] |

B. Der Stoß

§ 265

Der träge Körper, äußerlich in Bewegung, die eben hiermit endlich ist, gesetzt und so auf einen anderen bezogen, macht momentan mit diesem *einen* Körper aus, denn sie sind Massen von nur quantitativem Unterschiede; die Bewegung ist auf diese Weise *eine* beider Körper (*Mitteilung der Bewegung*). Aber ebensosehr leisten sie sich Widerstand, indem jeder gleichfalls als unmittelbares Eins vorausgesetzt ist. Dies ihr *Fürsichsein*, das durch das Quantum der Masse weiter besondert ist, gegeneinander ist ihre relative *Schwere*, – *Gewicht* als die *Schwere* einer quantitativ besonderen Masse (extensiv als eine Menge schwerer Teile, – intensiv als bestimmter *Druck*, s. § 103 Anm.), welches als die reale Bestimmtheit mit der ideellen, der quantitativen Bestimmtheit der Bewegung, der *Geschwindigkeit*, *eine* Bestimmtheit (*quantitas motus*) ausmacht, innerhalb deren jene beiden gegenseitig die Stellen voneinander vertreten können (vgl. § 261 Anm.).

espacio y del tiempo, pero en él no está puesta como *inmanente*, en un uno [concreto], la unidad inquieta y desarrollada del espacio y el tiempo, a saber, el movimiento. En la mecánica física se toma generalmente el cuerpo bajo esta determinación, de modo que es un axioma | de esta mecánica[454] que el cuerpo, sencillamente, [9/65] sólo mediante una *causa exterior* se pone en movimiento como [si se lo llevara] a un *estado*, e igualmente al reposo. Ante la representación quedan entonces flotando los cuerpos terrestres *carentes de mismidad*[455], de los que valen en cualquier caso aquellas determinaciones. Pero ésta es únicamente la corporeidad inmediata y por tanto ciertamente *abstracta* y finita. Y a ese *abstractum* de cuerpo se le llama el cuerpo *qua* cuerpo. Pero la falta de verdad de esta EXISTENCIA abstracta está superada en el cuerpo que EXISTE concretamente, y esta superación empieza ya a estar puesta en el cuerpo carente de mismidad. Las determinaciones de la inercia, del choque, de la presión, de la atracción, de la caída, etc., se transfieren inadvertidamente desde la mecánica corriente, es decir, desde la esfera de la corporeidad finita y consiguientemente del *movimiento finito*, a la mecánica absoluta en la que | la corporeidad y el movimiento [251] EXISTEN más bien bajo su concepto libre.

| b. La impulsión[456] [9/66]

§ 265

El cuerpo inerte, puesto en movimiento de manera extrínseca (ciertamente finito por eso) y referido así a otro cuerpo, constituye momentáneamente con éste un solo cuerpo, puesto que ambos son masas sólo cuantitativamente diferenciadas. De esta manera, el movimiento es *un solo* movimiento de ambos cuerpos (comunicación del movimiento). Pero los dos cuerpos se ofrecen también resistencia, por cuanto cada uno de ellos está presupuesto igualmente como inmediatamente uno. Este su ser-para-sí, que está más particularizado por el *quantum* de la masa [de cada uno], uno frente al otro, es su *gravedad* relativa: *peso* como gravedad de una masa cuantitativamente particularizada (extensivamente, como una multitud de partículas graves; intensivamente, como presión determinada, vid. § 103 N); este peso en cuanto determinidad real que se une a la determinidad ideal-cuantitativa del movimiento (la velocidad), constituye *una sola* determinidad (*quantitas motus*) dentro de la cual cada una de aquellas determinidades puede ocupar el puesto de la otra, cfr. § 261 N.

[9/68] | § 266

Dies Gewicht, als intensive Größe in einem Punkt konzentriert *im* Körper selbst, ist sein *Schwerpunkt;* aber der Körper ist als schwer dies, seinen Mittelpunkt *außer sich* zu setzen und zu haben. Stoß und Widerstand wie
[9/69] die durch | sie gesetzte Bewegung haben daher eine substantielle Grundlage in einem den einzelnen Körpern gemeinschaftlichen, außer ihnen
[252] liegenden *Zentrum*, und jene ihre | äußerlich gesetzte, akzidentelle Bewegung geht in die *Ruhe*, in diesem Mittelpunkt, über. Diese Ruhe ist zugleich, indem das Zentrum außer der Materie ist, nur ein *Streben* nach dem Zentrum und, nach dem Verhältnisse der in Körper besonderten und gemeinschaftlich dahin strebenden Materie, ein *Druck* derselben aufeinander. Dies Streben, im Verhältnisse des *Getrenntseins* des Körpers durch einen relativ-leeren Raum von dem Mittelpunkt seiner Schwere, ist der *Fall*, die *wesentliche* Bewegung, in welche jene akzidentelle dem Begriffe nach *übergeht*, wie der Existenz nach in Ruhe.

Für die *äußerliche*, die endliche Bewegung ist es der Grundsatz der Mechanik, daß ein Körper, der ruht, in Ewigkeit ruhen, und der in Bewegung ist, in Ewigkeit sich fortbewegen würde, *wenn er nicht* durch eine *äußerliche* Ursache von dem einen Zustand in den anderen versetzt würde. Dies heißt nichts anderes als Bewegung und Ruhe nach dem *Satze der Identität* (§ 115) ausgesprochen: Bewegung *ist* Bewegung, und Ruhe *ist* Ruhe; beide Bestimmungen sind gegeneinander ein Äußerliches. Diese Abstraktionen der Bewegung für sich und der Ruhe für sich nur sind es, welche die leere Behauptung von einer *ewig* sich fortsetzenden Bewegung, *wenn nicht* – usf., hervorbringen. Der Satz der Identität, der ihre Grundlage ist, ist für sich an seinem Orte [§ 115] in seiner Nichtigkeit gezeigt worden. Jene Behauptung hat keinen *empirischen* Grund; schon der Stoß als solcher ist durch die Schwere, d.i. die Bestimmung des Fallens bedingt. Der *Wurf* zeigt die *akzidentelle* Bewegung gegen die *wesentliche* des Falls; aber die Abstraktion, der Körper *qua* Körper, ist unzertrennlich verknüpft mit seiner Schwere, und so drängt sich bei dem Wurf diese Schwere von selbst auf, in Betracht gezogen werden zu müssen.
[253][9/70] Der Wurf als abgesondert, *für sich existierend*, kann nicht aufge|zeigt wer|den. Das Beispiel für die Bewegung, die von der *vis centrifuga* herkommen soll, ist gewöhnlich der Stein, der in einer Schleuder, von der Hand im Kreise bewegt, immer das Streben, sich von ihr zu entfernen, zeige (Newton, *Philosophiae naturalis principia mathematica*, Defin. V). Aber es ist nicht darum zu tun, daß eine solche Richtung *existiere*, sondern daß sie *getrennt von der Schwere für sich* existiere, wie sie in der *Kraft* vollends verselbständigt vorgestellt wird. Newton versichert ebendaselbst, daß eine

| § 266 [9/68]

Este peso, en cuanto magnitud intensiva concentrada en un punto *dentro* del mismo cuerpo, es su *centro de gravedad*, pero el cuerpo en cuanto grave consiste precisamente en poner su centro *fuera de él* y en tenerlo fuera. Choque y resistencia, así como | el movimiento puesto por ellos, tienen por consi- [9/69]
guiente una base sustancial en un *centro* común a los cuerpos singulares y exterior a ellos, y aquel movimiento accidental, puesto en ellos | extrínseca- [252]
mente, pasa al *reposo* en ese punto central. Este reposo es al mismo tiempo sólo un *tender* hacia el centro por cuanto éste está fuera de la materia, y con arreglo a la relación de la materia particularizada en [distintos] cuerpos que tienden juntamente hacia él, es una *presión* de ellos, uno sobre otro. Este tender en el seno de la relación del *estar-separado* del cuerpo respecto del centro de su gravedad por un espacio relativamente vacío, es la *caída*. Ésta es el movimiento *esencial* al que *pasa* con arreglo al concepto aquel movimiento accidental, del mismo modo que con arreglo a la EXISTENCIA pasa al reposo.

Para el movimiento *extrínseco* o finito vale el principio fundamental de la mecánica, a saber, que un cuerpo en reposo estará eternamente en reposo y un cuerpo en movimiento seguirá moviéndose eternamente, *mientras no* sea llevado de un estado a otro por una causa *exterior*[457]. Esto no significa otra cosa que [los mismos] movimiento y reposo, enunciados con arreglo al *principio de identidad* (§ 115): movimiento *es* movimiento y reposo *es* reposo; [o sea, que] ambas determinaciones son exteriores una a otra. Estas abstracciones del movimiento de por sí y del reposo de por sí son lo único que produce la afirmación vacía de un movimiento que prosigue *eternamente*, *mientras no* etc. El principio de identidad que es su fundamento ya fue mostrado en el lugar oportuno juntamente con su nulidad[458]. Aquella afirmación carece de toda base *empírica*, puesto que el choque en cuanto tal ya está condicionado por la gravedad, esto es, por la determinación de la caída. El *lanzamiento* muestra el movimiento *accidental* frente al movimiento *esencial* de la caída; pero la abstracción, es decir, el cuerpo *qua* cuerpo, está inseparablemente unido a su gravedad y por ello, al lanzarlo, esta gravedad se impone por sí misma y debe ser tomada en consideración. El lanzamiento por separado, *EXISTIENDO de por sí*, no pue|de mos|trarse. El [253] [9/70]
ejemplo para mostrar el movimiento que debería producirse por la *vis* [o fuerza] *centrífuga* es habitualmente el de la piedra que, colocada en una honda y movida circularmente por la mano, muestra siempre el impulso a alejarse de ella (Newton, Phil. nat. princ. math. Defin. V)[459]. Pero la cuestión no está en si esa dirección *EXISTE*, sino en si EXISTE *de por sí, separada de la gravedad*, tal como viene representada por la

bleierne Kugel *in coelos abiret et motu abeundi pergeret in infinitum*, *wenn* (freilich: *wenn*) man ihr *nur* die gehörige Geschwindigkeit erteilen könnte. Solche Trennung der äußerlichen und der wesentlichen Bewegung gehört weder der Erfahrung noch dem Begriffe, nur der abstrahierenden Reflexion an. Ein anderes ist es, sie, was notwendig ist, zu *unterscheiden* sowie mathematisch sie als getrennte Linien zu verzeichnen, als getrennte quantitative Faktoren zu behandeln usf., ein anderes, sie als physisch selbständige Existenzen zu betrachten.*

[254] [9/71] | Es soll aber auch bei solchem Fliegen der Bleikugel ins Unendliche von dem Widerstande der Luft, der *Reibung*, abstrahiert werden. Daß ein *Perpetuum Mobile*, nach der Theorie noch so richtig berechnet und bewiesen, [zu] seiner Zeit, die nicht ausbleibt, zur Ruhe übergeht, dabei wird von der Schwere abstrahiert und das Phänomen ganz der *Reibung* zugeschrieben. Eben diesem Hindernisse wird die allmähliche Abnahme der *Pendelbewegung* und ihr endlicher Stillstand zugeschrieben; es wird von der Pendelbewegung gleichfalls gesagt, daß sie ohne Aufhören fortdauern würde, *wenn* die Reibung entfernt werden könnte. Dieser Widerstand, den der Körper in seiner akzidentellen Bewegung erfährt, gehört allerdings zur notwendigen Erscheinung seiner Unselbständigkeit. Aber wie der Körper Hindernisse findet, in den Mittelpunkt seines Zentralkörpers zu gelangen, ohne daß diese Hindernisse sein Drücken, seine Schwere, aufhöben, so hemmt jener Widerstand der Reibung die Wurfbewegung des Körpers, ohne daß damit dessen Schwere weggefallen wäre oder die Reibung deren Stelle verträte. Die Reibung ist ein Hindernis, aber nicht die *wesentliche* Hemmung der äußerlichen, akzidentellen Bewegung. Es bleibt, daß die endliche Bewegung unzertrennlich mit der Schwere verbunden ist und als akzidentell für sich in die Richtung der letzteren, der substantiellen Bestimmung der Materie, übergeht und ihr unterliegt.

* *Newton* (ibid. Defin. VIII) sagt ausdrücklich: »Voces Attractionis, Impulsus vel Propensionis cuiuscunque in centrum, indifferenter et pro se mutuo promiscue usurpo, has vires *non Physice*, sed *Mathematice* tantum considerando. Unde *caveat* lector, ne per huiusmodi voces cogitet me *speciem* vel *modum* actionis *causamve* aut *rationem Physicam* alicubi definire vel centris (quae sunt puncta *Mathematica*) vires *vere* et *Physice* tribuere; si forte aut centra trahere, aut vires centrorum esse dixero.« Allein durch die Einführung der Vorstellung von Kräften hat *Newton* die Bestimmungen aus der physikalischen Wirklichkeit hinweggerückt und sie *wesentlich* verselbständigt. Zugleich hat er selbst von
[9/71] physikalischen Gegenständen in diesen Vorstellungen allenthalben gespro|chen, und so wird denn auch in den nur *physisch*, nicht metaphysisch seinsollenden Darstellungen des sogenannten Weltgebäudes von solchen *gegeneinander selbständigen* und unabhängigen Kräften, deren Attraktionen, Stößen u.dgl. als von physischen Existenzen gesprochen und sie nach der Grundlage des Satzes der Identität behandelt.

fuerza enteramente sustantivada. Newton asegura allí mismo que una bola de plomo *in coelos abiret et motu abeundi pergeret in infinitum*[460] *sólo con tal que* (por supuesto, *con tal que*) se le pudiese imprimir la velocidad pertinente. Una tal separación del movimiento extrínseco respecto del esencial no pertenece a la experiencia ni al concepto, sino solamente a la reflexión abstractiva. Una cosa es (y necesaria) *distinguir* esos movimientos y dibujarlos matemáticamente como líneas separadas o como factores cuantitativamente separados, etc., y otra muy distinta considerarlos como existentes físicos sustantivo*[461].

| Sin embargo, en esa huida al infinito de la bola de plomo hay que abstraer de la resistencia del aire, o sea, *del roce*. Y cuando un *perpetuum mobile* teóricamente bien calculado y demostrado, se para a su tiempo (que no tarda), el fenómeno se atribuye únicamente al *roce* y se prescinde de la gravedad. Desde luego, la lenta disminución del movimiento del péndulo y su paralización final se atribuye a ese obstáculo. Se dice igualmente del movimiento pendular que duraría sin fin, *si* el roce pudiera ser eliminado[462]. Pero en cualquier caso, esta resistecia que el cuerpo experimenta en su movimiento accidental, pertenece al fenómeno necesario de su falta de sustancialidad. Pero así como el cuerpo encuentra obstáculos para alcanzar el centro de su cuerpo central sin que estos obstáculos disminuyan su presión o gravedad, aquella resistencia del roce impide también el movimiento de lanzamiento del cuerpo sin que con ello se pierda su gravedad o el roce la sustituya. El roce es un obstáculo, pero no el impedimento *esencial* al movimiento extrínseco y accidental. Resta siempre que el movimiento finito está indisolublemente atado a la gravedad y que en cuanto accidental toma de suyo la dirección de ella, [o sea,] de la determinación sustancial de la materia, y a ella se somete. [254] [9/71]

* [Nota de Hegel]. Newton dice expresamente (Ibid. Defin. VIII): «Voces attractionis, impulsus vel propensionis cujuscunque in centrum indifferenter et pro se mutuo promiscue usurpo, has vires *non physice* sed *mathematice* tantum considerando. Unde *caveat* lector, ne per huiusmodi voces cogitet me *speciem* vel *modum* actionis *causamve* aut *rationem physicam* alicubi definire, vel centris (quae sunt puncta *mathematica*) vires *vere* et *physice* tribuere; si forte aut centra trahere, aut vires centrorum esse dixero. [Hegel cita el texto en latín pero resalta algunas palabras. Damos la traducción en la nf]. Sólo que [prosigue Hegel], introduciendo la representación de fuerzas, Newton ha empujado las determinaciones fuera de la realidad física y las ha sustantivado *esencialmente*. Al mismo tiempo, con estas representaciones, ha hablado continuamente de objetos físicos | y de esta manera, consiguientemente, en aquellas exposiciones que [9/71] deberían ser solamente *físicas* y no metafísicas de lo que se llama «fábrica del universo», se habla de esas *fuerzas sustantivas, una frente a otra* e independientes, se habla de sus atracciones, choques, etc. como si fueran entidades físicas EXISTENTES y se trata de ellas basándose en el principio de identidad.

[255] [9/75] | c. Der Fall

§ 267

Der Fall ist die *relativ-freie* Bewegung, *frei*, indem sie durch den *Begriff* des Körpers gesetzt, die Erscheinung seiner eigenen Schwere ist; sie ist ihm daher *immanent*. Aber sie ist zugleich als die nur *erste* Negation der Äußerlichkeit *bedingt;* die *Entfernung* von dem Zusammenhange mit dem Zentrum ist daher noch die *äußerlich* gesetzte, *zufällige* Bestimmung.

Die Gesetze der Bewegung betreffen die *Größe*, und zwar wesentlich der verflossenen Zeit und des in derselben durchlaufenen Raums; es sind unsterbliche Entdeckungen, die der Analyse des Verstandes die höchste Ehre machen. Ein Weiteres ist der nicht empirische *Beweis* derselben, und auch dieser ist von der mathematischen Mechanik gegeben worden, so daß auch die auf Empirisches sich gründende Wissenschaft mit dem bloß empirischen *Weisen* (Monstrieren) nicht zufrieden ist. Die Voraussetzung bei diesem apriorischen Beweise ist, daß die Geschwindigkeit im Fall *gleichförmig* beschleunigt *ist;* der Beweis aber besteht in der Verwandlung der *Momente* der *mathematischen* Formel in *physikalische* Kräfte, in eine *beschleunigende* Kraft, welche in jedem Zeitmoment einen (denselben) Impuls
[256] [9/76] mache*, und in eine Kraft der *Trägheit*, | welche die in | jedem Zeitmomente erlangte (größere) Geschwindigkeit fortsetze, – Bestimmungen, die durchaus ohne empirische Beglaubigung sind, so wie der Begriff nichts mit ihnen zu tun hat. Näher wird die Größenbestimmung, welche hier ein *Potenzenverhältnis* enthält, auf die Gestalt einer *Summe* zweier voneinander unabhängiger Elemente gebracht und damit die qualitative, mit dem Begriffe zusammenhängende Bestimmung getötet. Zu einer *Folge* aus dem so bewiesen sein sollenden Gesetze wird gemacht, *daß in der gleichförmig beschleunigten Bewegung die Geschwindigkeiten den Zeiten proportional seien*. In der Tat ist dieser Satz aber nichts als die ganz einfache Definition der gleichför-

* Es ließe sich sagen, daß diese sogenannte *beschleunigende* Kraft ihren Namen sehr uneigentlich führe, da die von ihr herrühren sollende Wirkung in jedem Zeitmomente *gleich* (konstant) ist, – der *empirische* Faktor in der Größe des Falls, die *Einheit* (die 15 Fuß an der Oberfläche der Erde). Die Beschleunigung besteht allein in dem *Hinzusetzen* dieser empirischen Einheit in jedem Zeitmoment. Der sogenannten Kraft der *Trägheit* dagegen kommt wenigstens auf dieselbe Weise die *Beschleunigung* zu; denn es wird ihr
[9/76] zugeschrieben, daß ihre Wirkung die *Dauer* der am Ende jedes Zeit|moments *erlangten Geschwindigkeit* sei, d.i. daß sie ihrerseits diese Geschwindigkeit zu jener empirischen Größe *hinzufüge;* und zwar sei diese Geschwindigkeit am Ende jedes Zeitmoments *größer* als am Ende des vorhergehenden.

| c. LA CAÍDA [255] [9/75]

§ 267

La caída es el movimiento *relativamente libre*; es libre porque, siendo puesto por el *concepto* del cuerpo, este movimiento es el fenómeno de su propia gravedad; le es, por tanto, *inmanente*. Pero a la vez este movimiento está *condicionado* en tanto es solamente la *primera* negación de la exterioridad; por consiguiente, la *distancia* de su conexión con el centro es aún la determinación *contingente* o puesta aún *exteriormente*.

Las leyes del movimiento atañen a la *magnitud* y, precisamente, de modo esencial, a la magnitud del tiempo transcurrido y del espacio recorrido; se trata de descubrimientos imperecederos que constituyen el máximo honor del análisis del entendimiento. Otra cosa es, sin embargo, la *demostración* no empírica de esos descubrimientos, y también ésta ha sido proporcionada por la mecánica matemática, de modo que ni [tan siquiera] la ciencia basada en lo empírico se contenta con el mero *mostrar* empírico. El supuesto para esta prueba *apriori* es que la velocidad de la caída es uniformemente acelerada; la prueba consiste en transformar los *momentos* de la fórmula *matemática* en fuerzas *físicas*, a saber, en una fuerza acelerante[463] que en cada momento del tiempo ejerce un mismo impulso* y en una fuerza de la *inercia* | que | mantiene la velocidad (mayor) conseguida en cada momento del tiempo[464]; [256] [9/76]
estas determinaciones carecen de toda acreditación empírica, del mismo modo que el concepto no tiene nada que ver con ellas. De manera más precisa, la determinación cuantitativa, que contiene aquí una relación expresada con una potencia[465], se lleva a la forma de una *suma* de dos elementos independientes entre sí, y con ello se mata la determinación cualitativa dependiente del concepto. Como una *consecuencia* de las leyes así supuestamente demostradas, se da por establecido «que en el movimiento uniformemente acelerado las velocidades son proporcionales a los tiem-

* [Nota de Hegel]. Se puede decir que la llamada fuerza *acelerante* lleva su nombre de manera muy impropia, puesto que el efecto que debe producir es *igual* (constante) en cada momento del tiempo; [es] el factor *empírico* en la magnitud de la caída, la *unidad* [que se toma] (los 15 pies sobre la superficie de la tierra). La aceleración consiste únicamente en la *introducción* de esta unidad empírica en cada momento del tiempo. A la llamada fuerza *inercial*, por el contrario, le corresponde la *aceleración* por lo menos de la misma manera, pues a ella se atribuye que su efecto sea la *duración* de la *velocidad alcanzada* al fin de cada momento | del tiempo, es decir, que esta fuerza, por su parte, [9/76]
añade esta velocidad a aquella magnitud empírica, de forma que esta velocidad sea al fin de cada momento temporal *mayor* que al fin del momento precedente.

mig beschleunigten Bewegung selbst. Die schlecht-gleichförmige Bewegung hat die durchlaufenen Räume den Zeiten proportional; die *beschleunigte* ist [die], in der die *Geschwindigkeit* in jedem der folgenden Zeitteile größer wird, die *gleichförmig*
[257] beschleunigte Bewegung somit [die], in der die Geschwindigkeiten den | verflossenen Zeiten proportional sind; also v/t d.i. s/t^2. Dies ist der einfache wahrhafte Beweis. – v ist die Geschwindigkeit *überhaupt*, die noch *unbestimmte;* so ist sie *zugleich* die *abstrakte*, d.i. schlecht-gleichförmige. Die Schwierigkeit, die [bei] jenem Beweisen vorkommt, liegt darin, daß v zunächst als unbestimmte Geschwindigkeit überhaupt in Rede steht, aber sich im mathematischen Ausdruck als s/t, d.i. schlecht-gleichförmige, präsentiert. Jener Umweg des von der mathematischen Exposition hergenommenen Beweisens dient für dies Bedürfnis, die Geschwindigkeit als die schlecht-gleichförmige s/t zu nehmen und von ihr zu s/t^2 überzu-
[9/77] gehen. In dem Satze, daß | die Geschwindigkeit den Zeiten proportional ist, ist die Geschwindigkeit zunächst überhaupt gesagt; so wird sie überflüssigerweise mathematisch als s/t, die schlecht-gleichförmige gesetzt, so die Kraft der Trägheit hereingebracht und ihr dies Moment zugeschrieben. Damit aber, daß sie den Zeiten proportional sei, ist sie vielmehr als die gleichförmig beschleunigte s/t^2 bestimmt, und jene Bestimmung von s/t hat hier keinen Platz und ist ausgeschlossen.*

* *Lagrange* geht nach seiner Weise in der *Théorie des fonctions* [*analytiques*, Paris 1797], 3me partie, »Application de la Théorie à la Mécanique«, Ch. I, den einfachen, ganz richtigen Weg; er setzt die mathematische Behandlung der Funktionen voraus und *findet* nun in der *Anwendung* auf die Mechanik, für $s=ft$, in der Natur ft *auch* bt^2; $s=ct^3$ präsentiere sich in der Natur nicht. Hier ist mit Recht keine Rede davon, einen *Beweis* von $s=bt^2$ aufstellen zu wollen, sondern dies Verhältnis wird als in der Natur sich *findend* aufgenommen. Bei der Entwicklung der Funktion, indem t zu $t+\delta$ werde, wird der Umstand, daß von der sich für den in δ durchlaufenen Raum ergebenden Reihe nur die zwei ersten Glieder gebraucht werden können und die anderen wegzulassen seien, auf seine gewöhnliche Weise für das analytische Interesse erledigt. Aber jene zwei ersten Glieder werden für das Interesse des Gegenstandes nur gebraucht, weil nur sie eine reelle Bestimmung haben (ibid. 4, 5.: »on voit que les fonctions primes et secondes se présentent *naturellement* dans la mécanique où elles ont une valeur et une signification déterminées« [»man sieht also, daß die erste und zweite Ableitung von selbst in der Mathematik erscheinen, wo sie bestimmte Werte und Bedeutungen haben«]). Von hier fällt Lagrange wohl auf die *Newtonschen* Ausdrücke von der abstrakten, d.i. schlecht-gleichförmigen Geschwindigkeit, die der Kraft der Trägheit anheimfällt, und auf die beschleunigende Kraft, womit auch die Erdichtungen der Reflexion von einem unendlich kleinen Zeitraum (dem δ), dessen Anfang und Ende hereinkommen. Aber dies hat keinen Einfluß auf jenen richtigen Gang, der diese Bestimmungen nicht für einen *Beweis des Gesetzes* gebrauchen will, sondern dieses, wie hier gehörig, aus der Erfahrung aufnimmt und dann die mathematische Behandlung darauf anwendet.

pos»[466]. Esta proposición, sin embargo, no es otra cosa que la definición enteramente simple del movimiento uniformemente acelerado. En el movimiento simplemente uniforme, los espacios recorridos son proporcionales a los tiempos; el movimiento *acelerado* es el movimiento en el que la *velocidad* se hace mayor en cada una de las siguientes partes del tiempo, y el movimiento *uniformemente* acelerado es aquel en que las velocidades son proporcionales a los tiempos | transcurridos; por [257]
tanto, v/t, esto es, e/t^2. Ésta es la prueba simple y verdadera.— v es la velocidad en general, aún indeterminada; es, por tanto, *a la vez*, la velocidad *abstracta* simplemente uniforme. La dificultad que se presenta en esta prueba reside en que v está primeramente tomada como velocidad indeterminada, pero [luego], en la expresión matemática, se presenta como e/t, es decir, como uniforme. Aquel rodeo de la prueba basada en la expresión matemática es útil por causa de esta necesidad de tomar la velocidad como simplemente uniforme (e/t), y desde ella pasar a e/t^2. En la afirmación de que | la velocidad es proporcional a los tiempos, la velocidad se toma [9/77]
primeramente en general, luego se pone de manera superflua y en forma matemática como e/t, o sea, como velocidad simplemente-uniforme y luego se introduce la fuerza de la inercia y se le atribuye a ella este momento. Pero al decir que la velocidad es proporcional a los tiempos, queda ya determinada como velocidad uniformemente acelerada (e/t^2) y aquella determinación de e/t está aquí fuera de lugar y queda excluida*[467].

* [Nota de Hegel] Lagrange en la *Théorie des fonctions, 3me P, Application de la Théorie a la Mécanique, Ch. I* y de acuerdo con su estilo, sigue el camino sencillo y enteramente acertado; presupone el tratamiento matemático de las funciones y *encuentra* entonces, en la *aplicación* a la Mecánica, para $e = (f)t$ que en la naturaleza $(f)t$ es *también* bt^2; $e = ct^3$ no se presenta en la naturaleza. Acertadamente no se habla aquí de querer establecer una *prueba* de $s = bt^2$, sino que esta relación se toma como algo que *se encuentra* en la naturaleza. En el desarrollo de la función, al convertirse t en $t+\delta$, y de acuerdo con su manera habitual de proceder en provecho del análisis, se da la circunstancia de que de la serie resultante para el espacio recorrido en δ, solamente se pueden usar los dos primeros términos y hay que eliminar los restantes. Pero aquellos dos primeros términos se utilizan solamente en provecho del objeto, porque solamente ellos tienen una determinación real (cfr. ibid. 4,5; «*on voit que les fonctions primes et secondes se présentent* naturellement *dans la mécanique où elles ont une valeur et signification déterminées*»). A partir de aquí cae él también en las expresiones *newtonianas* de la velocidad abstracta, esto es, de la velocidad simplemente-uniforme que conduce a la fuerza de la inercia y a la fuerza acelerante, y de esta forma se introducen también las ficciones [propias] de la reflexión de un intervalo de tiempo infinitamente pequeño (el δ), su comienzo y su final. Pero esto no influye para nada en aquel procedimiento acertado que se niega a usar estas determinaciones para ofrecer una *demostración de la ley*, sino que ésta, como es aquí pertinente, la toma [Lagrange] de la experiencia y después la aplica al tratamiento matemático.

[258] | Das Gesetz des *Falles* ist gegen die abstrakte gleichförmige Geschwindigkeit des toten, von außen bestimmten Mechanismus ein *freies* Naturgesetz, d.h. das eine Seite in ihm hat, die sich aus dem *Begriffe* des Körpers bestimmt. Indem daraus folgt, daß es aus diesem muß abgeleitet werden können, so ist dieses sich
[9/78] vorzusetzen und der Weg | anzugeben, wie das Galileische Gesetz, *daß die durchlaufenen Räume sich wie die Quadrate der verflossenen Zeiten verhalten*, mit der Begriffsbestimmung zusammenhängt.

[259] | Dieser Zusammenhang ist aber als einfach darin liegend anzusehen, daß, weil hier der Begriff zum Bestimmen kommt, die Begriffsbestimmungen der Zeit und des Raums gegeneinander *frei* werden, d.i. ihre *Größenbestimmungen* sich nach denselben verhalten. Nun ist aber die *Zeit* das Moment der *Negation*, des Fürsichseins, das Prinzip des Eins, und ihre Größe (irgendeine empirische Zahl) ist im Verhältnisse zum Raum als die *Einheit* oder als Nenner zu nehmen. Der *Raum* dagegen ist das *Außereinandersein*, und zwar *keiner anderen* Größe als eben der Größe der Zeit; denn die Geschwindigkeit dieser *freien* Bewegung ist dies, daß Zeit und Raum nicht *äußerlich*, nicht zufällig gegeneinander sind, sondern beider *eine* Bestimmung ist. Die als der Form der Zeit, der Einheit, entgegengesetzte Form des Außereinander des Raums, und ohne daß irgendeine andere Bestimmtheit sich einmischt, ist das *Quadrat*, – die Größe *außer sich kommend*, in eine zweite Dimension sich setzend, sich somit vermehrend, aber nach *keiner anderen als ihrer eigenen* Bestimmtheit, – diesem Erweitern sich selbst zur Grenze machend und in ihrem Anderswerden so sich nur auf sich beziehend.

Dies ist der Beweis des Gesetzes des Falls aus dem *Begriffe* der Sache. Das Potenzenverhältnis ist wesentlich ein *qualitatives* Verhältnis und ist allein das Verhältnis, das dem Begriffe angehört. – Noch ist auch in Beziehung auf Nachfolgendes hinzuzufügen, daß, weil der *Fall* zugleich noch Bedingtheit in der Freiheit enthält, die Zeit nur abstrakte Einheit als die *unmittelbare* Zahl bleibt, so wie die Größenbestimmung des Raums nur zur zweiten Dimension gelangt.

[9/80] |

§ 268

Der Fall ist das nur abstrakte Setzen eines *Zentrums*, in dessen Einheit der
[260] Unterschied der partikularen | Massen und Körper sich als aufgehoben setzt; Masse, Gewicht hat daher in der Größe dieser Bewegung keine Bedeutung. Aber das einfache Fürsichsein des Zentrums ist als diese *negative* Beziehung auf sich selbst wesentlich *Repulsion* seiner selbst; – *formelle* Repulsion in die vielen ruhenden Zentra (*Sterne*); – *lebendige* Repulsion, als Bestimmung derselben nach *den Momenten des Begriffs* und wesentliche

| La ley de la *caída* [de los cuerpos] es una ley *libre* de la naturaleza frente a la [258]
abstracta velocidad uniforme [propia] del mecanismo muerto extrínsecamente
determinado. Dicho de otra manera, esta ley tiene un aspecto que se determina
desde el *concepto* de cuerpo. Y en tanto de ello se sigue que esa ley debe poder dedu-
cirse del concepto, lo que hay que ofrecer y se debe | indicar es cómo la ley de Gali- [9/78]
leo (a saber, que «los espacios recorridos son proporcionales a los cuadrados de los
tiempos transcurridos»[468]) está conectada a la determinación conceptual.

| Esta conexión empero hay que contemplarla como simplemente residente en [259]
que siendo el concepto lo que aquí determina, las determinaciones conceptuales del
espacio y el tiempo se *liberan* una frente a otra, o dicho de otra manera, que sus *deter-
minaciones cuantitativas* se relacionan con arreglo al concepto. Ahora bien, el *tiempo*
es el momento de la *negación*, el momento del ser-para-sí, el principio de lo uno y
de su magnitud (algún número empírico) y hay que tomarlo en relación con el espa-
cio como la *unidad* o como denominador. El *espacio* es, por el contrario, el ser-uno-
fuera-de-otro, y no es precisamente *ninguna otra magnitud* que la magnitud del
tiempo, pues la velocidad de ese movimiento *libre* consiste en que tiempo y espacio
no son *exteriores* y contingentes uno respecto de otro, sino que *una* sola es la deter-
minación de ambos. La forma de la exterioridad mutua del espacio, en cuanto
opuesta a la forma del tiempo o de la unidad, y sin que se mezcle ninguna otra deter-
minidad, es el *cuadrado*, es decir, la *magnitud que llega a estar fuera de sí*, que se pone
en una segunda dimensión y se aumenta de esta manera, pero con arreglo a *ninguna
otra determinidad que no sea la suya propia*, [o dicho de otro modo,] con arreglo a este
extenderse que se convierte en límite para sí mismo y que en su hacerse otro sólo se
refiere, de este modo, a sí mismo.

He aquí la demostración de la ley de la caída desde el *concepto* de la COSA. La
relación expresada por una *potencia* es esencialmente una relación cualitativa y es la
única relación que compete al concepto.— Hay que añadir todavía, en relación con lo
que va a seguir, que siendo así que la *caída* contiene todavía conjuntamente un cierto
condicionamiento dentro de la libertad, el tiempo sigue siendo solamente unidad
abstracta en cuanto número *inmediato*, del mismo modo que la determinación cuan-
titativa del espacio sólo alcanza la segunda dimensión.

| § 268 [9/80]

La caída es la posición meramente abstracta de un *centro* en cuya unidad se
pone como superada la diferencia de las masas | particulares y de los cuer- [260]
pos; masa o peso carecen por ello de toda significación en la magnitud de
este movimiento. Pero el simple ser-para-sí del centro, en cuanto es esta

Beziehung dieser hiernach unterschieden gesetzten Zentra aufeinander. Diese Beziehung ist der *Widerspruch* ihres selbständigen Fürsichseins und ihres in dem Begriffe Zusammengeschlossenseins; die Erscheinung dieses Widerspruches ihrer Realität und ihrer Identität ist die Bewegung, und zwar *die absolut freie Bewegung.*

[261] [9/82] | C

Absolute Mechanik

§ 269

Die *Gravitation* ist der wahrhafte und bestimmte *Begriff* der materiellen Körperlichkeit, der zur *Idee realisiert* ist. Die *allgemeine* Körperlichkeit urteilt sich wesentlich in *besondere* Körper und schließt sich zum Momente der *Einzelheit* oder Subjektivität als erscheinendes Dasein in der *Bewegung* zusammen, welche hierdurch unmittelbar ein System *mehrerer Körper* ist.

Die allgemeine Gravitation muß für sich als ein tiefer Gedanke anerkannt werden, wenn er schon Aufmerksamkeit und Zutrauen vornehmlich durch die damit verbundene quantitative Bestimmung auf sich gezogen [hat] und seine Bewährung auf die vom Sonnensystem bis auf die Erscheinung der Haarröhrchen
[9/83] herab verfolgte *Erfahrung* gestellt worden ist, so daß er, in der Sphäre der | Reflexion gefaßt, auch nur die Bedeutung der Abstraktion überhaupt und konkreter nur die der *Schwere* in der Größenbestimmung des Falls, nicht die Bedeutung der im § angegebenen, in ihrer Realität entwickelten Idee hat. Unmittelbar widerspricht die Gravitation dem Gesetze der Trägheit, denn vermöge jener strebt die
[262] Materie *aus sich selbst* zur anderen hin. — Im Be|*griffe* der *Schwere* sind, wie gezeigt, selbst die beiden Momente des Fürsichseins und der das Fürsichsein aufhebenden Kontinuität enthalten. Diese Momente des Begriffs erfahren das Schicksal,

referencia *negativa* a sí mismo, es esencialmente *repulsión* de sí mismo; es repulsión *formal* respecto de los muchos centros fijos (estrellas) y es repulsión *viva* en cuanto determinación de ésta con arreglo a *los momentos del concepto* y es, por tanto, referencia esencial de estos centros entre sí, puestos como distintos de acuerdo con lo dicho. Esta referencia es la *contradicción* de su ser-para-sí autosuficiente y de su estar conjuntamente incluidos en el concepto; el fenómeno de esta contradicción entre su realidad y su idealidad[469] es el movimiento, y precisamente *el movimiento absolutamente libre*.

| C [261] [9/82]

Mecánica Absoluta

§ 269

La gravitación es el *concepto* verdadero y determinado de la corporeidad material que se ha *realizado* hasta [alcanzar] la *idea*. La corporeidad *universal* se juzga [o divide] esencialmente en cuerpos *particulares* y se reúne como conclusión[470] en el momento de la *singularidad* o subjetividad, en cuanto existencia que aparece [fenoménicamente] en el *movimiento*, la cual [corporeidad] por medio de él es inmediatamente un sistema de *varios cuerpos*.

Hay que reconocer que la gravitación universal es de suyo un pensamiento profundo, aunque la atención y el crédito los haya conseguido, sobre todo, por la determinación cuantitativa que acompaña a este pensamiento, y a pesar de que haya sido legitimado basándose en la *experiencia* observada en el sistema solar y descendiendo desde ahí hasta el fenómeno de la capilaridad[471]. De este modo, el pensamiento de la gravitación universal, captado[472] en la esfera de la | reflexión, tiene [9/83]
solamente el significado de la abstracción en general y, más en concreto, tiene el significado de la *gravedad* sólo bajo la determinación cuantitativa de la caída, pero no [tiene] aquel significado de la idea desarrollada en su realidad que hemos expuesto en el § anterior. De manera inmediata la gravitación contradice la ley de la inercia, puesto que en virtud de aquélla la materia tiende *por sí misma* hacia otra materia.— En el *con|cepto* de la *gravedad* están contenidos, como se ha mostrado[473], los dos [262]

als besondere Kräfte, entsprechend der Attraktiv- und Repulsivkraft, in näherer Bestimmung als *Zentripetal-* und *Zentrifugalkraft* gefaßt zu werden, die wie die Schwere *auf die Körper agieren*, unabhängig voneinander und zufälligerweise in einem Dritten, dem Körper, zusammenstoßen sollen. Hierdurch wird, was am Gedanken der allgemeinen Schwere Tieferes wäre, wieder zunichte gemacht, und so lange kann Begriff und Vernunft nicht in die Lehre der absoluten Bewegung eindringen, als die so gepriesenen Entdeckungen der *Kräfte* darin herrschend sind. In dem Schlusse, welcher die *Idee* der Schwere enthält – sie selbst nämlich als den Begriff, der durch die Besonderheit der Körper in die äußerliche Realität sich aufschließt und zugleich in deren Idealität und Reflexion-in-sich, in der Bewegung sich *mit sich selbst zusammengeschlossen* zeigt –, ist die vernünftige Identität und Untrennbarkeit der Momente enthalten, welche sonst als selbständig vorgestellt werden. – Die Bewegung als solche hat überhaupt schlechthin nur im Systeme *mehrerer*, und zwar nach verschiedener *Bestimmung* zueinander im Verhältnis stehender Körper Sinn und Existenz. Diese nähere Bestimmung im Schlusse der Totalität, der selbst ein System von drei Schlüssen ist, ist im Begriffe der Objektivität angegeben (s. § 198).

[9/85] | § 270

Was die Körper, in welchen der Begriff der Schwere frei für sich realisiert ist, betrifft, so haben sie zu Bestimmungen ihrer unterschiedenen Natur die Momente ihres Begriffs. Einer ist also das *allgemeine* Zentrum [263] der abstrakten Beziehung auf sich selbst. Diesem Extreme steht | die *unmittelbare*, außersichseiende, zentrumlose *Einzelheit*, als gleichfalls selbständige Körperlichkeit erscheinend, entgegen. Die *besonderen* aber sind, die sowohl in der Bestimmung des Außersichseins als zugleich des Insichseins stehen, Zentra für sich sind und sich auf den ersten als auf ihre wesentliche Einheit beziehen.

[9/86] Die *planetarischen* Körper sind als die unmittelbar *kon|kreten* in ihrer Existenz die vollkommensten. Man pflegt die Sonne für das Vortrefflichste zu nehmen, insofern der Verstand das Abstrakte dem Konkreten vorzieht, wie sogar die Fixsterne höher geachtet werden als die Körper des Sonnensystems. – Die zentrumlose Körperlichkeit, als der Äußerlichkeit angehörig, besondert sich an ihr selbst zum Gegensatze des *lunarischen* und *kometarischen* Körpers.

Die *Gesetze* der absolut-freien Bewegung sind bekanntlich von *Kepler* entdeckt worden; eine Entdeckung von unsterblichem Ruhme. *Bewiesen* hat Kepler dieselbe

momentos del ser-para-sí y de la continuidad superadora del ser-para-sí. Estos momentos del concepto, en cuanto fuerzas particulares correspondientes a las fuerzas de atracción y repulsión, sufren la fatalidad de ser captadas, en una determinación más concreta, como fuerza *centrípeta* y *centrífuga* que, como lo hace la gravedad, *actúan sobre los cuerpos* de manera completamente independiente una de otra y han de entrar contingentemente en colisión en un tercero, o sea, en el cuerpo. Así se anula de nuevo lo que sería más profundo en el pensamiento de la gravedad universal, y mientras ahí dominen los descubrimientos tan ensalzados de las fuerzas, el concepto y la razón no podrán penetrar en la doctrina del movimiento absoluto. En el silogismo, que tiene por contenido a la *idea* de la gravedad, en cuanto concepto que mediante la particularidad de los cuerpos se abre hacia la realidad exterior y al mismo tiempo se muestra concluido consigo mismo [o cerrado sobre sí] en la idealidad de esa realidad y en su reflexión-hacia-sí, o sea, en el movimiento, [en ese silogismo, digo] se contiene la identidad racional y la inseparabilidad de los momentos [del concepto] que, si no se hace así, se representan como autosuficientes.— En general y simplemente, el movimiento en cuanto tal sólo tiene sentido y EXISTENCIA dentro del sistema de *varios* cuerpos, y precisamente de varios cuerpos que están en relación unos con otros con arreglo a una *determinación* diferenciada. Esta determinación más concreta dentro del silogismo de la totalidad, que es él mismo un sistema de tres silogismos, ha sido expuesto cuando hemos tratado del concepto de la objetividad (véase el § 198).

| § 270 [9/85]

En lo que atañe a los cuerpos en los que se encuentra realizado el concepto de gravedad, libre de por sí, esos cuerpos tienen a los momentos de este concepto como determinaciones de su naturaleza distinta. Por consiguiente, uno de ellos es el centro *universal* de la abstracta referencia a sí. A este extremo se le opone | la *singularidad inmediata* que está-siendo-afuera-de- [263]
sí carente de centro y que aparece a la vez como corporeidad autosuficiente. Y los [cuerpos] *particulares* son aquellos que tanto están en la determinación del ser-afuera-de-sí como en la del ser-dentro-de-sí, son de suyo centros y se refieren al primero como a su unidad esencial.

Los cuerpos *planetarios*, en cuanto inmediatamente *con|cretos* en su EXISTENCIA, [9/86]
son los más perfectos. El sol suele considerarse como lo más excelente, por cuanto el entendimiento prefiere lo abstracto a lo concreto, como también igualmente las estrellas fijas son consideradas como superiores a los cuerpos del sistema solar.— La

in dem Sinne, daß er für die empirischen Data ihren *allgemeinen* Ausdruck gefunden hat (§ 227). Es ist seitdem zu einer allgemeinen Redensart worden, daß *Newton* erst die Beweise jener Gesetze gefunden habe. Nicht leicht ist ein Ruhm ungerechter von einem ersten Entdecker auf einen anderen übergegangen. Ich bemerke hierüber folgendes:

1. *daß* von den Mathematikern zugestanden wird, daß die Newtonschen Formeln sich aus den Keplerschen Gesetzen ableiten lassen. Die ganz unmittelbare Ableitung ist aber einfach diese: Im dritten Keplerschen Gesetz ist A^3/T^2 das Konstante. Dies als $(A \cdot A^2)/T^2$ gesetzt und mit Newton A/T^2 die allgemeine Schwere
[264] genannt, so ist dessen Ausdruck von der Wirkung dieser sogenann|ten Schwere im umgekehrten Verhältnisse des Quadrats der Entfernungen vorhanden.

2. daß der Newtonsche Beweis von dem Satze, daß ein dem Gravitationsgesetze unterworfener Körper sich in einer *Ellipse* um den Zentralkörper bewege, auf eine *konische Sektion* überhaupt geht, während der Hauptsatz, der bewiesen werden sollte, gerade darin besteht, daß die Bahn eines solchen Körpers *nicht ein Kreis oder sonst eine konische Sektion*, sondern *allein die Ellipse* ist. Gegen jenen Beweis für sich (*Princ. Math*. l. I, Sect. II, prop. 1) sind ohnehin Erinnerungen zu machen; auch braucht die Analysis denselben, die Grundlage der Newtonschen Theorie, nicht mehr.
[9/87] Die Bedingungen, welche die Bahn | des Körpers zu einem *bestimmten* Kegelschnitte machen, sind in der analytischen Formel *Konstanten*, und deren Bestimmung wird auf einen *empirischen* Umstand, nämlich eine besondere Lage des Körpers in einem bestimmten Zeitpunkte und die *zufällige* Stärke eines *Stoßes*, den er ursprünglich erhalten haben sollte, zurückgeführt; so daß der Umstand, welcher die krumme Linie zu einer Ellipse bestimmt, außerhalb der bewiesen sein sollenden Formel fällt, und nicht einmal daran gedacht wird, ihn zu beweisen.

3. daß das Newtonsche Gesetz von der sogenannten Kraft der Schwere gleichfalls nur aus der Erfahrung durch Induktion aufgezeigt ist.

Es ist nichts als der Unterschied zu sehen, daß das, was Kepler auf eine einfache und erhabene Weise in der Form von *Gesetzen der himmlischen Bewegung* ausgesprochen, Newton in die *Reflexionsform* von *Kraft der Schwere*, und zwar derselben, wie im Falle das Gesetz ihrer Größe sich ergibt, umgewandelt hat. Wenn die Newtonsche Form für die analytische Methode ihre Bequemlichkeit nicht nur, sondern Notwendigkeit hat, so ist dies nur ein Unterschied der mathematischen For-
[265] mel; die Analysis versteht es längst, den | Newtonschen Ausdruck und die damit zusammenhängenden Sätze aus der Form der Keplerschen Gesetze abzuleiten (ich halte mich hierüber an die elegante Exposition in Francoeurs *Traité élémentaire de Mécanique* [Paris 1801], Liv. II, Ch. II, n. IV). – Überhaupt stellt die ältere Manier des sogenannten Beweisens ein verworrenes Gewebe dar aus *Linien* der bloß geometrischen Konstruktion, welchen eine physikalische Bedeutung von

corporeidad carente de centro, en cuanto perteneciente a la exterioridad, se particulariza en ella misma en la oposición entre cuerpo *lunar* y *cometario*.

Las *leyes* del movimiento absolutamente libre fueron descubiertas, como es sabido, por *Kepler*[474]; un descubrimiento de fama inmortal. Tales leyes fueron *demostradas* por *Kepler* en el sentido de que él halló para los datos empíricos su expresión *universal* (§ 227). Desde entonces se ha convertido en tópico [decir] que *Newton* fue el primero en hallar la demostración de aquellas leyes. No es fácil [hallar casos en] que la fama se haya transferido desde el primer descubridor a otro de una manera más injusta. Sobre ello hago notar lo siguiente:

1) *Que* los matemáticos reconocen que las fórmulas newtonianas se pueden deducir de las leyes de Kepler[475]. La deducción enteramente inmediata es simplemente ésta: en la tercera ley de Kepler, lo constante es A^3/T^2. Expresándolo $(A{\cdot}A^2)/T^2$ y llamando con Newton «gravedad universal» a A/T^2, se halla la expresión newtoniana del efecto de la llama|da gravedad en razón inversa al cuadrado de las dis- [264] tancias[476].

2) Que la demostración newtoniana de la proposición [que dice] que un cuerpo sometido a la ley de la gravitación se mueve elípticamente alrededor del cuerpo central lleva a una *sección cónica* en general, mientras la proposición principal que debía demostrarse consiste precisamente en que la órbita de ese cuerpo *no* es un *círculo*, *ni cualquier otra sección cónica*, sino *únicamente* la *elipse*. Directamente en contra de aquella demostración (Princ. Math. l.I Sect.II. prop. 1)[477] hay que recordar de todas maneras algunas cosas; su análisis ya no necesita la base de la teoría newtoniana. Las condiciones que hacen que la órbita | del cuerpo sea una *determinada* sección cónica [9/87] son *constantes* en la fórmula analítica y su determinación se reduce a una circunstancia *empírica*, a saber, a una situación particular del cuerpo en un instante temporal determinado y a la intensidad *contingente* de una *impulsión* que este cuerpo haya recibido originariamente; de este modo, la circunstancia que determina que la línea curva sea elíptica cae fuera de la fórmula que debía demostrarse y en ningún momento se piensa en demostrarla.

3) Que la ley newtoniana de la llamada fuerza de la gravedad viene igualmente dada sólo desde la experiencia y mediante inducción.

No hay más que ver, si no, la diferencia siguiente: Lo que Kepler ha expresado de manera sencilla y elevada en forma de leyes del *movimiento celeste*, lo ha transformado Newton en la *forma propia de la reflexión* de la *fuerza de la gravedad* y precisamente de la misma gravedad que en la caída [de los cuerpos] da la ley de su magnitud. Si bien la fórmula newtoniana es cómoda e incluso necesaria para el método analítico, se trata únicamente de una diferencia en la formulación matemática; desde hace tiempo el análisis matemático sabe cómo deducir la | expresión newto- [265] niana y las proposiciones conexas con ella a partir de la forma de las leyes de Kepler;

selbständigen Kräften gegeben wird, und aus leeren Reflexionsbestimmungen von der schon erwähnten *beschleunigenden Kraft* und *Kraft der Trägheit*, vornehmlich dem Verhältnisse der sogenannten Schwere selbst zur Zentripetalkraft und Zentrifugalkraft usw.

[9/88] Die Bemerkungen, die hier gemacht sind, bedürften einer | weitläufigeren Auseinandersetzung, als in einem Kompendium Platz haben kann. Sätze, die mit dem Angenommenen nicht übereinstimmen, erscheinen als Behauptungen und, indem sie so hohen Autoritäten widersprechen, als etwas noch Schlimmeres, nämlich als Anmaßungen. Das Angeführte jedoch sind nicht sowohl Sätze als bare Fakta, und die geforderte Reflexion ist nur diese, daß die Unterscheidungen und Bestimmungen, welche die mathematische Analysis herbeiführt, und der Gang, den sie nach ihrer Methode zu nehmen hat, ganz von dem zu unterscheiden ist, was eine physikalische Realität haben soll. Die Voraussetzungen, der Gang und die Resultate, welche die Analysis nötig hat und gibt, bleiben ganz außerhalb der Erinnerungen, welche den *physikalischen* Wert und die *physikalische* Bedeutung jener Bestimmungen und jenes Gangs betreffen. Hierauf ist es, daß die Aufmerksamkeit sollte geleitet werden; es ist um ein Bewußtsein zu tun über die Überschwemmung der physischen Mechanik mit einer *unsäglichen Metaphysik*, die – gegen Erfahrung und Begriff – jene mathematischen Bestimmungen allein zu ihrer Quelle hat.

Es ist anerkannt, daß das *inhaltsvolle* Moment, das *Newton* außer der Grundlage
[266] der *analytischen* | Behandlung, deren Entwicklung übrigens selbst vieles, was zu seinen wesentlichen Prinzipien und seinem Ruhm gehörte, überflüssig gemacht, ja verworfen hat, zu dem Gehalt der Keplerschen Gesetze hinzufügte, das Prinzip der *Perturbation* ist – ein Prinzip, dessen Wichtigkeit hier insofern anzuführen ist, als es auf dem Satze beruht, daß die sogenannte Attraktion eine Wirkung aller einzelnen Teile der Körper als materieller ist. Es liegt darin, daß die Materie überhaupt sich das Zentrum setzt. Die Masse des besonderen Körpers ist infolge hiervon als ein Moment in der *Ortsbestimmung* desselben zu betrachten, und die gesamten Körper des Systems setzen sich ihre Sonne; aber auch selbst die einzel-
[9/89] nen Körper bilden nach der relativen | Lage, in welche sie nach ihrer allgemeinen Bewegung gegeneinander kommen, eine momentane Beziehung der Schwere *aufeinander* und verhalten sich nicht bloß in der abstrakten räumlichen Beziehung, der Entfernung, sondern setzen sich miteinander ein *besonderes* Zentrum, das sich aber in dem allgemeinen System teils wieder auflöst, teils aber wenigstens, wenn solches Verhältnis bleibend ist (in den gegenseitigen Störungen Jupiters und Saturns), demselben unterworfen bleibt.

Wenn nun hiernach einige Grundzüge angegeben werden, wie die Hauptbestimmungen der freien Bewegung *mit dem Begriffe* zusammenhängen, so kann dies

(me atengo en este asunto a la elegante exposición que se encuentra en *Francoeur*, Traité élém. de Mécanique, Liv. II. Ch. II, n. IV)[478]. Simplemente, la manera antigua de demostrar representa un confuso tejido de *líneas* [propias] de la mera construcción geométrica, a las que se otorga un significado físico de *fuerzas autosuficientes*, partiendo de varias determinaciones vacías de las ya citadas[479] *fuerza acelerante* y *fuerza de inercia*, sobre todo de la relación entre la (así llamada) gravedad misma con las fuerzas centrípeta y centrífuga, etc.

Las observaciones que aquí hemos hecho necesitarían una | discusión más larga [9/88] de la que cabe en un compendio. Proposiciones que no concuerdan con las [comúnmente] aceptadas parecen afirmaciones [gratuitas] y, al entrar en contradicción con tan altas autoridades, parecen algo peor todavía, pretensiones. Sin embargo, lo que hemos dicho no es tanto [un conjunto de] proposiciones cuanto hechos contantes y sonantes, y la reflexión que cuenta es únicamente ésta: que las diferencias y determinaciones que aporta el análisis matemático, y el curso que éste ha de tomar de acuerdo con su método, tienen que distinguirse de lo que debe tener realidad física. Los supuestos, el curso y los resultados que, el análisis ofrece y tiene por necesarios quedan completamente fuera de lo que hemos recordado, lo cual atañe al valor *físico* y al significado *físico* de aquellas determinaciones y curso. Es sobre esto sobre lo que hay que llamar la atención; hay que cobrar conciencia de la inundación[480] que sufre la mecánica física por parte de una *metafísica indescriptible* que —contra experiencia y concepto— tiene como fuente única aquellas determinaciones matemáticas.

Aparte de la fundamentación del tratamiento | *analítico*, cuyo desarrollo [posterior], por lo demás, ha convertido en superfluas, e incluso ha eliminado, muchas [266] cosas que pertenecían a sus principios esenciales y a su fama, se reconoce que la aportación de *contenido* que *Newton* hizo a la sustancia de las leyes de Kepler es el principio de la *perturbación*[481]; un principio cuya importancia hay que mencionar aquí por cuanto descansa sobre la tesis de que la llamada atracción es un efecto de todas las partes singulares de los cuerpos en cuanto materiales. Y en ello reside que la materia en general se pone el centro. La masa del cuerpo particular, consiguientemente, ha de considerarse como un momento en la *determinación local* del cuerpo, y los cuerpos del sistema, en su conjunto, se ponen su sol; pero también los mismos cuerpos singulares, con arreglo a la situación | relativa que alcanzan unos respecto [9/89] de otros en virtud de su movimiento general, configuran una referencia momentánea de la gravedad *de unos sobre otros* y se relacionan entre sí, no meramente bajo la referencia espacial abstracta, a saber, la distancia, sino que uno con otro se ponen un centro *particular*; éste en parte se disuelve de nuevo, sin embargo, dentro del sistema general, pero en parte permanece subordinado a ese sistema, por lo menos cuando esta relación es permanente (como ocurre en las perturbaciones mutuas de Júpiter y Saturno).

für seine Begründung nicht ausführlicher entwickelt und muß daher zunächst seinem Schicksal überlassen werden. Das Prinzip dabei ist, daß der Vernunftbeweis über die quantitativen Bestimmungen der freien Bewegung allein auf den *Begriffsbestimmungen* des Raums und der Zeit, der Momente, deren (jedoch nicht äußerliches) Verhältnis die Bewegung ist, beruhen kann. Wann wird die Wissenschaft einmal dahin kommen, über die metaphysischen Kategorien, die sie
[267] braucht, ein Bewußt|sein zu erlangen und den Begriff der Sache statt derselben zugrunde zu legen!

Daß *zuerst* die Bewegung im allgemeinen eine *in sich zurückkehrende* ist, liegt in der Bestimmung der Körper der Besonderheit und Einzelheit überhaupt (§ 269), teils ein Zentrum in sich selbst und selbständige Existenz, teils zugleich ihr Zentrum in einem anderen zu haben. Es sind dies die Begriffsbestimmungen, die den Vorstellungen von einer *Zentripetalkraft* und *Zentrifugalkraft* zum Grunde liegen, aber darein verkehrt werden, als ob jede derselben für sich *selbständig*, außerhalb der anderen existiere und unabhängig wirke und sie nur in ihren Wirkungen *äußerlich*, damit zufällig, einander begegneten. Sie sind, wie bereits erinnert, die Linien, die für die mathematische Bestimmung gezogen werden müssen, in physische Wirklichkeiten verwandelt.

[9/90] | Ferner ist diese Bewegung *gleichförmig beschleunigt* (und – als in sich zurückkehrend – abwechselnd gleichförmig *retardiert*). In der Bewegung als *freier* kommen Raum und Zeit dazu, als das, was sie sind, als *Verschiedene* sich in der Größenbestimmung der Bewegung geltend zu machen (§ 267 Anm.) und sich nicht wie in der abstrakten, schlecht-gleichförmigen Geschwindigkeit zu verhalten. – In der sogenannten *Erklärung* der gleichförmig beschleunigten und retardierten Bewegung aus der *wechselseitigen Abnahme* und *Zunahme* der Größe der Zentripetalkraft und Zentrifugalkraft wird die *Verwirrung*, welche die Annahme solcher selbständigen Kräfte herbeiführt, am größten. Nach dieser Erklärung ist in der Bewegung eines Planeten von der Sonnenferne nach der Sonnennähe die Zentrifugalkraft *kleiner* als die Zentripetalkraft, dagegen soll nun in der Sonnennähe selbst die Zentrifugalkraft unmittelbar wieder größer werden als die Zentripetalkraft; für die Bewe-
[268] gung von der Son|nennähe zur Sonnenferne läßt man auf ebensolche Weise die Kräfte in das entgegengesetzte Verhältnis treten. Man sieht, daß ein solches *plötzliches Umschlagen* des erlangten Übergewichts einer Kraft in ein Unterliegen unter die andere nichts aus der Natur der Kräfte Genommenes ist. Im Gegenteil müßte geschlossen werden, daß ein Übergewicht, das die eine Kraft über die andere erlangt hätte, sich nicht nur erhalten, sondern in die völlige Vernichtung der anderen Kraft, und die Bewegung entweder durch das Übergewicht der Zentripetalkraft in die Ruhe, nämlich in das Stürzen des Planeten in den Zentralkörper, oder durch das Übergewicht der Zentrifugalkraft in [die] gerade Linie übergehen

Si ahora, de acuerdo con lo dicho, ofrecemos algunos rasgos fundamentales del modo cómo las determinaciones principales del movimiento libre están conexas *con el concepto*, [conviene advertir desde luego que] este punto no podrá desarrollarse detalladamente en orden a su fundamentación y, por ende, habrá que abandonarlo enseguida a su suerte. El principio, de todas maneras, es que la demostración racional solamente puede descansar sobre las *determinaciones conceptuales* del espacio y tiempo, o sea, de los momentos cuya relación (no empero extrínseca) es el movimiento. ¡Cuándo llegará por fin la ciencia a cobrar concien|cia de las categorías [267] metafísicas que utiliza y llegará a poner en la base el concepto de la COSA, en vez del suyo propio!

En *primer* lugar, que el movimiento en general sea un movimiento que *vuelve sobre sí* reside en la determinación de la particularidad y singularidad de los cuerpos en general (§ 269), de tener en parte un centro en sí mismos y tener EXISTENCIA autosuficiente y a la vez tener en parte su centro en otro. Son éstas las determinaciones conceptuales que subyacen a las representaciones de una *fuerza centrípeta* y una *fuerza centrífuga*, pero se falsean como si cada una de ellas EXISTIERA de manera *autosuficiente* de por sí, cada una fuera de la otra, y actuara independientemente, de modo que sólo concurrieran *extrínsecamente* en sus efectos y, por tanto, de manera contingente. Son, como ya hemos dicho[482], las líneas que deben trazarse para la determinación matemática y que se han convertido en realidades físicas efectivas.

| Este movimiento es, además, *uniformemente acelerado* (y, en cuanto movi- [9/90] miento que vuelve sobre sí, cambiándose en uniformemente *retardado*). En el movimiento en cuanto *libre* intervienen también espacio y tiempo en cuanto aquello que son, es decir, como *distintos*, para hacerse valer en la determinación cuantitativa del movimiento (§ 267 N) y no comportarse como en la velocidad abstracta, o sea, simplemente uniforme. En la llamada *explicación* del movimiento uniformemente acelerado o retardado a partir del *aumento* y *disminución recíprocas* de la magnitud de la fuerza centrípeta y centrífuga llega al máximo la *confusión* que introduce la asunción de tales fuerzas autosuficientes. Según esa explicación, en el movimiento de un planeta desde la lejanía hacia la cercanía del sol, la fuerza centrífuga es *menor* que la centrípeta; contrariamente, en la cercanía del sol la fuerza centrífuga, de nuevo e inmediatamente, debe ahora hacerse mayor que la centrípeta; y para el movimiento desde la cercanía a la lejanía del sol | se hacen intervenir las fuerzas de manera [268] semejante en relación inversa[483]. Se ve que una tal *inversión repentina* de la postulada preponderancia de una de las dos fuerzas, que se cambia en sometimiento bajo la otra, no ha sido sacada en forma alguna de la naturaleza de las fuerzas. Muy al contrario, lo que se debía haber concluido es que la preponderancia conseguida por una fuerza no solamente tendría que mantenerse, sino que tendría que alcanzar la completa anulación de la otra; y entonces el movimiento, o bien tendría que terminar en

müßte. Der einfache Schluß, der gemacht wird, ist: weil der Körper von seiner Sonnennähe an sich mehr von der Sonne entfernt, so wird die Zentrifugalkraft wieder größer; weil er im Aphelium am weitesten von ihr entfernt ist, so ist sie daselbst am größten. Dies metaphysische Unding einer selbständigen Zentrifu-
[9/91] gal- wie Zentri|petalkraft wird vorausgesetzt; auf diese Verstandesfiktionen soll denn aber kein Verstand weiter angewendet, nicht gefragt werden, wie solche Kraft, da sie selbständig ist, *aus sich* bald sich schwächer als die andere, bald sich überwiegend mache und machen lasse und dann ihr Übergewicht wieder aufhebe oder sich nehmen lasse. – Wird dieser in sich grundlosen abwechselnden Zu- und Abnahme weiter zugesehen, so finden sich in der mittleren Entfernung von den Apsiden Punkte ein, in welchen die Kräfte im *Gleichgewichte* sind. Das darauf folgen sollende Heraustreten derselben aus dem Gleichgewichte ist etwas ebenso Unmotiviertes als jene Plötzlichkeit des Umschlagens. Man findet überhaupt leicht, daß bei dieser Erklärungsweise die Abhilfe eines Übelstandes durch eine weitere Bestimmung neue und größere Verwirrungen herbeiführt. – Eine ähnli-
[269] che Verwirrung tritt bei der Erklärung der Erscheinung ein, daß unter | dem Äquator der Pendel langsamer schwingt. Diese Erscheinung wird der daselbst größer sein sollenden Zentrifugalkraft zugeschrieben; man kommt ebenso leicht darauf, sie der vergrößerten Schwerkraft, als welche den Pendel stärker nach der perpendikularen Linie der Ruhe halte, zuschreiben zu können.

Was nun die *Gestalt der Bahn* betrifft, so ist der *Kreis* nur als die Bahn einer *schlecht-gleichförmigen* Bewegung zu fassen. *Denkbar*, wie man es nennt, ist es wohl, daß auch eine gleichförmig *zu-* und *ab*nehmende Bewegung im Kreise geschehe. Aber diese Denkbarkeit oder Möglichkeit heißt nur eine abstrakte Vorstellbarkeit, welche das Bestimmte, worauf es ankommt, wegläßt und daher nicht nur oberflächlich, sondern falsch ist. Der Kreis ist die in sich zurückkehrende Linie, in der alle Radien *gleich* sind; d.h. er ist durch den Radius vollkommen bestimmt; es ist dies nur *eine*, und sie ist die *ganze* Bestimmtheit. In der freien Bewegung aber, wo räumliche und zeitliche Bestimmung in *Verschiedenheit*, in ein qualitatives Verhält-
[9/92] nis zueinander treten, tritt notwendig dies Verhältnis an | *dem Räumlichen* selbst als eine *Differenz* desselben hervor, welche hiermit *zwei* Bestimmungen erfordert. Dadurch wird die Gestalt der in sich zurückgehenden Bahn wesentlich eine *Ellipse*. – Die abstrakte Bestimmtheit, die den Kreis ausmacht, erscheint auch so, daß der Bogen oder Winkel, der durch zwei Radien eingeschlossen ist, *von ihnen unabhängig*, eine gegen sie völlig empirische Größe ist. Aber in der durch den Begriff bestimmten Bewegung müssen die Entfernung vom Zentrum und der Bogen, der in einer Zeit durchlaufen wird, in *einer* Bestimmtheit befaßt sein, *ein Ganzes* ausmachen (Momente des Begriffs sind nicht in Zufälligkeit gegeneinander); so ergibt sich eine Raumbestimmung von zwei Dimensionen, der *Sektor*. Der

el reposo, es decir, en la caída del planeta en el cuerpo central, o bien, en virtud de la preponderancia de la fuerza centrífuga, tendría que continuarse en línea recta. El razonamiento simple que se hace es: puesto que el cuerpo, desde su cercanía del sol, se aleja de suyo más de él, la fuerza centrífuga se hace, por consiguiente, nuevamente mayor; puesto que el cuerpo en el afelio está máximamente alejado del sol, esa fuerza es entonces máxima. Ese monstruo metafísico de una fuerza centrífuga y una fuerza centrí|peta autónomas se presupone; y sobre tales ficciones del enten- [9/91]
dimiento resulta luego que no se puede ejercitar ninguna comprensión; no se puede preguntar cómo esa fuerza, siendo autónoma, tan pronto se hace más débil que la otra *desde sí*, como se hace luego más fuerte o permite que eso ocurra, suprime después otra vez su preponderancia o se la deja arrebatar.—Si se observa más detenidamente este crecimiento y disminución recíprocos, carentes en sí de fundamento, damos entonces con unos puntos, en la distancia media entre los ábsides, en los que las fuerzas están en *equilibrio*. La subsiguiente salida de este equilibrio de fuerzas es algo tan inmotivado como aquella repentina inversión. Fácilmente se ve que, con explicaciones de tal suerte, el remedio a un inconveniente mediante otra determinación introduce una confusión mayor.—Una confusión semejante ocurre cuando se explica el fenómeno de que el péndulo en | el ecuador oscila más lentamente. Tal [269]
fenómeno se atribuye a la fuerza centrífuga que debe ser allí mayor[484]; de manera igualmente fácil se podría atribuir el fenómeno a la fuerza de gravedad aumentada, la cual detiene al péndulo con más fuerza con arreglo a la línea vertical de reposo.

Ahora bien, por lo que se refiere a la *forma de la órbita*, sólo se puede entender que la órbita de un movimiento *simplemente-uniforme* sea *circular*. Y es desde luego *pensable*, como se dice, que un movimiento uniformemente *acelerado* o *retardado* transcurra también circularmente. Pero que algo sea pensable o posible significa solamente que se puede representar abstractamente, prescindiendo del carácter determinado de la cosa en cuestión y, por consiguiente, esa representación no solamente es superficial sino errónea. El círculo es la línea cerrada en la que todos los radios son *iguales*; esto es, esta línea está perfectamente determinada por el radio; sólo hay *una* y ella es la determinidad entera. Pero en el movimiento libre, en el cual intervienen la determinación espacial y la temporal *distintamente*, esto es, bajo una relación cualitativa entre ellas, necesariamente surge esta relación dentro | de *lo* [9/92]
espacial mismo, como una *diferencia* suya, la cual por consiguiente exige *dos* determinaciones. Por ello, la forma de la órbita cerrada se hace esencialmente *elipse*[485].—La determinidad abstracta que constituye el círculo se manifiesta igualmente en que el ángulo o arco comprendido entre dos radios es *independiente de ellos* o es una magnitud enteramente empírica en relación con los radios. Sin embargo, en el movimiento determinado por el concepto hay que abarcar en *una* sola determinidad la distancia respecto del centro y el arco que se recorre en un tiempo; ambos deben

[270] Bogen ist auf diese Weise wesentlich Funktion des Radius|vektor und führt, als in gleichen Zeiten ungleich, die Ungleichheit der Radien mit sich. Daß die räumliche Determination durch die Zeit als eine Bestimmung von zwei Dimensionen, als *Flächenbestimmung*, erscheint, hängt mit dem zusammen, was oben (§ 267) beim Falle über die Exposition derselben Bestimmtheit, das eine Mal als Zeit in der Wurzel, das andere Mal als Raum im *Quadrat* gesagt worden. Hier jedoch ist das *Quadratische* des Raumes, durch die Rückkehr der Linie der Bewegung in sich selbst, zum Sektor beschränkt. – Dies sind, wie man sieht, die allgemeinen Prinzipien, auf denen das Keplersche Gesetz, daß *in gleichen Zeiten gleiche Sektoren abgeschnitten* werden, beruht.

Dies Gesetz betrifft nur das Verhältnis des Bogens zum Radiusvektor, und die Zeit ist dabei abstrakte Einheit, in der die verschiedenen Sektoren verglichen werden, weil sie das Determinierende als Einheit ist. Aber das weitere Verhältnis [9/93] ist das der Zeit, nicht als Einheit, sondern als | Quantum überhaupt, als Umlaufszeit, zu der Größe der Bahn oder, was dasselbe ist, der Entfernung vom Zentrum. Als Wurzel und Quadrat sahen wir Zeit und Raum sich zueinander verhalten im *Falle*, der halbfreien Bewegung, die einerseits zwar durch den Begriff, andererseits aber äußerlich bestimmt ist. Aber in der absoluten Bewegung, dem Reiche der *freien* Maße, erlangt jede Bestimmtheit ihre Totalität. Als Wurzel ist die Zeit eine bloß empirische Größe und als qualitativ nur abstrakte Einheit. Als *Moment* der entwickelten Totalität aber ist sie zugleich an ihr bestimmte Einheit, Totalität für sich, produziert sich und bezieht sich *darin auf sich selbst;* als das in sich Dimensionslose kommt sie in ihrer Produktion nur zur formellen Identität mit sich, dem *Quadrate*, der Raum dagegen als das positive Außereinander zur Dimen- [271] sion des Begriffs, *dem Kubus*. Ihre Realisierung behält | so den ursprünglichen Unterschied derselben zugleich bei. Dies ist das *dritte* Keplersche Gesetz, das Verhältnis des Würfels der *Entfernungen zu* den *Quadraten* der Zeiten, – ein Gesetz., das darum so groß ist, weil es so einfach und unmittelbar die *Vernunft der Sache* darstellt. Die Newtonsche Formel hingegen, wodurch es in ein Gesetz für die *Kraft* der Schwere verwandelt wird, zeigt die Verdrehung und Umkehrung der auf halbem Wege stehenbleibenden *Reflexion*.

constituir *un todo* y los momentos del concepto no se encuentran de manera contingente uno junto a otro; así resulta una determinación espacial de dos dimensiones, el *sector*. De este modo, el arco es esencialmente función del radio | vector e implica, [270] en cuanto desigual en tiempos iguales, la desigualdad de los radios. Que la determinación espacial aparezca, en virtud del tiempo, como una determinación de dos dimensiones, como *determinación de una superficie*, depende de lo que ya se dijo más arriba (§ 267), a propósito de la caída, sobre poner la misma determinidad como exponente[486], una vez como tiempo en la raíz, y otra vez como espacio en el *cuadrado*. Aquí sin embargo, cerrándose sobre sí misma la línea del movimiento, lo *cuadrado* del espacio está limitado a sector.— Éstos son, como se ve, los principios universales sobre los que descansa la ley de Kepler de que *en tiempos iguales se barren sectores iguales*[487].

Esta ley atañe solamente a la relación entre el arco y el radio vector, y el tiempo en este caso es unidad abstracta bajo la cual se comparan distintos sectores, porque el tiempo es lo determinante en cuanto unidad. Pero la relación siguiente es la del tiempo no en cuanto unidad, sino como | *quantum* en general, como tiempo del [9/93] recorrido respecto de la magnitud de la órbita o, lo que es lo mismo, respecto de la distancia del centro. En la *caída* vimos[488] relacionarse tiempo y espacio como raíz y cuadrado, es decir, vimos que el movimiento semilibre está desde luego parcialmente determinado por el concepto, pero por otra parte está extrínsecamente determinado. Sin embargo, en el movimiento absoluto, en el campo de la masa *libre*, aquella determinidad [por el concepto] alcanza su totalidad. En cuanto raíz, el tiempo es una magnitud meramente empírica y en cuanto cualitativo es solamente unidad abstracta. Pero como *momento* de la totalidad desarrollada, el tiempo es a la vez unidad en sí misma determinada, totalidad de por sí, *en ella* se produce y se refiere *a sí mismo*. En cuanto carente de dimensiones en sí mismo[489], el tiempo en su producción llega solamente a la identidad formal consigo, es decir, al *cuadrado*; el espacio, por el contrario, en cuanto exterioridad positiva, alcanza la dimensión del concepto, es decir, el *cubo*. La realización del tiempo retiene | también de esta [271] manera su distinción originaria. Ésta es la tercera ley de Kepler, la relación entre el *cubo de las distancias* y el *cuadrado* de los tiempos[490]; una ley que es tan grandiosa porque expone de manera tan sencilla e inmediata la *razón de la* COSA. La fórmula de Newton, por el contrario, por la que aquella ley se transforma en una ley de la *fuerza* de la gravedad[491], muestra la tergiversación e inversión propias de una *reflexión* que se queda a mitad de camino.

[9/106] | § 271

Die Substanz der Materie, die Schwere, zur *Totalität* der Form entwickelt, hat das Außersichsein der Materie nicht mehr außer ihr. Die *Form* erscheint zunächst nach ihren Unterschieden in den idealen Bestimmun-
[9/107] gen des Raums, der | Zeit und der Bewegung und nach ihrem Fürsichsein als ein *außerhalb* der außer sich seienden Materie bestimmtes *Zentrum;* aber in der entwickelten Totalität ist dies Außereinander als ein schlechthin von ihr bestimmtes gesetzt, und die Materie ist nichts außerhalb dieses ihres Außereinanderseins. Die Form ist auf diese Weise materialisiert. Umgekehrt betrachtet hat die Materie in dieser Negation ihres Außersichseins in der Totalität das vorher nur gesuchte Zentrum, ihr Selbst, die Formbestimmtheit, an ihr selber erhalten. Ihr abstraktes dumpfes Insichsein, als schwer überhaupt, ist zur Form entschlossen; sie ist *qualifizierte Materie*; – *Physik*.

§ 271 [9/106]

La sustancia de la materia, la gravedad, desarrollada hasta la *totalidad* de la forma, no tiene ya fuera de ella el ser-fuera-de-sí de la materia. La *forma* aparece primeramente, con arreglo a sus diferencias, en las determinaciones ideales del espacio, el | tiempo y el movimiento, y con arreglo a su ser- [9/107] para-sí, como un *centro* determinado *fuera* de la materia que-está-siendo afuera de sí; sin embargo, en la totalidad desarrollada, este uno-fuera-de-otro está como algo simplemente determinado por ella, y la materia no es nada fuera de este su ser-uno-fuera-de-otro. La forma ha sido así materializada. Considerándolo a la inversa, la materia ha recibido en sí misma, por esta negación de su ser-fuera-de-sí en la totalidad, aquel centro que antes solamente buscaba, su mismidad, la determinidad de forma. El abstracto y sordo ser-dentro-de-sí [de la materia], en cuanto grave en general, ha sido decidido[492] a la forma; es *materia cualificada: física*.

[272] [9/109] | **ZWEITE ABTEILUNG DER NATURPHILOSOPHIE**

DIE PHYSIK

§ 272

Die Materie hat *Individualität*, insofern sie das Fürsichsein so in ihr selbst hat, daß es in ihr entwickelt und sie damit *an ihr selbst bestimmt ist*. Die Materie entreißt auf diese Weise sich der Schwere, manifestiert sich, sich an ihr selbst bestimmend, und bestimmt durch die ihr immanente Form das Räumliche aus sich der Schwere gegenüber, der vorher als einem gegen die Materie anderen, von ihr nur gesuchten Zentrum dieses Bestimmen zukam.

§ 273

Die Physik hat zu ihrem Inhalte:

A. *Die allgemeine Individualität, die unmittelbaren freien physischen Qualitäten.*

B. *Die besondere Individualität, Beziehung der Form als physischer Bestimmung auf die Schwere und Bestimmung der Schwere durch sie.*

[9/110] | C. *Die totale freie Individualität.*

[273] | A

PHYSIK DER ALLGEMEINEN INDIVIDUALITÄT

§ 274

Die physischen Qualitäten sind a) als *unmittelbar*, außereinander in selbständiger Weise als die nun physisch bestimmten *himmlischen Körper*; b) als bezogen auf die *individuelle* Einheit ihrer Totalität, – die *physischen*

LA FÍSICA

§ 272

La materia tiene *individualidad*[493] en tanto de tal modo tiene en ella misma el ser-para-sí, que éste ha sido desarrollado en ella y, por consiguiente, *está determinada en ella misma*. La materia se arranca[494] de esta manera de la gravedad, se manifiesta determinándose a sí misma y determina lo espacial mediante la forma que le es inmanente, [es decir,] desde ella misma y frente a la gravedad a la cual correspondía antes aquel determinar desde un centro ajeno a la materia y por ella meramente buscado.

§ 273

La física tiene por contenido:

A. *La individualidad universal; las cualidades físicas inmediatas y libres.*
B. *La individualidad particular; referencia de la forma en cuanto determinación física a la gravedad y determinación de la gravedad por la forma.*
| C. *La individualidad total y libre.* [9/110]

| A [273]

FÍSICA DE LA INDIVIDUALIDAD UNIVERSAL

§ 274

Las cualidades físicas a) como *inmediatas*, unas-fuera de-otras de manera autosuficiente, son ahora como *cuerpos celestes* físicamente determinados; b) como referidas a la unidad *individual* de la totalidad de esas cualidades

Elemente; c) als der *Prozeß*, der das Individuum derselben hervorbringt, – der *meteorologische Prozeß.*

A. Die freien physischen Körper

[9/111] | ### α. *Das Licht*

§ 275

Die erste qualifizierte Materie ist sie als *reine Identität* mit sich, als Einheit der *Reflexion-in-sich*, somit die erste, selbst noch abstrakte *Manifestation.* In der Natur *daseiend* ist sie die Beziehung auf sich als *selbständig* gegen die anderen Bestimmungen der Totalität. Dies existierende allgemeine *Selbst* der Materie ist das Licht, – als Individualität der *Stern*, und derselbe als Moment einer Totalität die *Sonne*.

[274] [9/116] | § 276

Als das abstrakte *Selbst* der Materie ist das Licht das *Absolutleichte*, und als Materie ist es *unendliches* Außersichsein, aber als reines Manifestieren, materielle Idealität *untrennbares* und *einfaches Außersichsein.*

In der morgenländischen Anschauung der substantiellen Identität des Geistigen und des Natürlichen ist die reine Selbstischkeit des Bewußtseins, das mit sich identische Denken als die Abstraktion des *Wahren* und *Guten*, eins mit dem [9/117] Lichte. – Wenn die Vorstellung, welche man | *realistisch* genannt hat, leugnet, daß in der Natur die Idealität *vorhanden* sei, so ist sie unter anderem auch an das Licht, an dieses reine Manifestieren, welches nichts als *Manifestieren* ist, zu verweisen.

Daß diese Gedankenbestimmung, die Identität mit sich oder das zunächst abstrakte Selbst der Zentralität, welches die Materie nun in ihr hat, – diese einfache Idealität als daseiend, das *Licht* sei, dieser Beweis ist, wie in der Einleitung [zur Naturphilosophie, § 246 Anm.] angegeben, empirisch zu führen. Das immanente Philosophische ist hier wie überall die eigene Notwendigkeit der *Begriffsbestimmung*, die alsdann als *irgendeine* natürliche Existenz aufzuzeigen ist. – Hier nur einige Bemerkungen über die empirische Existenz der reinen Manifestation als

[son] los *elementos físicos*; c) en cuanto *proceso* que produce al individuo de esas cualidades: el *proceso meteorológico*.

A. Los cuerpos físicos libres

α) *La luz* [9/111]

§ 275

La materia primera[mente] cualificada es ella [misma] en tanto *pura identidad* suya consigo, o como unidad de la reflexión-hacia-sí, y [es] así la primera *manifestación*, aunque todavía abstracta. *Existente* en la naturaleza, esta materia es la referencia a sí como *autosuficiente* frente a las otras determinaciones de la totalidad. Este universal *sí mismo* QUE-ESTÁ-EXISTIENDO de la materia es la luz; como individualidad, [es] la *estrella*, y ésta, como momento de una totalidad, el *sol*.

§ 276 [274] [9/116]

Como *sí mismo* abstracto de la materia, la luz es lo *absolutamente-leve* y, como materia, es[495] *infinito* ser-afuera-de-sí, pero como puro manifestar o idealidad material es *ser-afuera-de-sí inseparable* y *simple*.

Según el modo como los orientales contemplan la identidad sustancial de lo espiritual y lo natural, la mismidad pura de la conciencia, [es decir,] el pensamiento idéntico consigo como abstracción de lo *verdadero* y lo *bueno*, es una sola cosa con la luz. Cuando la representación que se ha llamado | *realista* niega que la idealidad esté [9/117] *presente* en la naturaleza, hay que remitirle, entre otras cosas, también a la luz, ese puro manifestar que no es más que *manifestar*.

Como ya dijimos en la introducción[496], demostrar que esa determinación de pensamiento, [a saber,] la identidad consigo o el sí mismo primeramente abstracto de la centralidad que la materia tiene ahora en ella misma, [demostrar] que esta idealidad simple en cuanto existente sea la luz, hay que hacerlo empíricamente. Lo filosófico inmanente es aquí, como en todas partes, la necesidad propia de la *determinación conceptual*, que después hay que mostrar como *una cierta* EXISTENCIA natural.

Licht. Die schwere Materie ist *trennbar* in *Massen*, weil sie konkretes Fürsichsein und Quantität ist; aber in der ganz *abstrakten* Idealität des Lichts ist kein solcher Unterschied; eine Beschränkung desselben in seiner unendlichen Verbreitung hebt seinen absoluten Zusammenhang in sich nicht auf. Die Vorstellung von diskreten einfachen *Lichtstrahlen* und *Teilchen* und *Bündeln* derselben, aus welchen ein in seiner Ausbreitung beschränktes Licht bestehen soll, gehört zu der übrigen
[275] Bar|barei der Kategorien, die in der Physik besonders Newton herrschend gemacht hat. Es ist die beschränkteste Erfahrung, daß das Licht sich so wenig in Säcke packen als in Strahlen isolieren und in Strahlenbündel zusammenfassen läßt. Die Untrennbarkeit des Lichts in seiner unendlichen Ausdehnung, ein physisches Außereinander, das mit sich identisch bleibt, kann vom Verstande am wenigsten für *unbegreiflich* ausgegeben werden, da sein eigenes Prinzip vielmehr diese abstrakte Identität ist. – Wenn die Astronomen darauf gekommen sind, von Himmelserscheinungen zu sprechen, die, indem sie von uns wahrgenommen werden, bereits vor 500 Jahren und mehr vorgegangen seien, so kann man darin
[9/118] einerseits empirische Erscheinungen der *Fortpflanzung des* | *Lichts*, die in einer Sphäre gelten, auf eine andere übertragen glauben, wo sie keine Bedeutung haben – jedoch ist solche Bestimmung an der Materialität des Lichtes nicht im Widerspruche mit seiner einfachen Untrennbarkeit –, andererseits aber eine Vergangenheit zu einer Gegenwart nach der ideellen Weise der Erinnerung werden sehen. – Von der Vorstellung der *Optik* aber, daß von *jedem Punkte* einer sichtbaren Oberfläche *nach allen Richtungen* Strahlen ausgeschickt, also von jedem Punkte eine *materielle Halbkugel* von unendlicher Dimension gebildet würde, wäre die unmittelbare Folge, daß sich alle diese unendlich vielen Halbkugeln *durchdringen*. Statt daß jedoch hierdurch zwischen dem Auge und dem Gegenstande eine verdichtete, verwirrte Masse entstehen und die zu erklärende Sichtbarkeit vermöge dieser Erklärung eher die Unsichtbarkeit hervorbringen sollte, reduziert sich damit diese ganze Vorstellung selbst ebenso zur Nichtigkeit als die Vorstellung eines konkreten Körpers, der aus vielen Materien so bestehen soll, daß in den Poren der einen die anderen sich befinden, in welchen selbst umgekehrt alle anderen stecken und zirkulieren; welche allseitige Durchdringung die Annahme
[276] | der diskreten Materialität der reell sein sollenden Stoffe aufhebt und vielmehr ein ganz ideelles Verhältnis derselben zueinander, und hier des Erleuchteten und Erleuchtenden, des Manifestierten und Manifestierenden und dessen, dem es sich manifestiert, begründet; – ein Verhältnis, aus dem, als der in sich verhältnislosen Reflexion-in-sich, alle die weiteren Formen von *Vermittlungen*, die ein Erklären und Begreiflichmachen genannt zu werden pflegen, Kügelchen, Wellen, Schwingungen usf. so sehr als Strahlen, d.i. feine Stangen und Bündel, zu entfernen sind.

Aquí [daremos] solamente algunas indicaciones sobre la EXISTENCIA empírica de la manifestación pura como luz. La materia grave es *separable en masas* [distintas] porque es ser-para-sí concreto y es cantidad, pero en la idealidad enteramente *abstracta* de la luz no se da ninguna distinción de esta clase; una limitación de la luz en su infinita difusión no suprime su conexión absoluta en ella misma. La representación de *rayos de luz* discretos y simples, de *fragmentos* y *haces* de estos rayos, en los que debería consistir una luz determinada en su difusión, es propia de la acostumbrada bar|barie de las categorías que Newton en particular ha hecho dominantes en la [275]
física[497]. La más estricta de las experiencias es que la luz se deja tan poco meter en sacos como separar en rayos y recoger en haces de rayos. La inseparabilidad de la luz en su infinita expansión, un uno-fuera-de-otro físico que permanece idéntico consigo, puede concederlo el entendimiento por lo menos como *inconcebible*, ya que su propio principio es más bien esa identidad abstracta. Cuando los astrónomos han llegado a hablar de fenómenos celestes que, al ser percibidos por nosotros, hacía ya 500 años o más que habían ocurrido[498], se puede creer, por un lado, que [al hablar así de] fenómenos empíricos propios de la *propagación de la | luz*, y que son válidos [9/118]
en una [cierta] esfera, han sido traspuestos a otra en la que carecen de significado (aunque esa determinación de la materialidad de la luz no está en contradicción con su inseparabilidad simple), pero se puede también ver ese fenómeno como un pretérito hecho presente según el modo ideal de la memoria.— De la representación de que desde *cada punto* de una superficie visible se emiten rayos *en todas direcciones* y que, por tanto, desde cada punto, se forma un *hemisferio material* de tamaño infinito, se seguiría inmediatamente que todos estos hemisferios se *interpenetrarían*[499]. Y sin embargo, en vez de producirse así una masa espesa y confusa entre el ojo y el objeto, y a pesar de que la visibilidad [en este supuesto] debería explicarse, pues en virtud de la explicación dada más bien debería producirse la invisibilidad, toda esa representación se reduce por sí misma a la nada, igual como ocurre con aquella representación de un cuerpo concreto que debería constar de muchas materias, de manera tal que en los poros de [cada] una de las materias se encontraran las otras, en las cuales por su parte y viceversa deberían esconderse y circular las primeras[500]. Una tal interpenetración por los cuatro costados suprime la aceptación | de la materialidad [276]
discreta de aquellas materias que deberían ser reales, y más bien funda una relación enteramente ideal entre ellas; aquí, [tratándose de la luz] de lo iluminado e iluminante, de lo manifestado, manifestante y a quien se manifiesta[501]. Una relación [en fin] de la que se deben alejar, en tanto ella es la reflexión-hacia-sí sin relación en sí misma[502], todas estas *mediaciones* añadidas que se suelen llamar explicaciones y modos de hacer concebible tales como bolitas, ondas, oscilaciones, etc., así como rayos, esto es, varillas delgadas y haces [de ellas][503].

[9/121] | § 277

Das Licht verhält sich als die allgemeine physikalische Identität zunächst als ein *Verschiedenes* (§ 275), daher hier Äußeres und Anderes zu der in den anderen Begriffsmomenten qualifizierten Materie, die so als das Negative des Lichts, als ein *Dunkles* bestimmt ist. Insofern dasselbe ebenso verschieden vom Lichte für sich besteht, bezieht sich das Licht nur auf die Oberfläche dieses so zunächst Undurchsichtigen, welche hierdurch manifestiert wird, aber ebenso untrennbar (ohne weitere Partikularisation glatt) sich manifestierend, d.i. *an Anderem* scheinend wird. So jedes am *Anderen* erscheinend und damit nur Anderes an ihm erscheinend, ist dies Manifestieren durch sein Außersichsetzen die abstrakt-unendliche Reflexion-in-sich, durch welche noch nichts *an ihm selbst für sich* zur Erscheinung kommt. Damit etwas endlich erscheine, sichtbar werden könne, muß daher auf irgendeine physische Weise weitere Partikularisation (z.B. ein Rauhes, Farbiges usf.) vorhanden sein.

[9/122] | § 278

Die Manifestation der Gegenstände aneinander, als durch ihre Undurchsichtigkeit begrenzt, ist außersichseiende, *räumliche* Beziehung,
[277] die durch nichts weiter bestimmt, | daher *direkt* (geradlinig) ist. Indem es Oberflächen sind, die sich zueinander verhalten, und diese in verschiedene Lagen treten können, so geschieht es, daß die Manifestation eines sichtbaren Gegenstandes an einem anderen (glatten) sich vielmehr an einem dritten manifestiert usf. (das Bild desselben, dessen Ort dem Spiegel zugeschrieben wird, ist in eine andere Oberfläche, das Auge oder [einen] anderen Spiegel usf., reflektiert). Die Manifestation kann in diesen partikularisierten räumlichen Bestimmungen nur die *Gleichheit* zum Gesetz haben, — die Gleichheit des Einfallswinkels mit dem Winkel der *Reflexion*, wie die *Einheit* der Ebene dieser Winkel; es ist durchaus nichts vorhanden, wodurch die Identität der Beziehung auf irgendeine Weise verändert würde.

Die Bestimmungen dieses §, die schon der bestimmteren Physik anzugehören scheinen können, enthalten den Übergang der allgemeinen Begrenzung des Lichts durch das Dunkle zur bestimmteren Begrenzung durch die partikularräumlichen Bestimmungen des letzteren. Diese Determination pflegt mit der

| § 277 [9/121]

La luz se comporta como la identidad física universal, primeramente como algo *distinto* (§ 275) de la materia y aquí, por ende, como algo exterior y ajeno respecto de ella en tanto cualificada por otros momentos del concepto, la cual materia está determinada consiguientemente como lo negativo de la luz, o sea, como un [algo] *oscuro*. En tanto que esto oscuro, distinto a su vez de la luz, es de suyo subsistente, la luz se refiere solamente a la superficie de esto que primeramente es opaco. Esta superficie se hace así manifiesta, pero inseparablemente se hace también manifestativa de sí (sin otras particularizaciones, es [una superficie] *lisa*[504]), esto es, está apareciendo *a otro*. Apareciendo así cada cosa a *otro* y, con ello, apareciendo únicamente otro en cada cosa, ese manifestar mediante su extraponerse es la reflexión-hacia-sí abstractamente infinita, en virtud de la cual nada llega aún a ser fenómeno *en sí mismo para sí*[505]. Para que algo en fin aparezca, para que pueda hacerse visible, debe darse por tanto, de alguna manera física, una particularización más (p. e., que sea algo rugoso, coloreado, etc.).

| § 278 [9/122]

La manifestación mutua de los objetos contrapuestos en cuanto limitados por su opacidad es una referencia que está-siendo-fuera-de-sí, o sea, *espacial* y que, al no estar determinada por nada más, es | por tanto *directa* (rec- [277]
tilínea). Siendo superficies lo que recíprocamente se relaciona, y pudiendo estar tales superficies en distintas posiciones, sucede que la manifestación de un objeto visible en otro (liso) se manifiesta luego en un tercero, etc. (la imagen de aquello cuyo lugar se adscribe en el espejo está a su vez reflejada en otra superficie, en el ojo o en otro espejo, etc.). La manifestación bajo estas determinaciones espaciales particularizadas sólo puede tener a la *igualdad* como ley, a saber, la igualdad del ángulo de incidencia con el ángulo de reflexión, así como la *unidad* del plano de esos ángulos; no hay nada absolutamente por lo que pudiera alterarse de alguna manera la identidad de la relación.

Las determinaciones de este §, que podrían parecer como pertenecientes ya a la física más determinada, contienen el tránsito de la limitación universal de la luz por medio de lo oscuro, [es decir, el tránsito] a la limitación más determinada por medio de las determinaciones espaciales particulares de lo oscuro mismo. Esta

Vorstellung des Lichts als einer gewöhnlichen *Materie* zusammengehängt zu wer-
[9/123] den. Allein | es ist darin nichts enthalten, als daß die abstrakte Idealität, dieses reine *Manifestieren*, als untrennbares *Außersichsein* für sich *räumlich* und damit äußerlich determinierter Begrenzungen fähig ist; — diese Begrenzbarkeit durch partikularisierte Räumlichkeit ist eine notwendige Bestimmung, die weiter nichts als dieses enthält und alle materiellen Kategorien von Übertragen, physikalischem Zurückwerfen des Lichts und dergleichen ausschließt.

Mit den Bestimmungen des § hängen die Erscheinungen zusammen, welche auf die grobe Vorstellung von der sogenannten *fixen* Polarisation, Polarität des Lichts geführt haben. So sehr der sogenannte Einfalls- und Reflexionswinkel bei
[278] der einfachen Spiegelung *eine* Ebene ist, so sehr | hat, wenn ein *zweiter* Spiegel angebracht wird, welcher die vom ersten reflektierte Erhellung weiter mitteilt, die Stellung jener ersten Ebene zu der zweiten, durch die Richtung der ersten Reflexion und der zweiten gebildeten Ebene ihren Einfluß auf die Stellung, Helligkeit oder Verdüsterung des Gegenstandes, wie er durch die zweite Reflexion erscheint. Für die natürliche unverkümmerte Helligkeit des zum zweitenmal reflektierten Hellseins (Lichtes) ist die normale Stellung daher notwendig, daß die Ebenen der sämtlichen respektiven Einfalls- und Reflexionswinkel in *eine Ebene* fallen. Wogegen ebenso notwendig folgt, daß Verdüsterung und Verschwinden des zum zweitenmal reflektierten Hellseins eintritt, wenn beide Ebenen sich, wie man es nennen muß, *negativ* zueinander verhalten, d.i. wenn sie senkrecht aufeinander stehen (vgl. Goethe, *Zur Naturwissenschaft [überhaupt]*, I. Bd., 1. Heft [1817, »Elemente der entoptischen Farben«], S. 28ff. und 3. Heft [1820], »Entoptische Farben« XVIII [Wirkung der Spiegel in Absicht auf Hell und Dunkel], XIX [Wirkung der Spiegel
[9/124] auf irgendein Bild], S. 144f.). Daß nun (von *Malus*) aus der Modi|fikation, welche durch jene Stellung in der Helligkeit der Spiegelung bewirkt wird, geschlossen worden, daß die Lichtmoleküle *an ihnen selbst*, nämlich sogar an ihren verschiedenen Seiten, verschiedene physische Wirksamkeiten besitzen, wobei es auch geschieht, daß die sogenannten *Lichtstrahlen* als *vierseitig* genommen werden, auf welche Grundlage dann mit den weiter daran sich knüpfenden entoptischen Farbenerscheinungen ein weitläufiges Labyrinth der verwickeltsten Theorie gebaut worden ist, — ist eins der eigentümlichsten Beispiele vom *Schließen* der Physik aus Erfahrungen. Was aus jenem ersten Phänomen, von dem die Malussche Polarisation ausgeht, zu schließen war, ist allein, daß die Bedingung der Helligkeit durch die zweite Reflexion die ist, daß der dadurch weiter gesetzte Reflexionswinkel in *einer Ebene* mit den durch die erste Reflexion gesetzten Winkeln sei.

determinación suele conectarse con la representación de la luz como una *materia* común[506]. Pero | ocurre que ahí no se contiene nada más que eso, a saber, que la [9/123] idealidad abstracta, o sea, que este puro manifestar en cuanto *ser-fuera-de-sí* inseparable, es de suyo *espacial* y es, por tanto, capaz de limitaciones exteriormente más determinadas; esta posibilidad de limitación mediante espacialidad particularizada es una determinación necesaria que no contiene otra cosa que esto y que excluye todas las categorías materiales de transporte, rebote físico de la luz y semejantes.

Con las determinaciones del § se asocian los fenómenos que han conducido a la grosera representación de la llamada polarización *fija* o polaridad de la luz[507]. Del mismo modo que los llamados ángulos de incidencia y reflexión, tal como se dan en una simple reflexión especular, están en *un* mismo plano, así | también, si se intro- [278] duce un *segundo* espejo que comunique ulteriormente la iluminación reflejada por el primero, la posición de aquel plano primero respecto del segundo (formado por las direcciones de la primera y segunda reflexión) ejerce su influjo sobre la colocación, claridad u oscurecimiento del objeto tal como aparece mediante la segunda reflexión. Para que la claridad natural del ser luminoso (o luz) reflejado por segunda vez no disminuya es, por tanto, necesaria la colocación normal [del segundo espejo] consistente en que los planos de los dos pares de ángulos de incidencia y reflexión coincidan en un *único plano*. Frente a lo cual, se sigue de manera igualmente necesaria que el oscurecimiento y desaparición del ser luminoso reflejado por segunda vez, se presentarán cuando ambos planos se comporten *negativamente* uno respecto de otro, como debe decirse, esto es, cuando uno sea perpendicular respecto del otro. (Cfr. Goethe sobre la Ciencia de la Naturaleza, vol. I, cuad. 1, pág. 28 al final y las dos páginas siguientes, y en el cuad. 3, Color. Entopt. XVIII y XIX, pág. 144 y ss.)[508]. Ahora bien, que de la modi|ficación producida en la claridad de la reflexión especu- [9/124] lar por la colocación [de los espejos] se concluya (por *Malus*)[509] que las moléculas luminosas *en sí mismas*, a saber, precisamente en sus distintas caras, posean efectos físicamente diferenciados, y que con todo esto suceda también que los llamados *rayos de luz* se acepten como *dotados de cuatro caras*[510], y sobre esta base, con el añadido de los fenómenos entópticos, se levante luego un largo laberinto de la más complicada teoría, [todo esto, en fin] es uno de los ejemplos más propios del modo de *concluir* de la física a partir de experiencias. Lo que hay que concluir de aquel primer fenómeno del que parte la polarización de Malus es solamente que la condición de la claridad a través de la segunda reflexión consiste en que el ángulo de reflexión añadido esté en el *mismo plano* que el ángulo puesto por la primera reflexión.

[279] [9/126] | β. *Die Körper des Gegensatzes*

§ 279

Das Dunkle, zunächst das Negative des Lichts, ist der Gegensatz gegen dessen abstrakt-identische Idealität, – der *Gegensatz* an ihm selbst; er hat materielle Realität und zerfällt in sich in die *Zweiheit*, 1. der körperlichen *Verschiedenheit*, d.i. des materiellen Fürsichseins, der *Starrheit*, 2. der *Entgegensetzung* als solcher, welche für sich als von der Individualität nicht gehalten, nur in sich zusammengesunken, die Auflösung und *Neutralität* ist; jenes der *lunarische*, dieses der *kometarische* Körper.

Diese beiden Körper haben auch im System der Schwere als *relative Zentralkörper* die Eigentümlichkeit, die denselben Begriff zugrunde liegen hat als ihre physikalische und die hier bestimmter bemerkt werden kann. – Sie drehen sich nicht um ihre Achse. Der *Körper der Starrheit* als des formellen Fürsichseins, welches die im Gegensatze befangene Selbständigkeit und darum nicht Individualität ist, ist deswegen *dienend* und *Trabant* eines anderen, in welchem er seine *Achse* hat. Der *Körper* der *Auflösung*, das Gegenteil der Starrheit, ist dagegen in seinem Verhalten *ausschweifend* und in seiner exzentrischen Bahn wie in seinem physikalischen Dasein die Zufälligkeit darstellend; – sie [diese Körper] zeigen sich als eine oberflächliche Konkretion, die ebenso zufällig sich wieder zerstäuben mag. – Der *Mond* hat keine Atmosphäre und entbehrt damit des meteorologischen Prozesses. Er zeigt nur hohe Berge und Krater und die Entzündung dieser Starrheit in sich selbst, –
[280] die Gestalt eines Kristalls, | welche *Heim* (einer der geistvollen Geognosten) auch als die ursprüngliche der bloß starren Erde aufgezeigt hat. – Der *Komet* erscheint
[9/127] als ein formeller Prozeß, eine unruhige | Dunstmasse; keiner hat etwas Starres, einen *Kern*, gezeigt. Gegen die Vorstellung der Alten, daß die Kometen bloß momentan gebildete Meteore sind, tun die Astronomen in den neuesten Zeiten nicht mehr so spröde und vornehm als vormals. Bisher ist nur erst die Wiederkehr von etlichen aufgezeigt; andere sind nach der Berechnung erwartet worden, aber nicht gekommen. Vor dem Gedanken, daß das Sonnensystem in der Tat System, in sich wesentlich zusammenhängende Totalität ist, muß die formelle Ansicht von der gegen das Ganze des Systems zufälligen, in die Kreuz und Quere hervortretenden Erscheinung der Kometen aufgegeben werden. So läßt sich der Gedanke fassen, daß die anderen Körper des Systems sich gegen sie *wehren*, d.i. als notwendige organische Momente verhalten und sich erhalten müssen; damit können bessere Trostgründe als bisher gegen die von den Kometen befürchteten Gefahren an die Hand gegeben werden – Trostgründe, die vornehmlich nur

β) *Los cuerpos de la oposición* [279] [9/126]

§ 279

Lo oscuro, que es primeramente lo negativo de la luz, es la oposición frente a la idealidad abstractamente idéntica de la misma luz; es la *oposición* en sí misma, tiene realidad material y se divide en la *dualidad* 1) de la *diversidad* corporal, esto es, del ser-para-sí material, de la *rigidez*, 2) de la *contraposición* en cuanto tal, que de suyo, en cuanto no retenida por la individualidad y desplomada sólo en sí misma, es la disolución y la *neutralidad*; el primero es el cuerpo *lunar*, y este último el *cometario*.

Estos dos cuerpos, en cuanto *cuerpos relativamente centrales*, poseen también dentro del sistema de la gravedad aquella peculiaridad que se funda en el mismo concepto que su peculiaridad física y que aquí podemos indicar de manera más precisa.— No giran sobre su eje. El cuerpo de la rigidez, en cuanto cuerpo del ser-para-sí formal que es la autosuficiencia cogida en la oposición y no es, por tanto, individualidad, es por ello *sirviente* y *satélite* de otro en el que tiene su *eje*. El *cuerpo* de la *disolución*, lo opuesto a la rigidez, es por el contrario *desordenado* en su comportamiento, y tanto en su órbita excéntrica como en su existencia física está representando a la contingencia; [los cometas] se muestran como una concreción superficial que de manera igualmente contingente se pueden nuevamente pulverizar.— La Luna no tiene atmósfera y se sustrae por ello al proceso meteorológico. Muestra solamente montañas elevadas y cráteres, y la inflamación de esa rigidez en ella misma; muestra la figura de un cristal, | que *Heim* (uno de los ingeniosos geognósticos)[511] ha [280] indicado también como la figura originaria de la tierra meramente rígida.— El *cometa* aparece como un proceso formal, una masa | inquieta de vapor; ningún [9/127] cometa ha mostrado algo rígido, un *núcleo*. Frente a la representación de los antiguos de que los cometas son simples meteoros formados momentáneamente, los modernos astrónomos no se muestran tan tajantes y altivos[512]. Hasta ahora solamente se ha registrado el regreso de algunos [cometas]. Otros fueron esperados de acuerdo con un cálculo, pero no llegaron. Ante el pensamiento de que el sistema solar es efectivamente sistema o totalidad esencialmente interconexa, se debe abandonar un punto de vista formal del fenómeno contingente de los cometas cruzándose en todas direcciones. De este modo es posible captar el pensamiento de que los otros cuerpos del sistema se *defienden* de los cometas, es decir, se comportan como momentos orgánicamente necesarios que se deben mantener; y de este modo, se pueden ofrecer mejores motivos de tranquilidad de los que se pudieron ofrecer hasta ahora ante los temidos peligros de los cometas. Motivos de tranquilidad que la mayor parte de

darauf beruhen, daß die Kometen sonst so viel Raum im weiten Himmel für ihre Wege haben und darum *doch wohl nicht* (welches »*doch wohl nicht*« gelehrter in eine Wahrscheinlichkeitstheorie umgeformt wird) die Erde treffen werden.

[9/130] | γ. *Der Körper der Individualität*

§ 280

Der Gegensatz, in sich zurückgegangen, ist die *Erde* oder der *Planet* überhaupt, der Körper der *individuellen* Totalität, in welcher die Starrheit zur
[281] Trennung in reale Unterschiede *aufgeschlossen* und diese Auflösung | durch den *selbstischen Einheitspunkt* zusammengehalten ist.

[9/131] | Wie die Bewegung des Planeten als Achsendrehung um sich und zugleich Bewegung um einen Zentralkörper die konkreteste und der Ausdruck der Lebendigkeit ist, ebenso ist die Lichtnatur des Zentralkörpers die *abstrakte* Identität, deren Wahrheit, wie [die] des Denkens in der konkreten Idee, in der Individualität ist.

Was die Reihe der Planeten betrifft, so hat die Astronomie über die nächste Bestimmtheit derselben, ihre *Entfernungen*, noch kein wirkliches Gesetz entdeckt. Ebenso können auch die naturphilosophischen Versuche, die Vernünftigkeit der Reihe in der physikalischen Beschaffenheit und in Analogien mit einer Metallreihe aufzuzeigen, kaum als Anfänge,, die Gesichtspunkte zu finden, auf die es ankommt, betrachtet werden. – Das Unvernünftige aber ist, den Gedanken der Zufälligkeit dabei zugrunde zu legen und z.B. in *Keplers* Gedanken, die Anordnung des Sonnensystems nach den Gesetzen der musikalischen Harmonie zu fassen, nur eine *Verirrung* einer träumerischen *Einbildungskraft* (mit *Laplace*) zu sehen und nicht den tiefen Glauben, daß *Vernunft in diesem Systeme ist*, hochzuschätzen, – ein Glaube, welcher der einzige Grund der glänzenden Entdeckungen dieses großen Mannes gewesen ist. – Die ganz ungeschickte und auch nach den Tatsachen völlig irrige Anwendung der Zahlenverhältnisse der Töne, welche *Newton* auf die *Farben* gemacht, hat dagegen Ruhm und Glauben behalten.

las veces sólo se apoyan en que los cometas, por lo demás, disponen de mucho espacio para su camino por el ancho cielo y por ello *seguramente no* chocarán con la Tierra (un «seguramente no» que expresado de manera más docta se transforma en una teoría de probabilidad)[513].

| *γ) El cuerpo de la individualidad* [9/130]

§ 280

La oposición que ha regresado a sí es la *tierra* o el *planeta* en general, el cuerpo de la totalidad *individual* en el que la rigidez está *abierta* a la separación en distinciones reales[514] y esta disolución | está mantenida unida [281]
mediante el *punto de unidad afectado de mismidad*[515].

| Así como el movimiento del planeta, en cuanto rotación sobre su eje y, al [9/131]
mismo tiempo, movimiento en torno a un cuerpo central, es el movimiento más concreto y la expresión de la vitalidad, también la naturaleza luminosa del cuerpo central es la identidad *abstracta* cuya verdad está en la individualidad, tal como la verdad del pensar se encuentra en la idea concreta.

Por lo que se refiere a la serie de los planetas, la astronomía todavía no ha descubierto ninguna ley efectiva sobre la determinidad más precisa de ellos[516], es decir, sobre sus *distancias*. Igualmente, los intentos de la filosofía de la naturaleza[517] de mostrar la racionalidad de la serie [de los planetas] en su composición física y analogías con una serie de los metales, apenas se pueden considerar como primeros tanteos para encontrar el punto de vista oportuno. Pero [sea lo que sea de estos intentos] es irracional introducir aquí como fundamento el pensamiento de la contingencia y, por ejemplo, en el pensamiento de *Kepler*[518] de comprender la ordenación del sistema solar de acuerdo con la ley de la armonía musical, ver solamente (con *Laplace*)[519] el *extravío* de una *imaginación* soñadora, en vez de respetar la profunda creencia de que *en este sistema [planetario] hay razón*; una fe que ha sido el único fundamento de los brillantes descubrimientos de este gran hombre.—La aplicación enteramente torpe, e incluso perfectamente errónea según los hechos, que *Newton*[520] ha hecho de las proporciones numéricas de los tonos [musicales] a los *colores*, ha merecido por el contrario fama y aceptación.

[282] [9/133] | B. DIE ELEMENTE

§ 281

Der Körper der Individualität hat die Bestimmungen der elementarischen Totalität, welche unmittelbar als frei für sich bestehende Körper [9/134] sind, als unterworfene Momente an | ihm; so machen sie seine allgemeinen *physikalischen Elemente* aus.

Für die Bestimmung eines Elements ist in neueren Zeiten willkürlich die *chemische Einfachheit* angenommen worden, die mit dem Begriffe eines *physikalischen* Elements nichts zu tun hat, welches eine reale, noch nicht zur chemischen Abstraktion verflüchtigte Materie ist.

[9/136] | α. *Die Luft*

§ 282

Das Element der unterschiedslosen Einfachheit ist nicht mehr die positive Identität mit sich, die Selbstmanifestation, welche das *Licht* als solches ist, sondern ist nur *negative Allgemeinheit*, als zum selbstlosen Moment *eines Anderen* herabgesetzt, daher auch *schwer*. Diese Identität ist als die *negative* Allgemeinheit die verdachtlose, aber schleichende und zehrende Macht über das Individuelle und Organische; die gegen das Licht passive, *durch-* [9/137] *sichtige*, aber alles Indivi|duelle in sich verflüchtigende, nach außen mechanisch elastische, in alles eindringende Flüssigkeit, – die *Luft*.

[283] [9/139] | β. *Die Elemente des Gegensatzes*

§ 283

Die Elemente des Gegensatzes sind erstens das Fürsichsein, aber nicht das *gleichgültige* der Starrheit, sondern das in der Individualität als Moment gesetzte, als die fürsichseiende Unruhe derselben, – das *Feuer*. – Die Luft ist *an sich* Feuer (wie sie sich durch Kompression zeigt), und im Feuer ist sie *gesetzt* als *negative* Allgemeinheit oder sich auf sich beziehende Negati-

b. Los elementos [282] [9/133]

§ 281

El cuerpo de la individualidad[521] posee, como momentos sometidos a él, las determinaciones de la totalidad de los elementos, determinaciones que de modo inmediato son como cuerpos subsistentes y libres de por | sí; de este [9/134] modo estas determinaciones constituyen sus *elementos físicos* universales.

Para la determinación de un elemento se ha aceptado arbitrariamente en los tiempos modernos la *simplicidad química*[522], la cual nada tiene que ver con el concepto de un elemento *físico*, el cual es una materia real no volatilizada aún por la abstracción química.

α) *El aire* [9/136]

§ 282

El elemento de la simplicidad indistinta ya no es la identidad positiva consigo, la automanifestación que es la *luz* en cuanto tal, sino que solamente es *universalidad negativa* en cuanto depuesta a momento sin mismidad de *otro*, *grave* también por ende. Esta identidad, en cuanto universalidad negativa, es el poder que no levanta sospechas, aunque es insidioso y consume lo individual y orgánico; es el fluido pasivo ante la luz, *transparente*, pero que volatiliza todo lo indivi|dual que está en él, mecánicamente elástico hacia fuera y [9/137] que penetra por todas partes: el *aire*.

β) *Los elementos de la oposición* [283] [9/139]

§ 283

Los elementos de la oposición son, en primer lugar, el ser-para-sí, pero no el ser-para-sí *indiferente* de la *rigidez*, sino el que está puesto como momento en la individualidad, como la inquietud que está-siendo-para-sí de esta individualidad: el *fuego*.— El aire es fuego *en sí* (como lo muestra la compresión), y el fuego es aire *puesto* como universalidad *negativa* o negatividad que

vität. Es ist die materialisierte *Zeit* oder Selbstischkeit (Licht identisch mit Wärme), das schlechthin Unruhige und Verzehrende, in welches ebenso die Selbstverzehrung des Körpers ausschlägt, als es umgekehrt äußerlich an ihn kommend ihn zerstört, – ein Verzehren eines Anderen, das zugleich sich selbst verzehrt und so in Neutralität übergeht.

[9/140] | § 284

[9/141] Das andere [Element] ist das *Neutrale*, der in sich zu|sammengegangene Gegensatz, der, ohne fürsichseiende Einzelheit, hiermit ohne Starrheit und Bestimmung in sich, ein durchgängiges Gleichgewicht, alle mechanisch in ihm gesetzte Bestimmtheit auflöst, Begrenztheit der Gestalt nur von außen erhält und sie nach außen sucht (Adhäsion) [und] ohne die Unruhe des Prozesses an ihm selbst schlechthin die Möglichkeit desselben, die Auflösbarkeit, wie die Fähigkeit der Form der Luftigkeit und der Starrheit als eines Zustandes außer seinem eigentümlichen, der Bestimmtlosigkeit in sich, ist; – *das Wasser.*

[284] [9/142] | *γ. Individuelles Element*

§ 285

[9/143] Das Element des *entwickelten* Unterschiedes und der *indivi|duellen* Bestimmung desselben ist die zunächst noch unbestimmte *Erdigkeit* überhaupt, als von den anderen Momenten unterschieden; aber als die Totalität, die dieselben bei ihrer Verschiedenheit in individueller Einheit zusammenhält, ist sie die sie zum Prozeß anfachende und ihn haltende Macht.

c. Der elementarische Prozeß

§ 286

Die individuelle Identität, unter welche die differenten Elemente und deren Verschiedenheit gegeneinander und gegen ihre Einheit gebunden sind, ist eine Dialektik, die das physikalische Leben der Erde, den *meteo-*

se refiere a sí. Es el *tiempo* materializado o el estar afectado de mismidad[523] (es luz idéntica a calor), es lo simplemente inquieto y consuntivo; en él se resuelve la autoconsunción del cuerpo y, viceversa, cuando el fuego llega al cuerpo desde fuera, lo consume; es la consunción de otro que al mismo tiempo es consunción de sí y que pasa así a la neutralidad.

| § 284 [9/140]

El otro [elemento de la oposición] es lo *neutral*, la oposición que se ha reuni|do dentro de sí y que sin singularidad que-sea-para-sí (por consi- [9/141]
guiente, sin rigidez y sin determinación en sí misma) es un equilibrio permanente; disuelve todas las determinaciones que se ponen en él mecánicamente; sólo desde fuera recibe límites de su figura y la busca hacia fuera (adhesión), [y es en fin] la simple posibilidad de proceso sin tener en sí mismo la inquietud de éste, es la solubilidad, y [tiene] también la capacidad de la forma aérea y de la rigidez como estados ajenos al propio [estado] suyo, el cual es la falta de determinación en sí mismo: el *agua*.

| γ) *Elemento individual* [284] [9/142]

§ 285

El elemento de la distinción *desarrollada* y de la determinación *indivi|dual* de [9/143]
esta diferencia es la *terralidad* en general, primeramente aún indedeterminada, en cuanto es distinta de los otros momentos; pero en cuanto ella es la totalidad que siendo variedad mantiene unidos a estos momentos en unidad individual, esta totalidad es el poder que los atiza hacia el proceso y lo detiene.

c. El proceso de los elementos

§ 286

La identidad individual, bajo la que están ligados los elementos diferentes y su variedad unos frente a otros como frente a su unidad, es una dialéctica que constituye la vida física de la tierra, o sea, el *proceso meteorológico*. Los

rologischen Prozeß, ausmacht; die Elemente, als unselbständige Momente, haben in ihm ebenso allein ihr Bestehen, als sie darin *erzeugt*, als existierende *gesetzt* werden, nachdem sie vorhin aus dem *Ansich* als Momente des Begriffs entwickelt worden sind.

Wie die Bestimmungen der gemeinen Mechanik und der unselbständigen Körper auf die absolute Mechanik und die freien Zentralkörper angewendet wer- [285] den, so wird die *endliche* Physik der *vereinzelten* individuellen | Körper für dasselbe genommen, als die freie selbständige Physik des Erdenprozesses ist. Es wird für den Triumph der Wissenschaft gehalten, in dem allgemeinen Prozesse der Erde dieselben Bestimmungen wiederzuerkennen und nachzuweisen, welche sich an den Prozessen der vereinzelten Körperlichkeit zeigen. Allein in dem Felde dieser vereinzelten Körper sind die der freien Existenz des Begriffes immanenten Bestimmungen zu dem Verhältnis herabgesetzt, *äußerlich* zueinander zu treten, als voneinander unabhängige Umstände zu existieren; ebenso erscheint die Tätigkeit als äußerlich bedingt, somit als zufällig, so daß deren Produkte ebenso äußerliche Formierungen der als selbständig vorausgesetzten und so verharrenden Körperlichkeiten bleiben. – Das Aufzeigen jener Gleichheit oder vielmehr Analogie wird [9/144] dadurch bewirkt, daß von den | eigentümlichen Unterschieden und Bedingungen abstrahiert wird und so diese Abstraktion oberflächliche Allgemeinheiten, wie die Attraktion, hervorbringt, Kräfte und Gesetze, in welchen das Besondere und die bestimmten Bedingungen mangeln. Bei der Anwendung von *konkreten* Weisen der bei der *vereinzelten* Körperlichkeit sich zeigenden Tätigkeiten auf die Sphäre, in welcher die unterschiedenen Körperlichkeiten nur *Momente* sind, pflegen die in jenem Kreise erforderlichen äußerlichen Umstände in dieser Sphäre teils übersehen, teils nach der Analogie hinzugedichtet zu werden. – Es sind dies überhaupt Anwendungen von Kategorien eines Feldes, worin die Verhältnisse *endlich* sind, auf eine Sphäre, innerhalb welcher sie *unendlich*, d.i. nach dem Begriffe, sind.

Der Grundmangel bei der Betrachtung dieses Feldes beruht auf der fixen Vorstellung von der substantiellen unveränderlichen *Verschiedenheit* der Elemente, welche von den Prozessen der *vereinzelten* Stoffe her vom Verstande einmal festgesetzt [286] ist. Wo | auch an diesen sich höhere Übergänge zeigen, z.B. daß im Kristall das Wasser fest wird, Licht, Wärme verschwindet usf., bereitet sich die Reflexion eine Hilfe durch nebulose und nichtssagende Vorstellungen von *Auflösung, Gebunden-, Latentwerden* und dergleichen. Hierher gehört wesentlich die Verwandlung aller Verhältnisse an den Erscheinungen in *Stoffe* und *Materien*, zum Teil *imponderable*, wodurch jede physikalische Existenz zu dem schon [§ 276 Anm.] erwähnten *Chaos* von Materien und deren Aus- und Eingehen in den erdichteten Poren jeder anderen gemacht wird, wo nicht nur der Begriff, sondern auch die Vorstellung ausgeht.

elementos, en cuanto momentos no autosuficientes, tienen su subsistencia sólo dentro de este proceso, del mismo modo que son *engendrados* también en él, *puestos* como EXISTENTES después de haber sido desarrollados desde lo *en-sí* como momentos del concepto.

Del mismo modo que las determinaciones de la mecánica común y de los cuerpos no autosuficientes se aplican a la mecánica absoluta[524] y a los cuerpos centrales libres, así también la *física* finita de los cuerpos | individuales *aislados* se toma como [285]
igual a la física autosuficiente y libre del proceso terrestre. Se estima como un triunfo de la ciencia reconocer y reencontrar en el proceso general de la tierra las mismas determinaciones que se encuentran en los procesos de la corporeidad aislada. Sólo que en el campo de esos cuerpos aislados, las determinaciones inmanentes a la EXISTENCIA libre del concepto están degradadas a la relación de intervenir como recíprocamente *exteriores* y de EXISTIR como circunstancias independientes una de otra; igualmente, la actividad aparece como extrínsecamente condicionada y, por ende, como contingente, de tal modo que sus productos se quedan también en formaciones extrínsecas de las corporeidades supuestamente autosuficientes y por ello duraderas.— La mostración de aquella igualdad, o mejor dicho, analogía, se hace prescindiendo de las | distinciones y condiciones propias [de los cuerpos], y esa [9/144]
abstracción origina por ende universalidades superficiales tales como la atracción, o fuerzas y leyes en las que falta lo particular y las condiciones determinadas. En la aplicación de modos *concretos* de las actividades que se presentan en las corporeidades *aisladas* a otra esfera en la que las corporeidades distintas son solamente *momentos*, se suele prescindir, por una parte, de aquellas circunstancias extrínsecas que eran imprescindibles en la primera esfera y, por otra parte, se añaden poetizadas por la analogía. Se trata generalmente de una aplicación de categorías propias de un campo en el que las relaciones son *finitas* a una esfera en la que estas relaciones son *infinitas*, es decir, conceptuales.

El defecto básico en el tratamiento de este campo descansa en aquella representación fija de la *variedad* sustancial e inmutable de los elementos que quedó firmemente establecida por el entendimiento partiendo de los procesos de las materias *aisladas*. Incluso | cuando en éstas se muestran transiciones de mayor enjundia, [286]
por ejemplo, que en el cristal el agua se solidifica, la luz o el calor desaparecen, etc., la reflexión se vale entonces de representaciones nebulosas y que nada dicen, como las de «disolución», «vínculo», «latencia», etc.[525]. Lo mismo ocurre esencialmente cuando todas las relaciones fenoménicas se convierten en «estofas»[526] o «materias», en parte *imponderables*, con lo que aquella existencia física [de los fenómenos] se cambia por un *caos*, mencionado más arriba, en el que cada una de las materias entra y sale de los poros que han sido imaginados en las otras[527]; y eso

Vor allem geht die *Erfahrung* selbst aus; es wird noch eine empirische Existenz angenommen, während sie sich nicht mehr empirisch zeigt.

[9/149] | § 287

Der Prozeß der Erde wird durch ihr *allgemeines Selbst*, die Tätigkeit des *Lichts*, ihr ursprüngliches Verhältnis zur Sonne, fortdauernd angefacht und dann nach der Stellung der Erde zur Sonne (Klimate, Jahreszeiten usf.) weiter partikularisiert. – Das *eine Moment* dieses Prozesses ist die *Diremtion* der individuellen Identität, die Spannung in die Momente des selbständigen Gegensatzes, in Starrheit und in selbstlose Neutralität, wodurch die Erde der Auflösung zugeht – einerseits zum Kristall, einem Monde, andererseits zu einem Wasserkörper, einem Kometen, zu werden – und *die Momente* der Individualität ihren Zusammenhang mit ihren *selbständigen* Wurzeln zu realisieren suchen.

[9/151] | § 288

Das *andere Moment* des Prozesses ist, daß das Fürsichsein, welchem die Sei-
[287] ten der Entgegensetzung zu|gehen, sich als die auf die Spitze getriebene Negativität aufhebt; – die *sich entzündende Verzehrung* des versuchten unterschiedenen Bestehens, durch welche ihre wesentliche Verknüpfung sich herstellt und die Erde sich als reelle und *fruchtbare Individualität* geworden ist.

Erdbeben, Vulkane und deren Eruptionen mögen als dem Prozesse der *Starrheit* der freiwerdenden Negativität des Fürsichseins, dem Prozesse des Feuers angehörig angesehen werden, wie dergleichen auch am Monde erscheinen soll. – Die *Wolken* dagegen mögen als der Beginn *kometarischer* Körperlichkeit betrachtet werden können. Das *Gewitter* aber ist die vollständige Erscheinung dieses Prozesses, an die sich die anderen meteorologischen Phänomene als Beginne oder Momente und unreife Ausführungen desselben anschließen. Die Physik hat bis-
[9/152] her weder mit der Regen|bildung (ungeachtet der von *de Luc* aus den Beobachtungen gezogenen und, unter den Deutschen, von dem geistreichen *Lichtenberg* gegen die *Auflösungstheorien* urgierten Folgerungen), noch mit dem Blitze, auch nicht mit dem Donner zurechtkommen können; ebensowenig mit anderen meteorologischen Erscheinungen, insbesondere den *Atmosphärilien*, in welchen der

no sólo escapa al concepto, sino incluso a la representación. Escapa sobre todo a la *experiencia* misma; se retiene aún una existencia empírica que ya no se muestra empíricamente.

| § 287 [9/149]

El proceso de la tierra se atiza continuamente por el *sí mismo universal* de la tierra, [o sea, por] la actividad de la *luz,* [que es] la relación originaria de la tierra con el sol; luego [el proceso] se particulariza más con arreglo a la posición de la tierra respecto del sol (climas, estaciones del año, etc.). *Uno* de los *momentos* de este proceso es la *partición* de la identidad individual, la tensión hacia los momentos de la oposición autosuficiente, o sea, hacia la rigidez y la neutralidad carente de sí mismo, a través de lo cual la tierra se acerca a su disolución (haciéndose, por una parte, cristal o luna, y por otra cuerpo acuoso o cometa) y los *momentos* de la individualidad buscan realizar su conexión respecto de sus raíces *autosuficientes*.

| § 288 [9/151]

El *otro momento* del proceso consiste en que el ser-para-sí, hacia el que se di|rigen los términos de la oposición, se supera en cuanto negatividad lle- [287]
vada hasta la cima; es la *consunción que se enciende a sí misma* del intentado subsistir distinguiéndose; mediante esta consunción se produce su vinculación esencial y la tierra ha devenido para sí en cuanto *individualidad* real y *fecunda*.

Los terremotos, los volcanes y sus erupciones podrían verse como [fenómenos] pertenecientes al proceso de la *rigidez* de la negatividad que está liberándose del ser-para-sí, o sea, como pertenecientes al proceso del fuego tal como éste debe también presentarse en la luna.— Las nubes, por el contrario, podrían considerarse como el inicio de la corporeidad *cometaria*. La *tormenta*, por su parte, es el fenómeno perfecto de este proceso al que se unen los demás fenómenos meteorológicos como comienzos o momentos de este proceso, y también como realizaciones inmaduras del mismo. Hasta ahora la física no ha podido dar cuenta ni de la formación | de las [9/152]
lluvias (prescindiendo de los argumentos de *De Luc*[528] sacados de la observación y de las consecuencias urgidas en el mundo alemán por el inteligente *Lichtenberg*[529] contra la *teoría de la disolución*) ni del rayo, ni tampoco del trueno[530]; todavía menos [se

Prozeß selbst bis zum Beginn eines irdischen Kernes fortgeht. Für das Verständnis jener alltäglichsten Erscheinungen ist in der Physik noch am wenigsten Befriedigendes geschehen.

[9/155] | § 289

Indem der *Begriff* der Materie, die Schwere, seine Momente zunächst als
[288] selbständige, aber elementa|rische Realitäten auslegt, ist die Erde *abstrakter* Grund der Individualität. In ihrem Prozesse setzt sie sich als *negative Einheit* der außereinander seienden abstrakten Elemente, hiermit als *reale* Individualität.

[289] [9/156] | B

Physik der besonderen Individualität

§ 290

Die vorher elementarischen Bestimmtheiten nun der individuellen Einheit unterworfen, so ist diese die immanente Form, welche für sich die Materie *gegen* ihre Schwere bestimmt. Die Schwere, als Suchen des Einheitspunktes, tut dem *Außereinander* der Materie keinen Eintrag, d.i. der Raum, und zwar nach einem Quantum, ist das Maß der Besonderungen der Unterschiede der schweren Materie, der Massen; die Bestimmungen der physikalischen Elemente sind noch nicht *in ihnen selber* ein *konkretes Fürsichsein*, damit dem gesuchten Fürsichsein der schweren Materie noch nicht entgegengesetzt. Jetzt durch die *gesetzte* Individualität der Materie ist sie in ihrem Außereinander selbst ein Zentralisieren gegen dies ihr Außereinander und gegen dessen *Suchen* der Individualität, different gegen das ideelle Zentralisieren der Schwere, ein immanentes anderes Bestimmen der *materiellen Räumlichkeit* als durch die Schwere und nach der Richtung derselben. Dieser Teil der Physik ist die *individualisierende Mecha-*
[290] [9/157] *nik*, indem die Materie durch die | im|manente Form, und zwar nach dem Räumlichen, bestimmt wird. Zunächst gibt dies ein *Verhältnis* zwis-

ha conseguido dar cuenta] de otros fenómenos meteorológicos, especialmente de los *meteoritos*, en los que el mismo proceso se continúa hasta el comienzo de un núcleo de tierra[531]. Para la comprensión de aquellos fenómenos cotidianos nada se ha ofrecido hasta ahora por la física que sea mínimamente satisfactorio.

| § 289 [9/155]

En la misma medida en que el *concepto* de la materia, o sea, la gravedad, explicita sus momentos primeramente como realidades autosuficientes aunque elemen|tales, la tierra es el fundamento *abstracto* de la individuali- [288]
dad. En su proceso ella se pone como *unidad negativa* de los elementos abstractos que están siendo exteriores uno a otro, y de este modo se pone como individualidad *real*.

| B [289] [9/156]

FÍSICA DE LA INDIVIDUALIDAD PARTICULAR

§ 290

Las determinidades fueron antes determinidades de los elementos y ahora se han sometido a la unidad individual; ésta es la forma inmanente que la materia determina para sí *contra* su gravedad. La gravedad en cuanto búsqueda del punto de unidad no pone ninguna dificultad a la *exterioridad mutua* de la materia; es decir, que el espacio, y precisamente según un *quantum*, es [hasta aquí] la medida de las particularizaciones, o sea, de las diferencias de la materia grave, de las masas; las determinaciones de los elementos físicos no son aún *en sí mismas* un *ser-para-sí concreto* y no se oponen aún, por consiguiente, al ser-para-sí buscado de la materia grave. Ahora, mediante la individualidad *puesta* de la materia, ésta es, en su misma exterioridad mutua, un centrar opuesto a esa exterioridad y opuesto a su *búsqueda* de la individualidad; una centralización que difiere de la centralización ideal [propia] de la gravedad; un determinar inmanente de la *espacialidad material* distinto del determinar mediante la gravedad y con arreglo a la dirección de ésta. Esta

chen beidem, der räumlichen Bestimmtheit als solcher und der ihr zugehörigen Materie.

§ 291

Diese individualisierende Formbestimmung ist zunächst *an sich* oder unmittelbar, so noch nicht als Totalität gesetzt. Die besonderen Momente der Form kommen daher als gleichgültig und außereinander zur Existenz, und die Formbeziehung ist als ein *Verhältnis* Verschiedener. Es ist die Körperlichkeit in endlichen Bestimmungen, bedingt durch Äußeres zu sein und in viele partikuläre Körper zu zerfallen. Der Unterschied kommt so teils in der *Vergleichung* von verschiedenen Körpern miteinander, teils in der *reelleren*, jedoch *mechanisch* bleibenden *Beziehung* derselben zur Erscheinung. Die selbständige Manifestation der Form, die keiner Vergleichung, noch der Erregung bedarf, kommt erst der Gestalt zu.

Wie überall die Sphäre der Endlichkeit und Bedingtheit, so ist hier die Sphäre der bedingten Individualität der am schwersten aus dem übrigen Zusammenhang des Konkreten abzuscheidende und für sich festzuhaltende Gegens-
[9/158] tand, um so mehr, da die *Endlichkeit* ihres Inhalts mit | der spekulativen Einheit des Begriffs, die zugleich nur das Bestimmende sein kann, im Kontraste und Widerspruche steht.

§ 292

Die Bestimmtheit, welche die Schwere erleidet, ist a) abstrakt *einfache* Bestimmtheit und damit als ein bloß quantitatives Verhältnis an ihr, – *spezifische Schwere*; b) spezifische Weise der *Beziehung* materieller *Teile*, – *Kohäsion*. c) Diese Beziehung der materiellen Teile für sich, als *existierende Idea-*
[291] *lität*, und zwar α) als | das nur *ideelle* Aufheben – der Klang; β) als *reelles* Aufheben der Kohäsion – die *Wärme*.

parte de la física es la *mecánica individualizadora*, por cuanto la materia viene [ahora] determinada por la | forma in|manente y precisamente con arreglo a [290] [9/157]
lo espacial. Primero resulta de lo dicho una *relación* entre ambos, entre la determinidad espacial en cuanto tal y la materia que le corresponde.

§ 291

Esta determinación formal individualizadora es primeramente *en sí* o inmediata y, por tanto, no está puesta todavía como totalidad. Los momentos particulares de la forma vienen por ende a la EXISTENCIA como indiferentes y uno-fuera-de-otro, y la referencia formal es como una *relación* entre distintos. Es la corporeidad bajo determinaciones finitas, condicionada a ser mediante algo exterior y a desmenuzarse en muchos cuerpos particulares. La distinción se fenomeniza así, en parte, en la *comparación* de distintos cuerpos entre sí y, en parte, en la referencia *real* entre ellos, la cual sigue siendo, sin embargo, referencia *mecánica*. La manifestación autosuficiente de la forma que no requiere ninguna comparación ni excitación sólo se presentará con la figura[532].

Como en todas partes la esfera de la finitud y condicionamiento, aquí la esfera de la individualidad condicionada es el objeto que con más dificultad se consigue separar de la restante conexión de lo concreto y retener firme de por sí, tanto más cuanto la *finitud* de su contenido contrasta y está en contradicción con | la unidad especulativa [9/158]
del concepto, la cual al mismo tiempo es lo único que puede ser determinante.

§ 292

La determinidad que sufre la gravedad es a) determinidad abstractamente *simple*, [que existe] consiguientemente como una relación meramente cuantitativa en ella: *peso específico*; b) modo específico de la *referencia* entre *partes* materiales: *cohesión*. c) Esta referencia de las partes materiales de por sí, en cuanto *idealidad* EXISTENTE y precisamente α) en cuanto | superación [291]
meramente *ideal*, es el *sonido*; y β) en cuanto superación *real* de la cohesión, es el *calor*.

[9/159] | A. Die spezifische Schwere

§ 293

Die *einfache*, abstrakte Spezifikation ist *die spezifische Schwere* oder *Dichtigkeit* der Materie, ein Verhältnis des *Gewichts* der Masse zu dem *Volumen*, wodurch das Materielle als selbstisch sich von dem abstrakten Verhältnisse zum Zentralkörper, der allgemeinen Schwere, losreißt, aufhört, die gleichförmige Erfüllung des Raums zu sein, und dem abstrakten Außereinander ein spezifisches Insichsein entgegensetzt.

Die verschiedene Dichtigkeit der Materie wird durch die Annahme von *Poren* erklärt, – die Verdichtung durch die Erdichtung von leeren Zwischenräumen, von denen als von einem *Vorhandenen* gesprochen wird, das die Physik aber nicht aufzeigt, ungeachtet sie vorgibt, sich auf Erfahrung und Beobachtung zu stützen. – Ein Beispiel von *existierendem* Spezifizieren der Schwere ist die Erscheinung, daß ein auf seinem Unterstützungspunkte gleichgewichtig schwebender Eisenstab, wie er *magnetisiert* wird, sein Gleichgewicht verliert und sich an dem einen Pole jetzt schwerer zeigt als an dem andern. Hier wird der eine Teil so infiziert, daß er, ohne sein Volumen zu verändern, schwerer wird; die Materie, deren Masse nicht vermehrt worden, ist somit *spezifisch* schwerer geworden. – Die Sätze, welche die Physik bei ihrer Art, die Dichtigkeit vorzustellen, voraussetzt, sind: 1. daß eine gleiche Anzahl gleich großer materieller Teile gleich schwer ist; wobei 2. das Maß
[292] der Anzahl der Teile das Quantum des Gewichts ist, aber 3. auch | der Raum, so daß, was von gleichem Gewichtsquantum ist, auch gleichen Raum einnimmt; wenn daher 4. gleiche Gewichte doch in einem verschiedenen Volumen erscheinen, so wird durch Annahme der Poren die Gleichheit des Raums, der materiell *erfüllt* sei, erhalten. Die Erdichtung der Poren im vierten Satze wird notwendig
[9/160] durch die drei ersten Sätze, die | nicht auf Erfahrung beruhen, sondern nur auf den Satz der Verstandesidentität gegründet, daher formelle, apriorische Erdichtungen sind wie die Poren. *Kant* hat bereits der Quantitätsbestimmung der *Anzahl* die *Intensität* gegenübergestellt und an die Stelle von *mehr* Teilen in gleichem Volumen die gleiche Anzahl, aber von einem stärkeren *Grade* der *Raumerfüllung* gesetzt und dadurch einer sogenannten *dynamischen Physik* den Ursprung gegeben. – Wenigstens hätte die Bestimmung des *intensiven* Quantums so viel Recht als die des *extensiven*, auf welche letztere Kategorie sich jene gewöhnliche Vorstellung der Dichtigkeit beschränkt. Die *intensive* Größenbestimmung hat aber hier dies voraus, daß sie auf das Maß hinweist und zunächst ein *Insichsein* andeutet, das in seiner Begriffsbestimmung *immanente Formbestimmtheit* ist, die erst in der *Vergleichung* als

a. El peso específico[533] [9/159]

§ 293

La especificación abstracta, *simple*, es el *peso específico* o *densidad* de la materia, una relación del *peso* de la masa con el *volumen* por medio de la cual lo material, en cuanto afectado de mismidad, se desliga de la relación abstracta con el cuerpo central, es decir, se desvincula de la gravitación universal, deja de ser impleción uniforme del espacio y opone al abstracto uno-fuera-de-otro un ser-dentro-de-sí específico.

La densidad diferenciada de la materia se explica mediante la suposición de los *poros*; la condensación se explica mediante la ficción de espacios vacíos intercalados, de los cuales se habla como de algo ahí *presente*, sin que la física los muestre y prescindiendo de que ella pretende basarse en la experiencia y la observación[534].— Un ejemplo EXISTENTE de especificación de la gravedad es el fenómeno en el que una varilla de hierro que oscila equilibrada sobre su punto de apoyo pierde ese equilibrio al ser magnetizada y se muestra más grave hacia uno de los polos que hacia el otro. En este caso, queda de tal modo infectada una parte [de aquel cuerpo] que sin cambiar de volumen se muestra más grave; la materia cuya masa no ha aumentado, se ha hecho así *específicamente* más grave.—Las tesis que la física presupone cuando se representa a su manera la densidad son las siguientes: 1) que un número igual de partes materiales del mismo tamaño son igualmente graves, con lo cual 2) la medida del número de partes es el *quantum* del peso, pero 3) también | es el espacio [ocupado], con lo cual resulta que lo que tiene un *quantum* igual de peso ocupa un espacio igual, y de ello se sigue 4) que cuando aparezcan pesos iguales en volúmenes distintos, se mantendrá la igualdad del espacio materialmente *lleno* mediante la suposición de los poros. La ficción de los tales poros es necesaria en virtud de las tres primeras afirmaciones, las cuales | no descansan sobre la experiencia, sino solamente sobre el principio de identidad propio del entendimiento, y que son por tanto ficciones tan formales y apriorísticas como los mismos poros.— *Kant* opuso ya la *intensidad* a la determinación cuantitativa del *número*[535] y en lugar de *más* partes en el mismo volumen, puso un número igual de partes, pero con un *grado* más fuerte de *impleción del espacio* e inició así una *física* llamada *dinámica*. La determinación del *quantum intensivo* tendría por lo menos tanto derecho [a ser admitida] como la determinación del *quantum extensivo*, categoría ésta a la que se limita aquella representación corriente de la densidad. La determinación de una magnitud *intensiva*, sin embargo, tiene la ventaja de indicar la medida e insinúa de entrada un ser-dentro-de-sí-mismo que, bajo su determinación conceptual, es *determinidad formal inma-*

[292] [9/160]

Quantum überhaupt erscheint. Dessen Unterschiede als extensives oder intensives aber – und weiter geht die dynamische Physik nicht – drücken keine Realität aus. (§ 103 Anm.)

[9/162] | § 294

[9/163] Die Dichtigkeit ist nur erst *einfache* Bestimmtheit der schwe|ren Materie; aber indem die Materie das wesentliche Außereinander bleibt, so ist die Formbestimmung weiter eine spezifische Weise der räumlichen Beziehung ihres Vielfachen aufeinander, – *Kohäsion*.

[293] | B. KOHÄSION

§ 295

In der *Kohäsion* setzt die immanente Form eine andere Weise des räumlichen Nebeneinanderseins der materiellen Teile, als durch die Richtung der Schwere bestimmt ist. Diese somit spezifische Weise des Zusammenhalts des Materiellen ist erst am Verschiedenen überhaupt gesetzt, noch nicht zu in sich beschlossener Totalität (Gestalt) zurückgegangen; sie kommt somit nur gegen gleichfalls verschiedene, und kohärent verschiedene, Massen zur Erscheinung und zeigt sich daher als eine eigentümliche *Weise des Widerstands* im mechanischen Verhalten gegen *andere* Massen.

[9/164] | § 296

Diese Formeinheit des mannigfaltigen Außereinander ist an ihr selbst mannigfaltig. α) Ihre *erste* Bestimmtheit ist der ganz unbestimmte Zusammenhalt, insofern Kohäsion des in sich Kohäsionslosen, daher die *Adhäsion* mit anderem. β) Die Kohärenz der Materie *mit sich selbst* ist zunächst die bloß *quantitative*, – die gemeine Kohäsion, die Stärke des Zusammenhalts gegen Gewicht, – ferner aber die *qualitative*, die Eigentümlichkeit des Nachgebens und ebendamit des sich selbständig in seiner Form Zeigens gegen Druck und Stoß äußerer Gewalt. Nach der bestimmten Weise der Raumformen produziert die innerlich mechanisierende Geometrie die

nente, y que sólo en la *comparación* aparece como *quantum* en general. Pero las distinciones del *quantum* como extensivo o intensivo (y la física dinámica no va más allá) no expresan ninguna realidad (cfr. § 103 N).

| § 294 [9/162]

La densidad comienza siendo solamente *simple* determinidad de la materia gra|ve; pero como sea que la materia sigue siendo el uno-fuera-de-otro [9/163] esencial, resulta que la determinación formal añade un modo específico de la referencia espacial de lo múltiple de la materia entre sus partes: *cohesión*.

| B. COHESIÓN [293]

§ 295

En la *cohesión* la forma inmanente pone un modo del ser-una-junto-a-otra espacial de las partes materiales, distinto del que está determinado por la dirección de la gravedad. Este modo específico que tiene lo material de mantenerse unido ha comenzado a ponerse en lo distinto en general, [o sea, en lo distinto] no retornado aún a la totalidad cerrada sobre sí (figura); por ello, sólo aparece como fenómeno que enfrenta masas distintas que son también distintas en coherencia, y se muestra, por tanto, como un *modo* propio *de la resistencia* en el comportamiento mecánico frente a *otras* masas.

| § 296 [9/164]

Esta unidad de forma del uno-fuera-de-otro plural es en sí misma plural. α) Su *primera* determinidad es el mantenerse-unido enteramente indeterminado en tanto cohesión de lo sin cohesión: *adhesión* a otro, por tanto. β) La coherencia de la materia *consigo misma* es, en primer lugar, la meramente *cuantitativa*, o sea, la cohesión en sentido corriente, la fuerza con que [la materia] se mantiene unida frente al peso; pero es, además, la coherencia *cualitativa*, la peculiaridad del ceder, y con ello también del mostrarse firme en su forma ante la presión y el golpe de una violencia extrínseca. Con arreglo al modo determinado de las formas espaciales, la geometría ín-

Eigentümlichkeit, eine bestimmte *Dimension* im Zusammenhalte zu behaupten: die *Punktualität,* – Sprödigkeit; die *Linearität,* – Rigidität überhaupt und näher Zähigkeit; die *Flächenhaftigkeit,* – Dehnbarkeit, Hämmerbarkeit.

[294] [9/167] |

§ 297

γ) Das Körperliche, gegen dessen Gewalt ein Körperliches im Nachgeben zugleich seine Eigentümlichkeit behauptet, ist ein *anderes Körperindividuum.* Aber als kohärent ist der Körper auch an ihm selbst außereinanderseiende Materialität, deren Teile, indem das Ganze Gewalt leidet, *gegeneinander* Gewalt ausüben und nachgeben, aber als ebenso selbständig die erlittene Negation aufheben und sich herstellen. Das Nachgeben und darin die eigentümliche Selbsterhaltung nach *außen* ist daher unmittelbar verknüpft mit diesem *inneren* Nachgeben und Selbsterhalten gegen sich selbst, – die *Elastizität.*

[9/168] |

§ 298

Es kommt hier die *Idealität* zur *Existenz,* welche die materiellen Teile als Materie *nur suchen*, der *für sich seiende* Einheitspunkt, in welchem sie, als wirklich attrahiert, nur negierte wären. Dieser Einheitspunkt, insofern sie nur schwer sind, ist zunächst *außer* ihnen und so nur erst *an sich;* in der aufgezeigten Negation, welche sie erleiden, ist diese Idealität nun gesetzt. Aber sie ist noch bedingt, die nur eine Seite des Verhältnisses, dessen andere Seite das Bestehen der *außereinanderseienden* Teile ist, so daß die Negation derselben in ihr Wiederherstellen übergeht. Die Elastizität ist daher nur Veränderung der spezifischen Schwere, die sich wiederherstellt.

Wenn hier und sonst von materiellen *Teilen* die Rede ist, so sind nicht Atome, noch Moleküle, d.h. nicht abgesondert für sich bestehende zu verstehen, sondern nur quantitativ oder zufällig unterschiedene, so daß ihre Kontinuität wesentlich von ihrer Unterschiedenheit nicht zu trennen ist; die Elastizität ist die Existenz der Dialektik dieser Momente selbst. Der *Ort* des Materiellen
[295] | ist sein *gleichgültiges* bestimmtes *Bestehen;* die *Idealität* dieses Bestehens ist somit die als *reelle* Einheit gesetzte Kontinuität, d.i. daß zwei vorher außereinander *beste-*

timamente mecanizadora produce la peculiaridad de afirmar una *dimensión* determinada en el mantenerse-unido. El *punto*, la fragilidad; la *línea*, la rigidez en general y más determinadamente la tenacidad; la *superficie*, la ductilidad y maleabilidad.

§ 297 [294] [9/167]

γ) Lo corporal frente a cuya violencia otra cosa corporal, cediendo, afirma al mismo tiempo su peculiaridad, es *otro individuo corpóreo*. Sin embargo, como coherente, un cuerpo es también en sí mismo materialidad que-está-siendo-fuera-de-la-otra, cuyas partes, cuando padece violencia el todo, ejercen violencia *unas contra otras* y ceden, pero en tanto son también estables superan la negación padecida y se restablecen. El ceder y, con él, la autoconservación de su peculiaridad respecto de *fuera* están, por consiguiente, vinculados a ese ceder *interno* y autoconservarse frente a sí que es la *elasticidad*.

§ 298 [9/168]

Llega aquí a la EXISTENCIA aquella *idealidad* que las partes materiales, en cuanto materia, *meramente buscan*, a saber, aquel punto unitario *que-está-siendo-para-sí* y en el que esas partes, en tanto real y efectivamente atraídas, estarían solamente [siendo] negadas. Este punto unitario, mientras estas partes son solamente graves, está primeramente *fuera* de ellas y sólo comienza a ser *en sí*; en la negación que ellas padecen y que acabamos de indicar, esta idealidad ha sido ahora puesta. Ésta, sin embargo, está todavía condicionada, porque solamente se da un lado de aquella relación cuyo otro lado sería la subsistencia de las partes que *están-siendo-unas-fuera-de-otras*, de lo que resulta que la negación de ellas pasa a restablecimiento. La elasticidad es, por tanto, únicamente cambio del peso específico que se restablece.

Cuando aquí y en otros lugares hablamos de *partes* materiales, no nos referimos a átomos ni moléculas. Tales partes, por tanto, no hay que entenderlas como algo de suyo separado, sino como partes [que son] distintas de manera meramente cuantitativa o contingente, de tal modo que su continuidad, esencialmente, no ha de ser separada de su distinción; la elasticidad es ella misma la EXISTENCIA de la dialéctica de estos momentos. El *lugar* de lo material | es su determinado *subsistir indiferente* y la *idealidad* [295]

hende materielle Teile, die also als in verschiedenen Orten befindlich vorzustellen sind, jetzt in *einem* und *demselben* Orte sich befinden. Es ist dies der *Widerspruch,* und er existiert hier materiell. Es ist derselbe Widerspruch, welcher der Zenonischen Dialektik der Bewegung zum Grunde liegt, nur daß er bei der Bewegung abstrakte Orte betrifft, hier aber *materielle* Orte, materielle Teile. In der Bewe-
[9/169] gung setzt sich der Raum zeitlich und die Zeit räumlich (§ 260); die | Bewegung fällt in die Zenonische Antinomie, die unauflöslich ist, wenn die Orte als Raumpunkte und die Zeitmomente als Zeitpunkte *isoliert* werden, und die Auflösung der Antinomie, d.i. die Bewegung, ist nur so zu fassen, daß Raum und Zeit in sich kontinuierlich sind und der sich bewegende Körper in *demselben* Orte zugleich ist und *nicht,* d.i. zugleich in *einem anderen* ist, und ebenso derselbe Zeitpunkt zugleich ist und nicht, d.i. ein *anderer* zugleich ist. So ist in der Elastizität der materielle Teil, Atom, Molekül, zugleich als affirmativ seinen Raum einnehmend, *bestehend* gesetzt, und ebenso zugleich nicht bestehend, – als Quantum, in einem als extensive Größe und als nur intensive Größe. – Gegen das Ineinssetzen der materiellen Teile in der Elastizität wird für die sogenannte Erklärung gleichfalls die oft erwähnte Erdichtung der *Poren* zu Hilfe genommen. Wenn zwar sonst in abstracto zugegeben wird, daß die Materie vergänglich, nicht absolut sei, so wird sich doch in der Anwendung dagegen gesträubt, wenn sie *in der Tat* als negativ gefaßt, wenn die Negation *an ihr* gesetzt werden soll. Die Poren sind wohl das Negative – denn es hilft nichts, es muß zu dieser Bestimmung fortgegangen
[296] werden –, aber sind das Negative nur *neben* der Ma|terie, das Negative *nicht der Materie selbst,* sondern *da, wo sie nicht* ist, so daß in der Tat die Materie nur als affirmativ, als *absolut-selbständig, ewig,* angenommen wird. Dieser Irrtum wird durch den allgemeinen Irrtum des Verstandes, daß das Metaphysische nur ein Gedankending *neben,* d.i. *außer* der Wirklichkeit sei, eingeführt; so wird *neben* dem Glauben an die Nicht-Absolutheit der Materie *auch* an die Absolutheit derselben geglaubt; jener findet außer der Wissenschaft statt, wenn er stattfindet; dieser aber gilt wesentlich in der Wissenschaft.

[9/170] |

§ 299

[9/171] Die Idealität, die hierin gesetzt ist, ist eine Veränderung, | die ein doppeltes Negieren ist. Das Negieren des (außereinander) Bestehens der materiellen Teile wird ebenso negiert als das Wiederherstellen ihres Außereinanderseins und ihrer Kohäsion; sie ist *eine* Idealität als Wechsel der einander aufhebenden Bestimmungen, das innere Erzittern des Körpers in ihm selbst, – *der Klang.*

de esta subsistencia es, por tanto, la continuidad puesta como unidad *real*. [Dicho de otra manera:] dos partes materiales que antes *subsistían* una fuera de otra y que debían representarse como encontrándose en lugares distintos, se encuentran ahora en *un* solo y *mismo* lugar. He ahí la *contradicción*, y ella EXISTE aquí materializada. Es la misma contradicción que subyace en la dialéctica de Zenón sobre el movimiento, sólo que la contradicción, tratándose del movimiento, se refiere a lugares abstractos, mientras que aquí tratamos de lugares *materiales*, esto es, de partes materiales. En el movimiento se pone el espacio temporalmente y el tiempo espacialmente (§ 260); el movimiento es imposible en la antinomia de Zenón[536] (antinomia que es insoluble) si los lugares se *aíslan* como puntos espaciales y lo mismo se hace con los momentos temporales como puntos en el tiempo. La solución de la antinomia, es decir, el | movimiento, [9/169]
sólo se puede entender siendo continuos el espacio y el tiempo, y estando y *no* estando simultáneamente en *el mismo* lugar el cuerpo que se mueve, es decir, estando simultáneamente en *otro* lugar; igualmente, el mismo momento temporal es y no es, es decir, es igualmente *otro*. Así, en la elasticidad, la parte material (átomo, molécula), al mismo tiempo y en cuanto afirmativa, está ocupando su espacio, puesta como *subsistente*, pero a la vez está también puesta como no subsistente. Dicho de otra manera: la parte material se pone como un *quantum* que es magnitud extensiva y a la vez sólo intensiva.— En contra de la posición conjunta de las partes materiales en la elasticidad y, a la vez, como presunta explicación, se suele pedir ayuda a la ficción de los poros tantas veces citada[537]. Por mucho que en abstracto se conceda que la materia es perecedera o que no es absoluta, [la absolutez de la materia] emerge luego con fuerza en concreto, contra la primera afirmación, si es que la materia ha de ser *efectivamente* comprendida como negativa, si es que la negación ha de ser puesta *en ella*. Los poros son desde luego lo negativo (pues no hay más remedio, hay que llegar a esta determinación), pero son lo negativo solamente *junto a* la ma|teria, *no* son lo negativo *de la materia misma*, sino [296]
que son la negación puesta *allí donde la materia* no está; así que la materia se toma de hecho como únicamente afirmativa, como *absolutamente autosuficiente*, como *eterna*. Este error se introduce por causa del error general propio del entendimiento que cree que lo metafísico sólo es una entidad mental *junto a* la realidad, es decir, *fuera* de ella; y así resulta que *junto a* la creencia en la no absolutez de la materia *también* se cree en su absolutez; aquélla encuentra su lugar fuera del saber científico, si es que se halla en algún lugar, mientras la segunda creencia vige esencialmente en la ciencia.

| § 299 [9/170]

La idealidad que ha sido puesta ahí es una alteración, | que es un doble [9/171]
negar. La negación del subsistir (una-fuera-de-otra) de las partes materia-

c. Der Klang

§ 300

Die spezifische *Einfachheit* der Bestimmtheit, welche der Körper in der Dichtigkeit und dem Prinzip seiner Kohäsion hat, diese zuerst *innerliche Form*, hindurchgegangen durch ihr Versenktsein in das materielle Außereinander, wird *frei* in der *Negation* des für sich Bestehens dieses seines Außereinanderseins. Es ist dies das Übergehen der materiellen Räumlichkeit in materielle Zeitlichkeit. Damit, daß diese Form so *im Erzittern*,
[297] d.i. durch die momentane ebenso Negation der Teile wie Ne|gation dieser ihrer Negation, die aneinander gebunden eine durch die andere erweckt wird, und so, als ein Oszillieren des Bestehens und der Negation der spezifischen Schwere und Kohäsion, am Materiellen als dessen *Idealität* ist, ist die einfache Form *für sich existierend* und kommt als diese mechanische Seelenhaftigkeit zur Erscheinung.

Reinheit oder Unreinheit des eigentlichen Klanges, die Unterschiede desselben von bloßem Schall (durch einen Schlag auf einen soliden Körper), Geräusch usf. hängt damit zusammen, ob der durchdringend erzitternde Körper in sich homogen ist, aber dann ferner mit der spezifischen Kohäsion, mit seiner sonst räumlichen Dimensionsbestimmung, ob er eine materielle Linie, materie-
[9/172] lle Fläche und dabei eine begrenzte Linie und Fläche oder ein solider | Körper ist. — Das kohäsionslose Wasser ist ohne Klang, und seine Bewegung, als bloß *äußerliche* Reibung seiner schlechthin verschiebbaren Teile, gibt nur ein Rauschen. Die bei seiner inneren Sprödigkeit existierende Kontinuität des Glases klingt, noch mehr die unspröde Kontinuität des Metalls klingt durch und durch in sich, usf.

Die *Mitteilbarkeit* des Klangs, dessen sozusagen *klanglose*, der Wiederholung und Rückkehr des Zitterns entbehrende Fortpflanzung durch alle in Sprödigkeit usf. noch so verschieden bestimmten Körper (durch feste Körper besser als durch die Luft — durch die Erde auf viele Meilen weit, durch Metalle nach der Berechnung zehnmal schneller als durch Luft) zeigt die durch sie frei hindurchziehende Idealität, welche ganz nur deren *abstrakte* Materialität ohne die spezifischen Bestimmungen ihrer Dichtigkeit, Kohäsion und weiterer Formierungen in Anspruch nimmt und ihre Teile in die Negation, ins Erzittern bringt; dieses Idealisieren selbst nur ist das Mitteilen.

[298] Das *Qualitative* des Klanges überhaupt, wie | des sich selbst artikulierenden Klanges, des Tones, hängt von der Dichtigkeit, Kohäsion und weiter spezifizier-

les es también negada como restauración del ser-una-fuera-de-otra de las partes y de su cohesión. Es *una sola* idealidad como intercambio de las determinaciones que se superan una-a-otra, es el temblor interno del cuerpo en él mismo, el *sonido*.

c. El sonido

§ 300

La *simplicidad* específica de la determinación que el cuerpo tiene en la densidad y en el principio de su cohesión, esta *forma* primeramente *interna*, habiendo pasado por su inmersión en el uno-fuera-de-otro material, se hace *libre* al *negar* la subsistencia de por sí de este su ser uno-fuera-de-otro. Éste es el paso de la espacialidad material a la temporalidad material. Por esto, a saber, porque esta forma está en lo material como idealidad suya *en el temblor*, es decir, tanto por la momentánea negación de las partes como por la ne|gación de esta su negación (que unidas una a otra, se suscitan mutua- [297]
mente), y porque de este modo, como un oscilar entre la subsistencia y la negación del peso específico y la cohesión, esta forma [decíamos] está en lo material como *idealidad* suya, la forma simple es *de suyo* EXISTENTE y llega a ser fenómeno como una especie de animación mecánica.

Pureza e impureza del sonido propiamente dicho, las distinciones de éste respecto del mero ruido (por un golpe dado a un cuerpo sólido), o del estrépito, etc., dependen de si el cuerpo penetrado por el temblor es o no homogéneo y depende también además de la cohesión específica junto con la determinación espacial de sus dimensiones; depende de si el cuerpo es una línea material, una superficie material (y así una línea o superficie limitada) o se trata de un cuerpo | sólido.— El agua [9/172]
carente de cohesión no tiene sonido y su movimiento, en cuanto es un mero roce *externo* de sus partes simplemente desplazables, produce solamente un murmullo. La continuidad del cristal COEXISTENTE con su fragilidad interna suena, y suena más todavía por todo su interior la continuidad sin fragilidad del metal.

La *comunicabilidad* del sonido, su propagación por así decir *silenciosa* (es decir, exenta de la repetición y retorno del temblor) a través de todos los cuerpos tan distintamente determinados por lo que a fragilidad se refiere (a través de cuerpos sólidos mejor que por el aire, a través de la tierra a muchas millas de distancia, a través de los metales y según cálculo, diez veces más deprisa que a través del aire), muestra

ten Kohäsionsweise des klingenden Körpers ab, weil die Idealität oder Subjektivität, welche das Erzittern ist, als Negation jener spezifischen Qualitäten, sie zum Inhalte und zur Bestimmtheit hat; hiermit ist dies Erzittern und der Klang selbst danach spezifiziert und haben die Instrumente ihren eigentümlichen Klang und Timbre.

[9/176] | § 301

An dem Erzittern ist das *Schwingen*, als *äußere* Ortsveränderung, nämlich des räumlichen Verhältnisses zu *anderen* Körpern, zu unterscheiden, welches gewöhnliche eigentliche Bewegung ist. Aber obzwar unterschieden, ist es zugleich identisch mit der vorhin bestimmten inneren Bewegung, welche die freiwerdende Subjektivität, die Erscheinung des Klanges als solchen ist.

Die Existenz dieser Idealität hat, um ihrer abstrakten Allgemeinheit willen, nur *quantitative* Unterschiede. Im Reiche des Klanges und der *Töne* beruht daher ihr weiterer Unterschied gegeneinander, ihre Harmonie und Disharmonie auf *Zahlenverhältnissen* und deren einfacherem oder verwickelterem und entfernterem Zusammenstimmen.

Das Schwingen der Saiten, Luftsäulen, Stäbe usf. ist abwechselnder Übergang aus der geraden Linie in den Bogen, und zwar in entgegengesetzte [Bögen]; mit dieser so nur scheinenden äußeren Ortsveränderung im Verhältnisse zu anderen Körpern ist unmittelbar die innere, die abwechselnde Veränderung der spezifischen Schwere und der Kohäsion verbunden; die gegen den Mittelpunkt des Schwingungsbogens zu liegende Seite der materiellen Linie ist verkürzt, die
[299] äußere Seite aber verlängert worden, die spezifische Schwere und Kohäsion | von dieser also vermindert, von jener vermehrt, und dies selbst gleichzeitig.

In Ansehung der Macht der quantitativen Bestimmung in diesem ideellen Boden ist an die Erscheinungen zu erinnern, wie eine solche Bestimmung, durch mechanische Unterbrechungen in eine schwingende Linie, Ebene gesetzt, *sich selbst* der Mitteilung, dem Schwingen der ganzen Linie, Ebene über den mechanischen Unterbrechungspunkt hinaus mitteilt und Schwingungsknoten darin bildet, was durch die Darstellungen *Chladnis* anschaulich gemacht wird. – Ebenso gehören
[9/177] hierher die Erweckun|gen von harmonischen Tönen in benachbarten Saiten, denen bestimmte Größenverhältnisse zu der tönenden gegeben werden; am allermeisten die Erfahrungen, auf welche *Tartini* zuerst aufmerksam gemacht, von Tönen, die aus anderen, gleichzeitig ertönenden Klängen, welche in Ansehung

la idealidad transmitiéndose libremente a través de estos cuerpos, la cual sólo absorbe por completo la materialidad *abstracta* de ellos sin las determinaciones específicas de su densidad, cohesión y demás formaciones, y lleva sus partes a la negación, o sea, al temblor; sólo este idealizar es el comunicar.

Lo *cualitativo* del sonido en general, como | del sonido que se articula a sí [298] mismo, el tono, depende de la densidad, cohesión y modos más específicos de cohesión del cuerpo sonoro, porque la idealidad o subjetividad en que consiste el temblor, en cuanto negación de aquellas cualidades específicas, las tiene a ellas por contenido y determinidad suyas; por ello este temblor y el sonido mismo están especificados por esas cualidades y por ello también los instrumentos musicales tienen sus propios sonidos y timbres.

| § 301 [9/176]

Hay que distinguir entre temblar y *oscilar* en cuanto cambio local *extrínseco*, o sea, cambio de la relación espacial con *otros* cuerpos. Oscilar es propiamente un movimiento en sentido corriente. Sin embargo, aunque distinto, es también idéntico al movimiento intrínseco anteriormente determinado, el cual es subjetividad que está deviniendo libre, el fenómeno del sonido en cuanto tal.

La EXISTENCIA de esa idealidad tiene solamente distinciones *cuantitativas* por causa de su universalidad abstracta. Por esta razón, en el campo del sonido y de los tonos, su ulterior distinción entre ellos, su armonía o su falta de armonía, descansa sobre *relaciones numéricas* y sobre su concordancia más sencilla o más desarrollada y distante.

La oscilación de las cuerdas, columnas de aire, varillas, etc., es un pasar alternativamente de la línea recta al arco y precisamente a arcos opuestos; a este cambio local extrínseco, meramente aparencial, de la relación con los otros cuerpos, se une el cambio alternativo del peso específico y de la cohesión; se acorta la cara más cercana al punto central del arco de la línea material, mientras la cara exterior se alarga y, por consiguiente, el peso específico y la cohesión de la cara interior disminuye, mientras aumenta al mismo tiempo el peso específico y la cohesión | de la cara exterior. [299]

Por lo que se refiere al poder de la determinación cuantitativa en este terreno ideal, hay que recordar los fenómenos de cómo esa determinación, puesta mediante interrupciones mecánicas en una línea o superficie oscilante, se comunica *ella misma* a la comunicación, o sea, a la oscilación de la línea o superficie entera más allá del punto de la interrupción mecánica, y forma nudos oscilatorios tal como se ve

der Schwingungen in bestimmten Zahlenverhältnissen gegeneinanderstehen, hervorgehen, von diesen verschieden sind und nur durch diese Verhältnisse produziert werden.

[9/184] |

§ 302

Der Klang ist *der Wechsel* des spezifischen Außereinanderseins der materiellen Teile und des Negiertseins desselben; – nur *abstrakte* oder sozusagen nur ideelle *Idealität* dieses Spezifischen. Aber dieser Wechsel ist hiermit selbst unmittelbar die Negation des materiellen spezifischen Bestehens; diese ist damit *reale Idealität* der spezifischen Schwere und Kohäsion, – *Wärme.*

Die Erhitzung der klingenden Körper wie der geschlagenen, auch der aneinandergeriebenen, ist die Erscheinung von der dem Begriffe nach mit dem Klange entstehenden Wärme.

[300] [9/185] |

d. Die Wärme

§ 303

Die Wärme ist das Sichwiederherstellen der Materie in ihre Formlosigkeit, ihre Flüssigkeit, der Triumph ihrer abstrakten Homogeneität über die spezifischen Bestimmtheiten; ihre abstrakte, nur *an sich* seiende *Kontinuität* als Negation der Negation ist hier als Aktivität *gesetzt*. Formell, d.i. in Beziehung auf Raumbestimmung überhaupt, erscheint die Wärme daher als *ausdehnend*, als aufhebend die Beschränkung, welche das *Spezifizieren* des *gleichgültigen* Einnehmens des Raums ist.

intuitivamente en las representaciones de *Chladni*[538].—Hay que citar también aquí la produ|cción de tonos armónicos en cuerdas vecinas, a las que se ha dado un tamaño [9/177] determinado en relación con los tonos[539]; sobre todo hay que citar las experiencias sobre las cuales *Tartini*[540] llamó primero la atención y que se refieren a los tonos producidos desde otros sonidos simultáneos, que con referencia a las oscilaciones se encuentran en una determinada relación mutua; tales sonidos son distintos de los primeros y sólo se producen mediante esas relaciones.

| § 302 [9/184]

El sonido es el *cambio* de la manera específica que tienen las partes materiales de ser-una-fuera-de-otra y de su negación, es decir, es *idealidad* meramente *abstracta* o, por decirlo así, idealidad sólo ideal de ese modo específico. Sin embargo, este cambio es por ello mismo y de manera inmediata negación de la consistencia específicamente material; de este modo, esa negación es *idealidad real* del peso específico y de la cohesión, o sea, *calor*.

El calentamiento de los cuerpos que emiten sonido, como el calentamiento de los que son golpeados o de los que se frotan uno con otro, es el fenómeno del calor que, de acuerdo con el concepto, surge con el sonido.

| d. El calor [300] [9/185]

§ 303

El calor es el restablecimiento de la materia en su falta de forma, en su fluidez; es el triunfo de su homogeneidad abstracta sobre las determinaciones específicas; es la *continuidad* abstracta de la materia, continuidad que es solamente *en sí* como negación de la negación, y que en el calor está *puesta* como actividad. Formalmente, es decir, en relación con la determinación espacial sin más, el calor aparece por ende *extendiéndose*, como suprimiendo la limitación en que consiste la *especificación* de la ocupación *indiferente* del espacio.

[9/187] | § 304

Diese reale Negation der Eigentümlichkeit des Körpers ist daher sein Zustand, in seinem Dasein nicht sich selbst affirmativ anzugehören; diese seine Existenz ist so vielmehr die Gemeinschaft mit *anderen* und die *Mitteilung* an sie, – *äußere* Wärme. Die Passivität des Körperlichen für dieselbe beruht auf der in der spezifischen Schwere und Kohäsion *an sich* vorhandenen Kontinuität des Materiellen, durch welche ursprüngliche Idealität die Modifikation der spezifischen Schwere und Kohäsion für jene Mitteilung, für das Setzen der Gemeinschaft, keine wirkliche Grenze sein kann.

Inkohärentes, wie Wolle, und *an sich* Inkohärentes (d.i. Sprödes wie Glas) sind schlechtere Wärmeleiter als die Metalle, deren Eigentümlichkeit ist, gediegene, ununterbrochene Kontinuität in sich zu besitzen. Luft, Wasser sind schlechte Wärmeleiter um ihrer Kohäsionslosigkeit willen, überhaupt als noch
[301] unkörperliche Materien. – Die Mitteilbarkeit, nach welcher die | Wärme von dem Körper, in dem sie zunächst vorhanden ist, trennbar und somit als ein gegen ihn Selbständiges sowie als ein an ihn von *außen* Kommendes erscheint, ferner die damit zusammenhängenden weiteren mechanischen Determinatio-
[9/188] nen, welche in das *Verbreiten* gesetzt werden können | (z.B. die Reperkussion durch Hohlspiegel), ingleichen die quantitativen Bestimmungen, die bei der Wärme vorkommen, – sind es vornehmlich, die zur Vorstellung der Wärme als eines selbständig Existierenden, einer *Wärme-Materie* geführt haben. Man wird aber wenigstens Anstand nehmen, die Wärme einen *Körper* oder auch nur ein Körperliches zu nennen; worin schon liegt, daß die *Erscheinung* von *besonderem Dasein* sogleich verschiedener Kategorien fähig ist. So ist auch die bei der Wärme erscheinende beschränkte Besonderheit und Unterscheidbarkeit von den Körpern, an denen sie ist, nicht hinreichend, die Kategorie von Materie, die wesentlich so Totalität in sich ist, daß sie wenigstens *schwer* ist, auf sie anzuwenden. Jene Erscheinung der Besonderheit liegt vornehmlich nur in der *äußerlichen* Weise, in welcher die Wärme in der *Mitteilung* gegen die vorhandenen Körper erscheint. – Die *Rumfordischen* Versuche über die Erhitzung der Körper durch Reibung beim Kanonenbohren z. B. hätten die Vorstellung von besonderer, selbständiger Existenz der Wärme längst ganz entfernen können; hier wird sie gegen alle Ausreden rein in ihrer Entstehung und ihre Natur als eine *Zustandsweise* aufgezeigt. Die abstrakte Vorstellung der Materie enthält für sich die Bestimmung der *Kontinuität*, welche die Möglichkeit der Mitteilung und als Aktivität die Wirklichkeit derselben ist, und Aktivität wird diese ansichseiende Kontinuität als die Negation

§ 304 [9/187]

Esta negación real de la peculiaridad de los cuerpos es, por consiguiente, un estado en el cual el cuerpo no se hace presente él mismo en su existencia; esta EXISTENCIA suya es más bien la comunidad con *otros* y la *comunicación* con ellos; esto es el calor exterior. La pasividad de lo corporal frente al calor descansa en la continuidad de lo material que está presente *en sí* en el peso específico y en la cohesión; por causa de esta idealidad originaria, la modificación del peso específico y de la cohesión no puede ser una frontera efectiva para la mencionada comunicación, o sea, para poner la comunidad de los cuerpos.

Lo incoherente, como la lana, o lo *en sí* incoherente (es decir, lo frágil, como el vidrio) son peores conductores del calor que los metales, cuya peculiaridad consiste en poseer en sí mismos una continuidad sólida e ininterrumpida. Aire y agua son malos conductores del calor por causa de su falta de cohesión, simplemente en cuanto materias todavía acorporales.–La comunicabilidad del | calor lo hace aparecer como separable del cuerpo en el que primero reside, como algo subsistente frente a aquel cuerpo, como algo que le viene de *fuera*. Esta comunicabilidad, juntamente con las otras determinaciones mecánicas que de ella dependen y que se pueden observar en la *difusión* del calor | (p.e. la reflexión mediante un espejo cóncavo), así como las determinaciones cuantitativas que le acompañan, han conducido a la representación del calor como *materia calórica*, como algo sustancialmente existente[541]. Antes de llamar *cuerpo* al calor o considerarlo algo corpóreo, habría que ponerse en guardia por lo menos; lo que ocurre es que los *fenómenos de una existencia particular* son capaces de ser comprendidos simultáneamente bajo categorías diferentes. Y eso es lo que ocurre con la particularidad del calor, que aparece limitada, y con su distintividad respecto de los cuerpos en los que está, [a saber,] que es insatisfactorio aplicarles la categoría de materia, la cual es de tal manera totalidad en sí misma que por lo menos es *grave*. Aquella apariencia de particularidad reside ante todo solamente en la manera *extrínseca* con que se presenta el calor cuando se *comunica* a los cuerpos próximos.-Los experimentos de *Rumford*[542] sobre el calentamiento de los cuerpos (por ejemplo, por la fricción que se produce al taladrar un cañón) habrían podido servir para alejar la representación de una existencia particular y sustantiva del calor; aquí representamos el calor puramente en su origen y su naturaleza y lo mostramos como un *estado*. La representación abstracta de la materia contiene de suyo la determinación de la *continuidad*, la cual incluye la posibilidad de la comunicación y, en cuanto actividad, es su realidad efectiva. Precisamente [con el calor] esta continuidad que es en sí se convierte en actividad en

[301] [9/188]

gegen die Form, – die spezifische Schwere und Kohäsion, wie weiterhin gegen die Gestalt.

[302] [9/190] |

§ 305

Die Mitteilung der Wärme an verschiedene Körper enthält für sich nur das abstrakte Kontinuieren dieser Determination durch unbestimmte Materialität hindurch, und insofern ist die Wärme nicht qualitativer Dimensionen in sich, sondern nur des abstrakten Gegensatzes von Positivem und Negativem und des Quantums und Grades fähig wie eines abstrakten Gleichgewichts, als eine gleiche Temperatur der Körper zu sein, unter welche sich der Grad verteilt. Da aber die Wärme Veränderung der spezifischen Schwere und Kohäsion ist, so ist sie zugleich an diese Bestimmungen gebunden, und die äußere, mitgeteilte Temperatur
[9/191] ist für die | Bestimmtheit ihrer Existenz durch die besondere spezifische Schwere und Kohäsion des Körpers bedingt, dem sie mitgeteilt wird; – *spezifische Wärme-Kapazität.*

Die spezifische Wärme-Kapazität, verbunden mit der Kategorie von *Materie* und *Stoff*, hat zur Vorstellung von *latentem, unmerkbarem, gebundenem Wärmestoff* geführt. Als ein *nicht Wahrnehmbares* hat solche Bestimmung nicht die Berechtigung der *Beobachtung* und *Erfahrung*, und als erschlossen beruht sie auf *der Voraussetzung einer materiellen Selbständigkeit* der Wärme (vgl. Anm. § 286). Diese Annahme dient auf ihre Weise, die Selbständigkeit der Wärme als einer Materie *empirisch* unwiderleglich zu machen, eben dadurch, daß die Annahme selbst nichts Empirisches ist. Wird das Verschwinden der Wärme oder ihr Erscheinen, wo sie vorher nicht vorhanden war, aufgezeigt, so wird jenes für ein bloßes Verbergen oder sich zur Unmerkbarkeit *Binden*, dieses für ein Hervortreten aus der bloßen Unmerkbarkeit erklärt; die
[303] Metaphysik von Selbständigkeit wird | *jener Erfahrung entgegengesetzt*, ja a priori der Erfahrung vorausgesetzt.

Worauf es für die Bestimmung, die hier von der Wärme gegeben worden, ankommt, ist, daß *empirisch* bestätigt werde, daß die durch den Begriff für sich notwendige Bestimmung, nämlich der *Veränderung* der spezifischen Schwere und Kohäsion, in der Erscheinung sich als die *Wärme* zeige. Die *enge Verbindung* zunächst von beidem erkennt sich leicht in den vielfachen Erzeugungen (und in ebenso vielfachen Arten des Verschwindens) von Wärme, bei Gärungen, den anderen chemischen Prozessen, Kristallisationen und Auflösungen derselben, bei den schon erwähnten mechanischen inneren, mit äußerlichen verbundenen, Ers-

cuanto negación de la forma, del peso específico y de la cohesión, como también de la figura.

| § 305 [302] [9/190]

La comunicación del calor a distintos cuerpos contiene de suyo solamente la prolongación abstracta de esa determinación a través de la materialidad indeterminada y, por ende, el calor no es capaz en sí mismo de dimensiones cualitativas, sino solamente de la oposición abstracta entre positivo y negativo, de *quantum* y grado, así como de un cierto equilibrio abstracto en forma de temperatura de los cuerpos entre los que se distribuye el grado. Supuesto, empero, que el calor es cambio de peso específico y de cohesión, permanece unido a estas determinaciones, y la temperatura exterior, comunicada, está condicionada para la | determinidad de su EXISTENCIA por el peso [9/191]
específico y cohesión particulares del cuerpo al cual le es comunicado el calor: *capacidad de calor específico*.

La capacidad calorífica específica, unida a la categoría *materia* y *materiales* ha conducido a la representación de una *materia calórica latente, inobservable y compacta*[543]. En cuanto *no perceptible*, esa determinación no se justifica por la *observación* ni por la *experiencia* y en cuanto concluida [por un razonamiento], descansa sobre *la suposición de una sustancialidad material* del calor (Cfr. N al § 286). Esta opinión sirve a su modo para hacer *empíricamente* irrefutable la sustancialidad del calor, como si se tratara de una materia, pero eso lo consigue precisamente porque esa opinión no es empírica en sí misma. Si se llama la atención sobre la desaparición del calor, o sobre su aparición allí donde antes no se encontraba, se declara la desaparición como un mero perecer o como un hacerse imperceptible y la aparición se explica como un salirse de la imposibilidad de ser percibido; así se *opone* la metafísica de la sustancialidad [del calor] | a *aquella experiencia*, es más, se la presupone [303]
como algo a priori de la experiencia.

En la determinación del calor que aquí hemos dado, la cuestión es que quede *empíricamente* establecido que la determinación de suyo necesaria en virtud del concepto, es decir, la determinación del *cambio* del peso específico y la cohesión, se muestra fenoménicamente como *calor*. La *estrecha vinculación* de ambos se reconoce fácilmente, en primer lugar, en las muchas maneras en que se produce el calor (y en otras tantas maneras de desaparecer): en las fermentaciones, en los otros procesos químicos, en las cristalizaciones y sus disoluciones, en las ya citadas[544] agitaciones mecánicas internas ligadas a agitaciones externas, cuando se repican campanas o se

chütterungen, Anschlagen der Glocken, Schlagen des Metalls, Reibungen usf. Die Reibung von zwei Hölzern oder im gewöhnlichen Feuerschlagen bringt das materielle Außereinander des einen Körpers durch die schnell drückende Bewe-
[9/192] gung des anderen in *einen* Punkt | momentan zusammen, – eine Negation des räumlichen Bestehens der materiellen Teile, die in Hitze und Flamme des Körpers oder einen sich davon abscheidenden Funken ausschlägt. – Die weitere Schwierigkeit ist, die Verbindung der Wärme mit der spezifischen Schwere und Kohäsion als die *existierende* Idealität des Materiellen zu fassen, – hierzu eine Existenz des Negativen, welche selbst die Bestimmtheit dessen enthält, was negiert wird, die ferner die Bestimmtheit eines Quantums hat und als Idealität eines Bestehenden sein Außersichsein und sein Sichsetzen in Anderem, die Mitteilung, ist. – Es handelt sich hier, wie überall in der Naturphilosophie, nur darum, an die Stelle der Verstandeskategorien die Gedankenverhältnisse des spekulativen Begriffes zu setzen und nach diesen die Erscheinung zu fassen und zu bestimmen.

[304] [9/195] | § 306

Die Wärme als Temperatur überhaupt ist zunächst die noch abstrakte und ihrer Existenz und Bestimmtheit nach bedingte Auflösung der spezifizierten Materialität. Sich aber ausführend, in der Tat realisiert, gewinnt das Verzehren der körperlichen Eigentümlichkeit die Existenz der reinen physischen Idealität, der frei werdenden Negation des Materiellen und tritt als *Licht* hervor, jedoch als *Flamme*, als an die Materie gebundene Negation der Materie. Wie das *Feuer* zuerst (§ 283) aus *dem Ansich* sich entwickelte, so wird es hier *gesetzt*, daß es sich als äußerlich bedingt aus den existierenden Begriffsmomenten innerhalb der Sphäre der bedingten Existenz erzeugt. – Es verzehrt sich ferner so als Endliches zugleich mit den Bedingungen, deren Verzehren es ist.

§ 307

Die Entwicklung der realen, d.i. *die Form* an ihr enthaltenden Materie geht so in ihrer Totalität in die reine Idealität ihrer Bestimmungen, in die mit sich abstrakt identische Selbstischkeit über, die in diesem Kreise der *äußerlichen* Individualität selbst (als Flamme) äußerlich wird und so verschwindet. Die *Bedingtheit* dieser Sphäre ist, daß die *Form* ein *Spezifizieren* der schweren Materie, und die Individualität als Totalität nur erst *an sich* war.

golpean metales, en las fricciones, etc. La fricción de dos maderas o el golpe que damos para producir una chispa condensa momentáneamente en *un* punto | la exterioridad material de un cuerpo mediante el movimiento presionante del otro: una negación de la consistencia espacial de las partes materiales que sale hacia fuera en el calentamiento y en la llama del cuerpo, o en la chispa que despide.– Una segunda dificultad reside en comprender la conexión del calor con el peso específico y la cohesión en cuanto idealidad *EXISTENTE* de lo material. Se trata aquí de cierta EXISTENCIA de lo negativo que contiene la determinidad de aquello que niega, la cual además posee la determinidad de un *quantum* y en cuanto idealidad de un subsistente es su ser-fuera-de-sí y su ponerse en otro, es decir, la comunicación. Se trata aquí, como en toda la filosofía de la naturaleza, de sustituir las categorías del entendimiento por las relaciones de pensamiento que se contienen en el concepto especulativo y, de acuerdo con estas relaciones, captar y determinar el fenómeno. [9/192]

| § 306 [304] [9/195]

El calor, en cuanto temperatura en general, es en primer lugar la disolución de la materialidad especificada, disolución todavía abstracta y condicionada en su EXISTENCIA y determinidad. Llevándose a cabo, sin embargo, esto es, efectivamente realizada, la consunción de la peculiaridad corporal adquiere la EXISTENCIA de la pura idealidad física, la negación de lo material que está liberándose, y emerge como *luz*, aunque sea como *llama*, es decir, como negación de la materia que se vincula aún a la materia. Así como el *fuego* se desarrollaba primeramente desde el *en-sí*, ahora se *pone* exteriormente condicionado, produciéndose desde los momentos EXISTENTES del concepto en el interior de la esfera de la EXISTENCIA condicionada.— De esta manera, el fuego se consume ulteriormente en cuanto finito, juntamente con las condiciones cuya consunción es él mismo.

§ 307

El desarrollo de la materia real, esto es, de la materia que contiene en ella misma *la forma*, pasa de esta manera, en su totalidad, a la pura idealidad de sus determinaciones, a la mismidad abstractamente idéntica consigo, la cual, en este círculo de la individualidad *exterior*, se hace ella misma exterior (como llama) y por eso desaparece. El carácter *condicionado* de esta esfera consiste en que la *forma* era una *especificación* de la materia grave, y la individualidad

In der Wärme ist gesetzt das Moment der realen *Auflösung* der *Unmittelbarkeit*
[9/196] und der zunächst vorhandenen Gleichgültigkeit des | spezifizierten Materiellen gegeneinander. Die Form ist daher jetzt als *Totalität* dem als gegen
[305] sie widerstandslosen Ma|teriellen immanent. – Die Selbstischkeit als die unendliche sich auf sich beziehende Form ist als solche in die Existenz getreten; sie erhält sich in der ihr unterworfenen Äußerlichkeit und ist als die frei dies Materielle bestimmende *Totalität*, – *die freie Individualität.*

[306] [9/197] |

C

PHYSIK DER TOTALEN INDIVIDUALITÄT

§ 308

Die Materie ist zuerst *an sich* die Totalität des Begriffs als *schwere;* so ist sie nicht an ihr selbst formiert; der Begriff, in seinen besonderen Bestimmungen an ihr gesetzt, zeigt zunächst die endliche, in ihre Besonderheiten auseinanderfallende Individualität. Die Totalität des Begriffs nun *gesetzt*, ist der Mittelpunkt der Schwere nicht mehr als die von der Mate-
[9/198] rie gesuchte *Subjektivität*, sondern ihr immanent | als die Idealität jener zuerst unmittelbaren und bedingten Formbestimmungen, welche nunmehr als von innen heraus entwickelte Momente sind. Die materielle Individualität, so in ihrer Entwicklung identisch mit sich, ist unendlich *für sich*, aber zugleich *bedingt;* sie ist die subjektive Totalität nur erst *unmittelbar;* daher, obgleich für sich unendlich, enthält sie das Verhältnis zu *anderem;* und erst im Prozesse kommt sie dazu, daß diese Äußerlichkeit und Bedingtheit als sich aufhebend gesetzt wird; so wird sie existierende Totalität des materiellen Fürsichseins, die dann *an sich Leben* ist und im Begriffe in dasselbe übergeht.

[307] |

§ 309

Die totale Individualität ist:

en cuanto totalidad era meramente *en-sí*. En el calor está puesto el momento de la *disolución* real de la *inmediatez* y de la indiferencia | recíproca, que se [9/196]
presenta de entrada entre los materiales especificados. La forma es ahora, por consiguiente, *como totalidad* inmanente a aquellos ma|teriales que no [305]
ofrecen resistencia a la forma.— La mismidad, en cuanto forma infinita que se relaciona consigo, ha ingresado en cuanto tal en la EXISTENCIA; se conserva en la exterioridad que le está sometida y es, en cuanto *totalidad* que libremente determina eso material, *la individualidad libre*.

| [306] [9/197]

C

FÍSICA DE LA INDIVIDUALIDAD TOTAL

§ 308

La materia es primeramente, en cuanto grave, la totalidad *en-sí* del concepto; de esta manera, en ella misma no está formada; el concepto, puesto en ella en sus determinaciones particulares, muestra primeramente la individualidad finita que en sus particularidades está-cayendo-una-fuera-de-otra. La totalidad del concepto, ahora *puesto*, es el punto central de la gravedad[545], no ya como la *subjetividad* buscada por la materia, sino inmanente a ella | como idealidad de aquellas determinaciones de la forma, que fueron [9/198]
primero inmediatas y condicionadas, y que ahora son como momentos desarrollados de dentro a fuera. La individualidad material, idéntica así consigo misma en su desarrollo, es infinita *de suyo*, pero a la vez *condicionada*; es la totalidad subjetiva primero sólo *inmediata*; después, aunque de suyo infinita, contiene la relación a *otro*; finalmente, sólo en el proceso alcanza que esa exterioridad y condicionamiento sean puestos como superándose; de esta manera deviene totalidad EXISTENTE del para-sí material, que es entonces *vida en-sí*, y en el concepto pasa a ella.

| [307]

§ 309

La individualidad total es[546]:

a) unmittelbar *Gestalt* als solche, und deren abstraktes Prinzip in freier Existenz erscheinend, – *der Magnetismus;*

b) bestimmt sie sich zum *Unterschiede*, den besonderen Formen der körperlichen Totalität; diese individuelle Besonderung zum Extreme gesteigert ist *die Elektrizität.*

c) Die *Realität* dieser Besonderung ist der *chemisch* differente Körper und die *Beziehung* desselben, – die Individualität, welche Körper zu ihren Momenten hat, sich als Totalität realisierend, der *chemische Prozeß*.

[9/199] | A. Die Gestalt

§ 310

Der Körper als totale Individualität ist *unmittelbar, ruhende* Totalität, somit Form des räumlichen Zusammenseins des Materiellen, daher wieder zuerst *Mechanismus*. Die Gestalt ist somit materieller Mechanismus der nun unbedingt und frei bestimmenden Individualität, – der Körper, dessen spezifische Art des inneren Zusammenhalts nicht nur, sondern dessen *äußerliche Begrenzung im Raume* durch die *immanente* und *entwickelte* Form bestimmt ist. Auf solche Weise ist die Form *von selbst* manifestiert und zeigt sich nicht erst als eine Eigentümlichkeit des *Widerstands* gegen *fremde* Gewalt.

[9/202] | § 311

Die α) *unmittelbare*, d.i. die als in sich *formlos* gesetzte Gestalt ist einerseits
[308] das Extrem *der Punktu|alität* der Sprödigkeit, andererseits das Extrem der sich *kugelnden* Flüssigkeit; – die Gestalt als innere Gestaltlosigkeit.

§ 312

β) Das Spröde, als *an sich* seiende Totalität der formierenden Individualität, schließt sich zum Unterschiede des Begriffs auf. Der Punkt geht zunächst in die Linie über, und die Form setzt sich an derselben in Extreme entgegen, welche als Momente kein eigenes Bestehen haben

a. inmediatamente *figura* en cuanto tal, y el principio abstracto de ella apareciendo en libre EXISTENCIA: *el magnetismo*;

b. se determina a la *distinción*, a las formas particulares de la totalidad corporal; esta particularización, aumentada al extremo, es *la electricidad*.

c. la *realidad* de esta particularización es el cuerpo *químicamente* diferente y la *relación* de este cuerpo es la individualidad que, como momentos suyos, tiene cuerpos [diferentes], la cual, realizándose como totalidad, es el *proceso químico*.

| A. LA FIGURA [9/199]

§ 310

El cuerpo, como individualidad total, es totalidad *inmediata* y *en reposo*; así [el cuerpo] es forma del estar-junto-a espacial [propio] de lo material, y es de nuevo, en primer lugar, *mecanismo*. La figura es así mecanismo material de la individualidad que está ahora determinando de manera incondicionada y libre: [la figura] es el cuerpo cuyo modo específico de mantenerse unido interior está determinado por la forma *inmanente* y *desarrollada*, la cual determina además su *limitación exterior en el espacio*. De esa manera, la forma es manifiesta *por sí* misma y no se muestra en primer término como una peculiaridad de la *resistencia* frente a una violencia *ajena*[547].

| § 311 [9/202]

La figura α) *inmediata*, es decir, la figura puesta como *carente de forma* en ella misma es, por un lado, *el extremo de la índole pun|tual*[548] de la fragilidad y, [308]
por otro lado, el extremo de la fluidez que se hace esfera: la figura como carencia interior de figura.

§ 312

β) Lo frágil, como totalidad que está siendo *en sí* de la individualidad formadora, se abre[549] a la diferencia del concepto. El punto pasa seguidamente a la línea, y en ella la forma se opone en los extremos, los cuales, como momen-

und nur durch ihre Beziehung, welche erscheinend ihre Mitte und der Indifferenzpunkt des Gegensatzes ist, gehalten sind. Dieser *Schluß* macht das *Prinzip der Gestaltung* in ihrer entwickelten Bestimmtheit aus und ist in dieser noch abstrakten Strenge der *Magnetismus.*

Der Magnetismus ist eine der Bestimmungen, die sich vornehmlich darbieten mußten, als der *Begriff* sich in der bestimmten Natur vermutete und die Idee
[9/203] einer *Naturphilosophie* faßte. Denn der Magnet stellt auf eine ein|fache naive Weise die Natur des Begriffes, und zwar in seiner entwickelten Form als Schluß (§ 181) dar. Die Pole sind die sinnlich existierenden Enden einer realen Linie (eines Stabes, oder auch in einem nach allen Dimensionen weiter ausgedehnten Körper); als Pole haben sie aber nicht die sinnliche, mechanische Realität, sondern eine ideelle; sie sind schlechthin untrennbar. Der Indifferenzpunkt, in welchem sie ihre Substanz haben, ist die Einheit, in der sie als Bestimmungen des Begriffs sind, so daß sie Sinn und Existenz allein in dieser Einheit haben, und die Polarität ist die Beziehung nur solcher Momente. Der Magnetismus hat außer der hierdurch gesetzten Bestimmung keine weitere besondere Eigenschaft. Daß die einzelne Magnetnadel sich nach *Norden* und damit in einem nach *Süden* richtet, ist Erscheinung
[309] des allgemeinen *Erdmagnetis|mus.* – Daß aber alle Körper magnetisch sind, hat einen schiefen Doppelsinn; der richtige ist, daß alle reelle, nicht bloß spröde Gestalt dieses Prinzip der Determination enthält; der unrichtige aber, daß alle Körper auch dieses Prinzip, wie es in seiner strengen *Abstraktion existiert,* d.i. als Magnetismus ist, an ihnen zur Erscheinung bringen. Eine Begriffsform so in der Natur vorhanden aufzeigen wollen, daß sie in der Bestimmtheit, wie sie als eine Abstraktion ist, *allgemein existieren* solle, wäre ein unphilosophischer Gedanke. Die Natur ist vielmehr die Idee im Elemente des Außereinander, so daß sie ebenso wie der Verstand die Begriffsmomente *zerstreut* festhält und in Realität darstellt, aber in den höheren Dingen die unterschiedenen Begriffsformen zur höchsten Konkretion in einem vereint (s. Anm. folg. §).

[9/210] |

§ 313

Insofern diese sich auf sich beziehende Form zunächst in dieser *abstrakten* Bestimmung, Identität der *bestehenden* Differenzen zu sein, existiert, also noch nicht in der totalen Gestalt zum Produkte geworden und paralysiert ist, ist sie als *Tätigkeit,* und zwar in der Sphäre der Gestalt die immanente Tätigkeit des freien *Mechanismus,* nämlich die *örtlichen* Verhältnisse zu bestimmen.

tos, no tienen ninguna subsistencia propia y solamente están mantenidos por su referencia; ésta, apareciendo, es el centro de aquellos extremos y el punto de indiferencia de su oposición. Este silogismo constituye el *principio* de la *configuración* en su determinidad desarrollada y es, en esta estrechez todavía abstracta, *el magnetismo.*

El magnetismo es una de las determinaciones que debieron ofrecerse preferentemente cuando el *concepto* se conjeturó a sí mismo en la naturaleza determinada y captó la idea de una *filosofía de la naturaleza*[550]. El imán, en efecto, representa de manera | ingenua la naturaleza del concepto y precisamente en su forma desarrollada [9/203]
como silogismo (§ 181). Los polos son los términos de una línea real (de una varilla o también en un cuerpo extenso con todas las dimensiones) EXISTIENDO sensiblemente; como polos no tienen, sin embargo, realidad sensible y mecánica, sino solamente una [realidad] ideal; son simplemente inseparables. El punto de indiferencia en el que tienen su sustancia es la unidad en la que ellos son como determinaciones del concepto, de tal manera que, solamente en esta unidad, tienen sentido y EXISTENCIA, y la polaridad es sólo la referencia de esos momentos. El magnetismo, fuera de esa determinación que acabamos de sentar, no tiene otra propiedad particular. Que la aguja imantada se oriente hacia el *norte* y, con ello también, hacia el *sur*, es fenómeno del *magnetis|mo terrestre* universal.– Sin embargo, que todos los cuerpos sean magné- [309]
ticos tiene un doble sentido equívoco; el sentido correcto es que todo lo real no contiene meramente [una] figura frágil de este principio de determinación; y el sentido incorrecto es que todos los cuerpos hagan aparecer fenoménicamente en ellos este principio de la determinación tal como *EXISTE* en su estricta *abstracción*, es decir, como magnetismo. Querer mostrar como presente en la naturaleza una tal forma del concepto, de manera que esa forma tuviera que *EXISTIR universalmente*, sería un pensamiento afilosófico. La naturaleza es más bien la idea en el elemento del uno-fuera-de-otro, de tal manera que ella, como lo hace también el entendimiento, mantiene firmemente *dispersos* los momentos del concepto y los expone así en la realidad. En las cosas más elevadas, sin embargo, unifica las distintas formas del concepto hasta la concreción suprema. (Cfr. N al § sig.)

| § 313 [9/210]

En tanto esta forma que está refiriéndose a sí misma EXISTE primeramente en esta determinación *abstracta* de ser identidad de las *diferencias* subsistentes, y por tanto aún no ha llegado a ser producto en la figura total y [no] está paralizada, es como *actividad* y precisamente, en la esfera de la figura,

[9/211] Es ist hier ein Wort über die in jetziger Zeit so anerkannte | und in der Physik sogar fundamental gewordene *Identität* von Magnetismus, Elektrizität und Chemismus zu sagen. Der *Gegensatz* der Form im individuellen Materiellen geht auch dazu fort, sich zum realeren, *elektrischen*, und zu dem noch realeren, dem *chemischen* Gegensatze zu bestimmen. Allen diesen besonderen Formen liegt eine und dieselbe allgemeine Totalität der Form als ihre Substanz zum Grunde. Ferner sind Elektrizität und Chemismus als Prozesse Tätigkeiten vom reelleren, physisch wei-
[310] ter bestimmten Gegensatze; | aber außerdem enthalten diese Prozesse vor allem Veränderungen in den Verhältnissen der materiellen Räumlichkeit. Nach dieser Seite, daß diese konkrete Tätigkeit zugleich mechanisierende Bestimmung ist, ist sie *an sich* magnetische Tätigkeit. Inwiefern sie als solche auch innerhalb dieser konkreteren Prozesse zur *Erscheinung* gebracht werden kann, sind die empirischen Bedingungen hiervon in neueren Zeiten gefunden worden. Es ist daher für einen wesentlichen Fortschritt der empirischen Wissenschaft zu achten, daß die Identität dieser Erscheinungen in der Vorstellung anerkannt worden ist, welche Elektro-Chemismus, oder etwa auch Magneto-Elektro-Chemismus oder wie sonst, genannt wird. Allein die *besonderen* Formen, in welchen die allgemeine existiert, und deren *besondere Erscheinungen* sind auch ebenso wesentlich *voneinander zu unterscheiden*. Der Name Magnetismus ist darum für die ausdrückliche Form und deren Erscheinung als in der Sphäre der Gestalt als solcher, sich nur auf *Raumbestimmungen* beziehend, aufzubehalten, so wie der Name Elektrizität gleichfalls für die damit ausdrücklich bezeichneten Erscheinungsbestimmungen. Früher ist Magnetismus, Elektrizität und Chemismus gänzlich abgesondert, ohne Zusammenhang miteinander, jedes als eine selbständige Kraft betrachtet worden. Die Philosop-
[9/212] hie hat die Idee ihrer *Identität, aber* | mit ausdrücklichem *Vorbehalt* ihres *Unterschiedes* gefaßt; in den neuesten Vorstellungsweisen der Physik scheint auf das Extrem der *Identität* dieser Erscheinungen übergesprungen worden und die Not zu sein, daß und wie sie zugleich auseinanderzuhalten seien. Die Schwierigkeit liegt in dem Bedürfnis, beides zu vereinigen; gelöst ist sie allein in der Natur des Begriffes, aber nicht in der Identität, die eine Konfusion der Namen in einem Magneto-Elektro-Chemismus ist.

[311] [9/215] |

§ 314

Die Tätigkeit der Form ist keine andere als die des Begriffs überhaupt, *das Identische different* und *das Differente identisch* zu setzen, hier also in der Sphäre der materiellen Räumlichkeit das im Raume Identische different zu setzen, d.i. es von sich zu entfernen (*abzustoßen*), und das im Raume

como la actividad inmanente del *mecanismo* libre, es decir, la actividad de determinar las relaciones espaciales.

Hay que decir aquí una palabra sobre la *identidad* entre magnetismo, electricidad y quimismo, tan reconocida | en el tiempo actual y que se ha hecho fundamental [9/211] en física[551]: la *oposición* de la forma en la materia individual también avanza hasta determinarse como oposición más real, *eléctrica*, y más real aún, oposición *química*. A todas estas formas particulares les subyace en el fondo la misma totalidad universal de la forma como sustancia suya. Por lo demás, la electricidad y el quimismo en cuanto procesos son actividades de la oposición más real y más determinada físicamente; | sin embargo, estos procesos incluyen además y sobre todo cambios en las [310] relaciones de la espacialidad material. Bajo este respecto, según el cual esta actividad concreta es al mismo tiempo determinación que causa movimientos mecánicos[552], es *en sí* actividad magnética. En la medida en que puede ser convertida en *fenómeno*, incluso en el interior de aquellos procesos concretos, se han encontrado en estos tiempos sus condiciones empíricas. Hay que tener, por tanto, como un progreso esencial de la ciencia empírica que la identidad de estos fenómenos haya sido reconocida en la representación y se la haya llamado electro-quimismo, o también magneto-electro-quimismo, etc. Sin embargo, es igualmente esencial *distinguir unas de otras* las formas *particulares* bajo las cuales EXISTE la forma universal, y los *fenómenos particulares* de esas formas. La palabra magnetismo hay que retenerla, por tanto, para mencionar la forma expresa y su fenómeno, el cual, dentro de la esfera de la figura como tal, sólo se refiere a *determinaciones espaciales*. Del mismo modo, el nombre electricidad hay que retenerlo para las determinaciones fenoménicas expresamente indicadas con esta palabra. Anteriormente se trataban de manera completamente separada magnetismo, electricidad y quimismo, sin enlazarlos entre sí, cada uno como una fuerza autosuficiente. La filosofía tiene la idea de su *identidad, pero* | captada con *retención* explícita de su *distinción*[553], [mientras que] en las ex- [9/212] posiciones más modernas de la física parece que se ha dado el salto al extremo de la *identidad* de estos fenómenos, siendo necesario mantenerlos también separados a ellos y a sus modos. La dificultad reside en la necesidad de unir ambas cosas y eso sólo se resuelve por la naturaleza del concepto, no por la identidad que consiste en fundir los nombres en un magneto-electro-quimismo.

| § 314 [311] [9/215]

La actividad de la forma no es otra que la actividad del concepto en general, la de poner *lo idéntico diferente* y *lo diferente idéntico*; aquí por tanto, en la

Differente identisch zu setzen, d.i. es zu nähern und zur Berührung zu bringen (*anzuziehen*). Diese Tätigkeit, da sie in einem Materiellen, aber noch *abstrakt* (und nur als solche ist sie Magnetismus) existiert, beseelt sie nur ein *Lineares* (§ 256). In solchem können die beiden Bestimmungen der Form nur an seinem Unterschiede, d.i. an den beiden Enden, geschieden hervortreten, und ihr tätiger, magnetischer Unterschied besteht nur darin, daß das eine Ende (der eine *Pol*) *dasselbe* – ein Drittes – mit sich identisch setzt, was das andere (der andere *Pol*) von sich entfernt.

Das Gesetz des Magnetismus wird so ausgesprochen, daß die *gleichnamigen* Pole sich abstoßen und die *ungleichnamigen* sich anziehen, die gleichnamigen *feindschaftlich*, die ungleichnamigen aber *freundschaftlich* sind. Für die Gleichnamigkeit ist jedoch keine andere Bestimmung vorhanden, als daß diejenigen gleichnamige sind, wel-
[9/216] che gleicherweise von einem Dritten beide angezogen oder | beide abgestoßen werden. Dies Dritte aber hat ebenso seine Determination allein darin, jene Gleichnamigen oder überhaupt ein Anderes entweder abzustoßen oder anzuziehen. Alle Bestimmungen sind durchaus nur *relativ*, ohne verschiedene sinnliche, gleichgültige Existenz; es ist oben (Anm. § 312) bemerkt worden, daß so etwas wie Norden und Süden keine solche ursprüngliche, erste oder unmittelbare Bestim-
[312] mung enthält. Die *Freundschaftlichkeit* des *Ungleichnamigen* und | die *Feindschaftlichkeit* des *Gleichnamigen* sind hiermit überhaupt nicht eine folgende oder noch besondere Erscheinung an einem vorausgesetzten, einem eigentümlich schon bestimmten Magnetismus, sondern drücken nichts anderes als die Natur des Magnetismus selbst aus und damit die reine Natur des Begriffs, wenn er in dieser Sphäre als Tätigkeit gesetzt ist.

[9/217] | § 315

γ) Die Tätigkeit, in ihr Produkt übergegangen, ist die *Gestalt* und bestimmt als *Kristall*. In dieser Totalität sind die differenten magnetischen Pole zur Neutralität reduziert, die abstrakte Linearität der ortbestimmenden Tätigkeit zur Fläche und Oberfläche des ganzen Körpers realisiert; näher die spröde Punktualität einerseits zur entwickelten Form erweitert, andererseits aber die formelle Erweiterung der Kugel zur Begrenzung reduziert. Es wirkt die *eine* Form, den Körper nach außen (die Kugel begrenzend) und (die Punktualität gestaltend) seine innere
[9/218] Kontinuität *durch und* | *durch* (Durchgang der Blätter, Kerngestalt) zu kristallisieren.

esfera de la espacialidad material, poner [como] diferente lo [que] en el espacio [es] idéntico, esto es, alejar de sí (*repeler*) y poner [como] idéntico lo [que] en el espacio [es] *diferente*, esto es, acercar y hacer tocar (*atraer*). Esta actividad, puesto que EXISTE en algo material, aunque todavía *abstractamente* (y sólo en cuanto tal esa actividad es magnetismo), anima solamente algo *lineal* (§ 256). En lo lineal, las dos determinaciones de la forma sólo pueden emerger separadas en su distinción, esto es, en los dos términos[554], y su distinción activa, magnética, solamente consiste en que uno de los extremos (uno de los *polos*) pone como idéntico consigo *lo mismo* –un tercero– que el otro extremo (el otro *polo*) aleja de sí.

La ley del magnetismo se expresa diciendo que los polos *del mismo nombre* se repelen y los de nombre distinto se atraen, o también se dice que los polos del mismo nombre son *hostiles* y los de nombre distinto son *amistosos*. Con todo, para la misma denominación no se dispone de ninguna otra determinación que la de decir que tienen el mismo nombre aquellos que son igualmente atraídos o | repelidos por [9/216]
un tercero. Pero este tercero tiene también su determinación solamente en atraer o repeler a los del mismo nombre o en general a otro. Todas las determinaciones son sólo perfectamente *relativas*, sin EXISTENCIA indiferente, sensiblemente diferenciada; se ha hecho notar más arriba (nota § 312) que algo así como norte y sur no contiene ninguna determinación originaria, primera o inmediata. La *amistad* de los de *nombre distinto* y | la *enemistad* de los de *nombre igual* no son por tanto, en general, un [312]
fenómeno particular consiguiente a algo presupuesto, a un magnetismo ya determinado peculiarmente, sino que no expresan otra cosa que la naturaleza del concepto cuando está puesto en esta esfera como actividad.

| § 315 [9/217]

γ) La actividad que ha pasado a su producto es la *figura*, y determinadamente como *cristal*. En esta totalidad, los diferentes polos magnéticos han sido reducidos a la neutralidad, la linealidad abstracta de la actividad que determinaba localmente ha sido realizada como plano y superficie del cuerpo entero; más precisamente, la índole frágil del punto, por una parte, se ha ensanchado hasta [hacerse] forma desarrollada, pero la anchura formal de la esfera se ha reducido a limitación. Actúa la *única* forma para que cristalice el cuerpo hacia fuera (limitando la esfera) y su continuidad interior (configurando la índole del punto) *de parte* | *a parte* (traspaso de las hojas, figura del [9/218]
núcleo).

[9/221] | b. Die Besonderung des individuellen Körpers

§ 316

Die Gestaltung, das den Raum bestimmende Individualisieren des *Mechanismus*, geht in die *physikalische Besonderung* über. Der individuelle Körper ist *an sich die physische* Totalität; diese ist an ihm *im Unterschiede*, aber wie er in der Individualität bestimmt und gehalten ist, zu setzen. Der Kör-
[313] per als das *Subjekt* dieser Bestimmungen enthält dieselben als *Eigen|schaften* oder *Prädikate;* aber so, daß sie zugleich ein Verhalten zu ihren ungebundenen, allgemeinen Elementen und Prozesse mit denselben sind. Es ist ihre unmittelbare, noch nicht *gesetzte* (welches Setzen der *chemische* Prozeß ist) Besonderung, wonach sie noch nicht in die Individualität zurückgeführt, nur Verhältnisse zu jenen Elementen, nicht die reale Totalität des Prozesses, sind. Ihre Unterscheidung gegeneinander ist die ihrer Elemente, deren logische Bestimmtheit in ihrer Sphäre aufgezeigt worden. (§ 282ff.)

[9/222] | Bei dem alten, allgemeinen Gedanken, daß jeder Körper aus den vier Elementen, oder dem neueren *Paracelsischen*, daß er aus Merkurius oder Flüssigkeit, Schwefel oder Öl und Salz bestehe, und bei vielen anderen Gedanken dieser Art ist *fürs erste* die Widerlegung leicht gewesen, indem man unter jenen Namen die einzelnen empirischen Stoffe verstehen wollte, welche zunächst durch solche Namen bezeichnet sind. Es ist aber nicht zu verkennen, daß sie viel wesentlicher die Begriffsbestimmungen enthalten und ausdrücken sollten; es ist daher vielmehr die Gewaltsamkeit zu bewundern, mit welcher der Gedanke in solchen sinnlichen besonderen Existenzen nur seine eigene Bestimmung und die allgemeine Bedeutung erkannte und festhielt. *Fürs andere* ist ein solches Auffassen und Bestimmen, da es die Energie der Vernunft zu seiner treibenden Quelle hat, welche sich durch die sinnliche Spielerei der Erscheinung und deren Verworrenheit nicht irremachen, noch sich gar in Vergessenheit bringen läßt, weit über das bloße Aufsuchen und das chaotische Hererzählen der *Eigenschaften* der Körper erhaben. In diesem Suchen gilt es für Verdienst und Ruhm, immer noch etwas *Besonderes* ausgegangen zu haben, statt das so viele Besondere auf das Allgemeine und den Begriff zurückzubringen und diesen darin zu erkennen.

| B. La particularización del cuerpo individual [9/221]

§ 316

La configuración, el individualizar del *mecanismo* determinando el espacio, pasa a la *particularización física*. El cuerpo individual es *en sí* la totalidad *física*; ésta hay que ponerla en el cuerpo *en la distinción*, pero tal como ésta está determinada y contenida en la individualidad. El cuerpo, como el *sujeto* de estas determinaciones, las contiene como *propie|dades* o *predicados*; pero [313] de tal modo que esas determinaciones son a la vez un habérselas con los elementos universales y sueltos, y con los procesos [que ocurren] con ellos. Es su particularización inmediata, todavía no *puesta* (su posición es el proceso *químico*), según la cual aquellas determinaciones, no habiendo sido devueltas a la individualidad, son sólo relaciones con aquellos elementos, no la totalidad real del proceso. Su distinción mutua es la de sus elementos, cuya determinidad lógica ha sido mostrada en su lugar correspondiente (§ 282 y ss).

| Al tratar el pensamiento antiguo y generalizado de que los cuerpos están for- [9/222] mados por los cuatro elementos o, según el pensamiento más moderno de *Paracelso*[555], por mercurio o fluido, azufre o aceite y sal, o al tratar otros pensamientos parecidos, ha sido fácil refutarlos, *sobre todo*, a base de querer entender bajo aquellos nombres los materiales empíricos singulares que se designan primariamente con tales nombres. Pero no hay que ignorar que mucho más esencialmente estos nombres deban contener y expresar las determinaciones del concepto. Más bien hay que admirar, por tanto, el poderío con que el pensamiento reconocía y asía solamente su propia determinación y la significación universal en esas EXISTENCIAS sensibles particulares. *Por otra parte*, puesto que la razón es su fuente, la cual no se deja engañar por los juegos sensibles del fenómeno y su confusión, ese captar y determinar se encuentra muy por encima del mero ir a ver y narrar caóticamente las *propiedades* de los cuerpos. En esta búsqueda se reputó como ganancia y mérito el ir encontrando[556] siempre algo más *particular*, en vez de restituir tantas particularidades a lo universal y al concepto, y reconocerlo en ellas.

[314] [9/226] | *α. Verhältnis zum Licht*

§ 317

In der gestalteten Körperlichkeit ist die erste Bestimmung ihre *mit sich identische* Selbstischkeit, die abstrakte Selbstmanifestation ihrer als unbestimmter, einfacher Individualität, – *das Licht*. Aber die Gestalt leuchtet als solche nicht, sondern diese Eigenschaft ist (vorh. §) ein *Verhältnis* zum Lichte; 1. Der Körper ist als *reiner* Kristall in der vollkommenen *Homogeneität* seiner neutral-existierenden inneren Individualisierung *durchsichtig* und ein *Medium* für das Licht.

Was in Beziehung auf Durchsichtigkeit die innere Kohäsionslosigkeit der Luft ist, ist im konkreten Körper die *Homogeneität* der in sich kohärenten und kristallisierten Gestalt. – Der individuelle Körper unbestimmt genommen, ist freilich sowohl durchsichtig als undurchsichtig, durchscheinend usf. Aber die Durchsichtigkeit ist die nächste erste *Bestimmung* desselben als Kristalls, dessen physische Homogeneität noch nicht weiter in sich besondert und vertieft ist.

[9/230] | § 318

2. Die erste, einfachste Bestimmtheit, die das physische Medium hat, ist seine spezifische Schwere, deren Eigentümlichkeit für sich in der Vergleichung, so auch in Beziehung auf Durchsichtigkeit nur in der *Vergleichung* der verschiedenen Dichtigkeit eines anderen Mediums zur Manifestation kommt. Was bei der Durchsichtigkeit beider von dem einen (dem vom Auge entfernteren) in dem anderen Medium (um die Darund Vorstellung zu erleichtern, mag jenes als Wasser, dieses als Luft
[315] genommen | werden) wirksam ist, ist allein die *Dichtigkeit*, als den Ort qualitativ bestimmend: das Volumen des Wassers mit dem darin enthaltenen Bilde wird daher so in der durchsichtigen Luft gesehen, als ob dasselbe Volumen Luft, in die jenes gesetzt ist, die größere spezifische
[9/231] Dichtigkeit, die des Wassers hätte, also in einen um so | kleineren Raum kontrahiert wäre, – sogenannte *Brechung*.

Der Ausdruck *Brechung* des Lichts ist zunächst ein sinnlicher und insofern richtiger Ausdruck, als man z.B. einen ins Wasser gehaltenen Stab bekanntlich gebrochen sieht; auch wendet sich dieser Ausdruck für die geometrische Verzeich-

| α) *Relación con la luz* [314] [9/226]

§ 317

En la corporeidad configurada, la primera determinación es su mismidad *idéntica consigo*, su automanifestación abstracta en cuanto individualidad indeterminada y simple: *la luz*. Sin embargo, la figura no luce en cuanto tal, sino que esta propiedad (cfr. § precedente) es una *relación*[557] con la luz; 1) el cuerpo, como *puro* cristal en la perfecta *homogeneidad* de su individualización interior (QUE-ESTÁ-EXISTIENDO de manera neutra) es *transparente* y un *médium*[558] para la luz.

Lo que en la luz es su falta interna de cohesión con respecto a la transparencia, lo es en los cuerpos concretos la *homogeneidad* de la figura interiormente coherente y cristalizada.— El cuerpo individual, tomado de manera indeterminada, es desde luego transparente u opaco, translúcido, etc. Pero la transparencia es su *determinación* primera y más próxima en cuanto determinación del cristal, cuya homogeneidad física todavía no ha sido ulteriormente particularizada y profundizada.

| § 318 [9/230]

2) La primera y más simple determinidad que tiene el médium físico es su peso específico, cuya peculiaridad sólo se manifiesta de por sí en la comparación, del mismo modo que respecto de la transparencia [esta peculiaridad] sólo llega a ser manifestación cuando se la *compara* con la densidad distinta de otro médium. Si para facilitar la exposición suponemos dos médiums, aire y agua, | el primero más cercano al ojo y el segundo más ale- [315]
jado, tenemos entonces que lo efectivo en la transparencia del agua es solamente la *densidad*, en tanto determinante cualitativo del lugar: el volumen del agua con la imagen contenida en su interior, por tanto, se ve en el aire transparente como si el mismo volumen de aire en el cual se ha puesto aquel volumen de agua tuviera la mayor densidad específica, es decir, la del agua; se ve, por consiguiente, como si se hubiera contraído en un espacio | tanto [9/231]
menor: es la llamada *refracción*[559].

La expresión *refracción* de la luz es, en primer lugar, una expresión sensible y, por consiguiente, correcta, por cuanto, como es bien sabido, una vara en el interior del agua, p. e., se ve como rota; esta expresión se aplica también naturalmente a la

nung des Phänomens natürlich an. Aber ein ganz anderes ist die Brechung des Lichts und der sogenannten Lichtstrahlen *in physikalischer* Bedeutung, – ein Phänomen, das viel schwerer zu verstehen ist, als es dem ersten Augenblicke nach scheint. Abgerechnet das sonstige Unstatthafte der gewöhnlichen Vorstellung macht sich die Verwirrung, in welche sie verfallen muß, in der Verzeichnung der angenommenermaßen sich von einem Punkte aus als Halbkugel verbreitenden Lichtstrahlen leicht augenfällig. Es muß in Rücksicht der Theorie, wodurch die Erscheinung erklärt zu werden pflegt, an die wesentliche Erfahrung erinnert werden, daß der *ebene* Boden eines mit Wasser gefüllten Gefäßes *eben*, somit *ganz und gleichförmig gehoben* erscheint, – ein Umstand, welcher der Theorie gänzlich widerspricht, aber, wie es in solchen Fällen gewöhnlich geschieht, darum in den Lehrbüchern ignoriert oder verschwiegen wird. – Worauf es ankommt, ist, daß *ein* Medium nur schlechthin Durchsichtiges überhaupt ist und erst das *Verhältnis* zweier Medien von verschiedener spezifischer Schwere das Wirksame wird für eine Partikularisation der Sichtbarkeit, – eine Determination, die zugleich nur ortbestimmend, d.i. durch die
[316] ganz abstrakte Dichtigkeit gesetzt ist. Ein | *Verhältnis* der Medien als wirksam findet aber nicht im gleichgültigen Nebeneinandersein, sondern allein statt, indem *das eine in dem anderen* – nämlich hier nur als Sichtbares – als *Sehraum* gesetzt ist. Dieses andere Medium wird von der *immateriellen* Dichtigkeit des darin gesetzten sozusagen infiziert, so daß es in ihm den Sehraum des Bildes nach der Beschränkung zeigt,
[9/232] die es selbst (das Medium) erlei|det und ihn damit beschränkt. Die rein mechanische, nicht physisch reale Eigenschaft, sondern *ideelle* der Dichtigkeit, nur raumbestimmend zu sein, kommt hier ausdrücklich vor; sie scheint so *außerhalb* des Materiellen, dem sie angehört, zu wirken, weil sie allein auf den Ort des Sichtbaren wirkt; ohne jene Idealität läßt sich das Verhältnis nicht fassen.

[9/239] |

§ 319

Diese zunächst *äußerliche* Vergleichung und das Ineinssetzen verschiedener die Sichtbarkeit bestimmender Dichtigkeiten, welche in *verschiedenen* Medien (Luft, Wasser, dann Glas usf.) existieren, ist in der Natur der *Kristalle* eine *innerliche* Vergleichung. Diese sind *einerseits* durchsichtig überhaupt, *andererseits* aber besitzen sie in ihrer *inneren* Individualisierung (Kerngestalt) eine von der formellen Gleichheit*, der jene allgemeine

* Das Kubische überhaupt ist hier unter der formellen Gleichheit bezeichnet. Als hier genügende Bestimmung der Kristalle, welche die sogenannte doppelte Strahlenbrechung zeigen, in Ansehung ihrer innern Gestaltung, führe ich die aus Biot, Phys. III,

representación geométrica de este fenómeno[560]. Sin embargo, la refracción de la luz y de los llamados rayos de luz en sentido *físico* es algo enteramente distinto: un fenómeno mucho más difícil de entender de lo que parece en un primer momento. Prescindiendo de otros aspectos inadmisibles de la representación usual, la confusión en la que ésta ha de caer se hace fácilmente plausible a la vista con la presupuesta descripción de los rayos de luz irradiándose desde un punto [y formando] como [un] hemisferio[561]. En relación con la teoría mediante la cual se suele explicar el fenómeno, hay que recordar la experiencia esencial de que el suelo *plano* de un recipiente lleno de agua aparece plano, o sea, todo él elevado por un igual; circunstancia que contradice enteramente a la teoría y que, como suele ocurrir en semejantes casos, se ignora en los manuales o se guarda silencio sobre ella.– De lo que se trata es de que un médium sólo es simplemente transparente en general; y únicamente la *relación* de dos médiums de distinto peso específico distinto es lo efectivo para la particularización de la visibilidad; una determinación que, a la vez, está puesta solamente como determinante local, es decir, por la densidad totalmente abstracta. Y una | *relación* efectiva de los médiums no tiene lugar en el ser-uno-junto-a-otro [316] indiferente, sino solamente cuando *uno* está puesto *en el otro* como *espacio visual*, a saber, aquí solamente como visible. Este segundo médium, por así decirlo, se ve infectado por la densidad *inmaterial* del que se coloca en su interior. Así resulta que en él se muestra el espacio de visión de la imagen según la limitación que el mismo médium pade|ce y que, por consiguiente, le limita. La propiedad puramente mecá- [9/232] nica, no realmente física, sino *ideal* de la densidad de ser solamente determinante local se presenta aquí expresamente; parece actuar así *fuera* de lo material a que pertenece, porque sólo actúa sobre el lugar de lo visible. Sin aquella idealidad no es posible comprender la relación.

| § 319 [9/239]

Esta comparación primeramente *exterior* y aquel poner juntas distintas densidades determinantes de la visibilidad que EXISTEN en *distintos* médiums (aire, agua, después vidrio, etc.) es en la naturaleza de los *cristales* una comparación *interior* . Estos son, *por una parte*, transparentes en general, pero *por otra parte*, en su individualización *interior* (figura del núcleo), poseen una forma *que se desvía* de la igualdad formal*[562] que pertenece a aquella trans-

* [Nota de Hegel] Lo cúbico en general se incluye aquí bajo la igualdad formal. Como determinación suficiente de los cristales que muestran la llamada refracción doble atendiendo a su configuración interior, traigo la [determinación] que hace Biot, Phys. III,

[317] Durchsichtigkeit angehört, *abweichende* Form. | Diese ist auch Gestalt als Kerngestalt, aber ebenso ideelle, subjektive Form, die wie die spezifische Schwere den Ort bestimmend wirkt und daher auch die Sichtbarkeit, als räumliches Manifestieren auf spezifische Weise, von der ersten abstrakten Durchsichtigkeit verschieden, bestimmt, – *doppelte Strahlenbrechung.*

Die Kategorie *Kraft* könnte hier passend gebraucht werden, indem die rhomboidalische Form (die gewöhnlichste unter den von jener formellen Gleichheit der Gestalt in sich abweichenden) *durch und durch* den Kristall innerlich individualisiert, aber, wenn dieser nicht zufällig in Lamellen gesplittert ist, nicht
[9/240] zur *Existenz* als Gestalt kommt | und dessen vollkommene Homogeneität und Durchsichtigkeit nicht im mindesten unterbricht und stört, also nur als *immaterielle* Bestimmtheit wirksam ist.

Ich kann nichts Treffenderes in Beziehung auf den Übergang von einem zunächst äußerlich gesetzten Verhältnis zu dessen Form als innerlich wirksamer Bestimmtheit oder Kraft anführen, als wie *Goethe* die Beziehung der äußerlichen Vorrichtung von zwei zueinander gerichteten Spiegeln auf das Phänomen der entoptischen Farben, das im *Innern* des Glaskubus in seiner Stellung zwischen ihnen erzeugt wird, ausdrückt. *Zur Naturwissenschaft* [*überhaupt*], I. Bd., 3. Heft [1820, »Entoptische Farben«], XXII [Doppelt refrangierende Körper], S. 148 heißt es von den »natürlichen, durchsichtigen, kristallisierten Körpern«: »Wir sprechen also von ihnen aus, daß die Natur in *das Innerste* solcher Körper einen *gleichen Spiegelapparat* aufgebaut habe, wie wir es mit *äußerlichen, physisch-mechanischen*
[318] Mitteln getan« – vgl. vorherg. S. daselbst.* – | Es handelt sich, wie gesagt, bei dieser Zusammenstellung des Äußeren und Inneren nicht von Refraktion, wie im Paragraph, sondern von einer *äußeren* Doppelspiegelung und dem ihr im Innern entsprechenden Phänomen. So ist weiter zu unterscheiden, wenn es daselbst S. 147 heißt, man habe beim rhombischen Kalkspat gar deutlich bemerken können, » daß der verschiedene Durchgang der *Blätter* und die *deshalb* gegeneinander wirkenden *Spiegelungen* die nächste Ursache der Erscheinung sei«, – daß im Paragraph von der sozusagen rhomboidalischen *Kraft* oder *Wirksamkeit*, nicht von Wirkung existierender Lamellen (vgl. *Zur Naturwissenschaft* [*überhaupt*] I. Bd., 1. Heft [1817, »Doppelbilder des rhombischen Kalkspats«], S. 25) gesprochen wird.

ch. 4., p. 325 an: «Dies Phänomen zeigt sich an allen durchsichtigen Kristallen, deren primitive Form weder ein Kubus noch ein regelmäßiges Oktaeder ist.»

* Was ich über dieses Apperçu gesagt, hat *Goethe* so freundlich aufgenommen, daß es Heft 4 zur Naturwissenschaft S. 294 zu lesen ist.

parencia general. | Esa forma es también figura como figura del núcleo, pero [317] es igualmente forma subjetiva ideal que actúa, como el peso específico, determinando el lugar, y determina también por ende la visibilidad como manifestar espacial de manera específica, distinta de la primera transparencia abstracta: *doble refracción de los rayos*.

La categoría *fuerza* podría aquí usarse pertinentemente por cuanto la forma romboidal (que es la más frecuente entre las que se apartan de aquella igualdad formal de la figura) individualiza internamente al cristal *de parte a parte*, pero si el cristal no está casualmente fragmentado en lamas, no viene a la EXISTENCIA como figura | y [9/240] no estorba ni interrumpe en lo más mínimo su perfecta homogeneidad y transparencia, solamente actúa como determinidad *inmaterial*.

No puedo añadir nada más oportuno en relación con el paso desde una relación puesta primeramente de manera exterior hasta su forma como determinidad interiormente eficaz o fuerza, que el modo como Goethe expresa la relación entre el dispositivo exterior de dos espejos enfrentados y el fenómeno de los colores entópticos que se genera en el *interior* del cubo de vidrio en su colocación entre ellos. En *Sobre ciencia natural*, vol. I, cuad. 3, XXII, pág. 148, se dice «de los cuerpos cristalizados, naturalmente transparentes»[563]: «Decimos por tanto de ellos que la naturaleza ha construido en *lo más íntimo* de esos cuerpos un *dispositivo de espejos igual* que el que hemos hecho nosotros con medios *exteriores, físico-mecánicos*». (Cfr. sobre lo mismo la página anterior)*[564]. | Como ya hemos dicho, en esta posición conjunta de [318] lo interior y lo exterior, no se trata de refracción, como en el parágrafo, sino de un doble reflejo *exterior* y del fenómeno correspondiente en lo interior. Por ello, cuando en la página 147 se dice que: «Se ha podido observar claramente en el espato calizo romboidal que el distinto tránsito de la *hojas* y los *reflejos* mutuos que *por esta causa* se producen son la causa próxima del fenómeno»[565], se ha de distinguir que en el parágrafo se habla de lo que podríamos denominar *fuerza* o *eficacia*, no del efecto de las lamas EXISTENTES (Cfr. vol. I, cuad. 1, sobre ciencia natural, página 25)[566].

cap. 4, p. 325: «Este fenómeno se observa en todos los cristales transparentes cuya primitiva forma no es un cubo ni un octaedro regular».

* [Nota de Hegel] Lo que yo había dicho sobre este punto, lo hizo suyo Goethe de manera tan amistosa como se puede leer en el cuaderno 4 de la misma obra, p. 294.

[9/241] | § 320

3. Dies immaterielle *Fürsichsein* (Kraft) der Form, zu *innerlichem Dasein* fortgehend, hebt die neutrale Natur der Kristallisation auf, und es tritt die Bestimmung der immanenten Punktualität, *Sprödigkeit* (und dann Kohäsion) ein, bei noch vollkommener, aber *formeller* Durchsichtigkeit (sprödes Glas z.B.). Dies Moment der Sprödigkeit ist *Verschiedenheit* von dem *mit sich identischen* Manifestieren, dem Lichte und der Erhellung; es ist also innerer Beginn oder *Prinzip* der *Verdunkelung*, noch nicht existierendes Finsteres, aber *wirksam* als verdunkelnd (sprödes Glas, obgleich vollkommen durchsichtig, ist die bekannte Bedingung der entoptischen Farben).

[9/242] Das Verdunkeln bleibt nicht bloß Prinzip, sondern geht | gegen die einfache, unbestimmte Neutralität der Gestalt außer den äußerlich und quantitativ bewirkten Trübungen und geringeren Durchsichtigkeiten fort zum *abstrakten* einseitigen *Extreme* der Gediegenheit, der passiven Kohäsion (Metallität). So gibt dann ein auch für sich *existierendes Finsteres*
[319] und für sich vorhandenes | *Helles*, vermittels der Durchsichtigkeit zugleich in konkrete und individualisierte Einheit gesetzt, die Erscheinung der *Farbe.*

Dem Licht als solchem ist die abstrakte Finsternis unmittelbar entgegengesetzt (§ 277). Aber das Finstere wird erst reell als physische, individualisierte Körperlichkeit, und der aufgezeigte Gang der Verdunkelung ist diese *Individualisierung* des Hellen, d.h. hier des Durchsichtigen, nämlich der im Kreise der Gestalt passiven Manifestation, zum *Insichsein* der individuellen Materie. Das Durchsichtige ist das in seiner Existenz homogene Neutrale; das Finstere das in sich zum Fürsichsein Individualisierte, das aber nicht in Punktualität existiert, sondern nur als *Kraft* gegen das Helle ist und darum ebenso in vollkommener Homogeneität existieren kann. – Die *Metallität* ist bekanntlich das materielle Prinzip aller Färbung – oder der allgemeine *Färbestoff*, wenn man sich so ausdrücken will. Was vom Metalle hier in Betracht kommt, ist nur seine hohe spezifische Schwere, in welche überwiegende Partikularisierung sich die spezifische Materie gegen die aufgeschlossene innere Neutralität der durchsichtigen Gestalt zurücknimmt und zum Extreme steigert; im Chemischen ist dann die Metallität ebenso einseitige, indifferente Base.

In der gemachten Aufzeigung des Ganges der Verdunkelung kam es darauf an, die Momente nicht nur abstrakt anzugeben, sondern die empirischen Weisen zu nennen, in denen sie erscheinen. Es erhellt von selbst, daß beides seine Schwierigkeiten hat; aber was für die Physik noch größere Schwierigkeiten hervorbringt, ist die Vermengung der Bestimmungen oder Eigenschaften, die ganz vers-

| § 320 [9/241]

Este *ser-para-sí* inmaterial (fuerza) de la forma, avanzando hasta [hacerse] *existencia interior*, supera la naturaleza neutra de la cristalización e ingresa entonces la determinación de la índole inmanente del punto o *fragilidad* (y después cohesión) en la transparencia más perfecta, aunque todavía *formal* (vidrio frágil, p.e.). Este momento de la fragilidad es *variedad* del manifestarse *idéntico consigo*, de la luz y de la iluminación; es, por tanto, comienzo interior o *principio* del *oscurecimiento*, tiniebla todavía no EXISTENTE, pero *operativa* en cuanto oscurecedora; (vidrio frágil, [el cual] aunque perfectamente transparente es la conocida condición de los colores entópticos).

El oscurecer no se queda en mero principio, sino que avanza | contra la [9/242] simple neutralidad indeterminada de la figura, al margen de las opacidades causadas extrínseca y cuantitativamente y de transparencias más pequeñas, hasta el *extremo abstracto* y unilateral de la solidez o cohesión pasiva (metalidad). Resulta así entonces un *oscuro* de suyo *EXISTENTE* y un | *claro* de suyo pre- [319] sente, puestos a la vez en unidad concreta e individualizada mediante la transparencia: la aparición fenómenica de los *colores*.

A la luz en cuanto tal se le opone inmediatamente la tiniebla abstracta (§ 277). Sin embargo, lo oscuro comienza a ser real como corporeidad físicamente individualizada y el proceso del oscurecimiento que hemos mostrado es esta *individualización* de lo claro, es decir, aquí, de lo transparente, o sea, de la manifestación pasiva en el círculo de la figura, hasta el *ser-dentro-de-sí* de la materia individual; lo transparente es lo neutro homogéneo en su EXISTENCIA; lo oscuro es lo individualizado dentro de sí hasta ser-para-sí que no EXISTE, sin embargo, en la puntualidad sino solamente como *fuerza* contra lo claro y que por ello puede EXISTIR también en perfecta homogeneidad.— La *metalidad*, como se sabe, es el principio material de toda coloración o [es] la *materia cromática* universal, si así se quiere expresar. Lo que aquí tomamos en consideración acerca de los metales es solamente su elevado peso específico, en la cual particularización preponderante la materia específica se retira ante la neutralidad interior y abierta de la figura transparente y se remonta hasta el extremo; en lo químico, la metalidad es después base igualmente unilateral e indiferente.

En la descripción que hemos hecho del proceso del oscurecimiento se trataba de ofrecer sus momentos no solamente de manera abstracta, sino de mencionar los modos empíricos en los que aquellos momentos aparecen. Es claro de suyo que ambas cosas tienen sus dificultades, pero lo que causa dificultades todavía mayores a la física es la mezcolanza de las determinaciones o propiedades que pertenecen a

[9/243] chiedenen | Sphären angehören. So wesentlich es ist, für die allgemeinen Erscheinungen wie Wärme, Farbe usf. die einfache spezifische Bestimmtheit unter noch
[320] so verschiedenen Bedingungen und Umständen aus|zufinden, so wesentlich ist es auf der andern Seite, die *Unterschiede* festzuhalten, unter denen solche Erscheinungen sich zeigen. Was Farbe, Wärme usf. sei, kann in der empirischen Physik nicht auf den Begriff, sondern muß auf die *Entstehungsweisen* gestellt werden. Diese aber sind höchst verschieden. Die Sucht aber, nur allgemeine Gesetze zu finden, läßt zu diesem Ende wesentliche Unterschiede weg und stellt nach einem *abstrakten* Gesichtspunkte das Heterogenste chaotisch in eine Linie (wie in der Chemie etwa Gase, Schwefel, Metalle usf.). So die Wirkungsweisen nicht nach den verschiedenen Medien und Kreisen, in welchen sie statthaben, partikularisiert zu betrachten, hat dem Verlangen selbst, allgemeine Gesetze und Bestimmungen zu finden, nachteilig sein müssen. So chaotisch finden sich diese Umstände nebeneinandergestellt, unter denen die Farbenerscheinung hervortritt, und es pflegen Experimente, die dem speziellsten Kreise von Umständen angehören, gegen die einfachen allgemeinen Bedingungen, in denen sich die Natur der Farbe dem unbefangenen Sinne ergibt, den Urphänomenen, entgegengestellt zu werden. Dieser Verwirrung, welche bei dem Scheine feiner und gründlicher Erfahrung in der Tat mit roher Oberflächlichkeit verfährt, kann nur durch Beachtung der Unterschiede in den Entstehungsweisen begegnet werden, die man zu diesem Behuf kennen und in ihrer Bestimmtheit auseinanderhalten muß.

Zunächst ist sich davon als von der Grundbestimmung zu überzeugen, daß die *Hemmung* der Erhellung mit der spezifischen Schwere und der Kohäsion zusammenhängt. Diese Bestimmungen sind gegen die abstrakte Identität der reinen Manifestation (das Licht als solches) die Eigentümlichkeiten und Besonde-
[9/244] rungen der Körperlichkeit; von | ihnen aus geht diese weiter in sich, in das Finstere, zurück; es sind die Bestimmungen, welche unmittelbar den Fortgang der
[321] bedingten zur freien Individualität | (§ 307) ausmachen und hier in der Beziehung der ersteren zur letzteren erscheinen. Die *entoptischen* Farben haben darin das Interessante, daß das Prinzip der Verdunkelung hier die Sprödigkeit als immaterielle (nur als Kraft wirksame) *Punktualität* ist, welche in der Pulverisierung eines durchsichtigen Kristalls auf eine *äußerliche* Weise existiert und die Undurchsichtigkeit bewirkt, wie z.B. auch Schäumen durchsichtiger Flüssigkeit, usf. – Der *Druck* einer Linse, der die *epoptischen* Farben erzeugt, ist äußerlich mechanische Veränderung bloß der spezifischen Schwere, wobei Teilung in Lamellen und dergleichen *existierende* Hemmungen nicht vorhanden sind. – Bei der *Erhitzung* der Metalle (Veränderung der spezifischen Schwere) »entstehen auf ihrer Oberfläche flüchtig aufeinanderfolgende Farben, welche selbst nach Belieben festgehalten werden können« (Goethe, *Zur Farbenlehre*, Teil I, S. 181 [Didaktischer Teil,

esferas | completamente distintas. Tan esencial como es, por lo que se refiere a [9/243]
fenómenos generales como calor, color, etc., des|cubrir la simple determinidad [320]
específica bajo condiciones y circunstancias muy distintas, es igualmente esencial, por otra parte, retener firmemente las *distinciones* bajo las cuales se muestran tales fenómenos. Lo que es el color, el calor, etc., no se puede establecer en la física empírica a partir del concepto, sino que debe hacerse a partir de las *maneras de presentarse*. Éstas, sin embargo, son muy distintas. Pero el afán de dar solamente con leyes generales prescinde con este fin de diferencias esenciales, y de acuerdo con un punto de vista *abstracto* coloca lo más heterogéneo, alineado de manera caótica (como sucede en la química con gases, sulfuros, metales, etc.)[567]. De este modo, el no considerar en particular los modos de actuar con arreglo a los distintos médiums[568] y círculos en los que tienen lugar, viene a ser desventajoso incluso para el afán de hallar leyes y determinaciones generales. De manera tan caótica, se encuentran colocadas unas junto a otras circunstancias muy distintas bajo las cuales se presenta el fenómeno del color y se suelen oponer experimentos que pertenecen a un ámbito específico de circunstancias a las simples condiciones generales bajo las cuales la naturaleza del color se ofrece al sentido imparcial, es decir, que se enfrentan experimentos específicos a los fenómenos primarios. A esta confusión que bajo la apariencia de experimentación cuidadosa y fundamental, procede de hecho con grosera superficialidad, sólo se le puede hacer frente mediante el respeto a las distinciones en los modos de producirse [los fenómenos] que con este fin hay que conocer y deben mantenerse separados en su propia determinidad.

Primeramente hay que convencerse de que la determinación fundamental es que la *contención* de la iluminación está vinculada al peso específico y a la cohesión. Estas determinaciones son las propiedades y particularizaciones de la corporeidad en oposición a la identidad abstracta de la pura manifestación (la luz en cuanto tal); desde ellas la corporeidad regresa a sí misma, a lo oscuro; | son las determinaciones [9/244]
que constituyen inmediatamente el proceso desde la individualidad condicionada a la individualidad libre | (§ 307) y que aquí aparecen en la referencia de la primera a [321]
la última. Los colores *entópticos*[569] ofrecen el interés de que, en ellos, el principio del oscurecimiento es la fragilidad en cuanto *índole de punto* inmaterial (solamente activa en cuanto fuerza), la cual puntualidad EXISTE de manera *exterior* en la pulverización de un cristal transparente y causa entonces la opacidad como ocurre, por ejemplo, con la espuma de un fluido transparente, etc.[570] — La *presión* sobre el cristalino que da lugar a los colores *epópticos* es un cambio extrínsecamente mecánico que afecta solamente al peso específico, en cuyo caso no se da un corte en láminas ni otros obstáculos parecidos.—Cuando se *calientan* los metales (cambio del peso específico) aparecen en su superficie colores cambiantes que se pueden incluso fijar si se quiere (Goethe, *Teoría de los Colores I*, pág. 191)[571]. En el campo de la *química*, sin

XXXIII. Epoptische Farben, Nr. 471]). – In der *chemischen* Bestimmung tritt aber durch die Säure ein ganz anderes Prinzip der Erhellung des Dunkeln, der immanenteren Selbstmanifestation, der Befeuerung ein. Aus der Betrachtung der Farben für sich ist die chemisch determinierte Hemmung, Verdunkelung, Erhellung, zunächst auszuschließen; denn der chemische Körper, wie das Auge (bei den subjektiven, physiologischen Farbenerscheinungen), ist ein *Konkretes*, das vielfache weitere Bestimmungen in sich enthält, so daß sich die, welche sich auf die Farbe beziehen, nicht bestimmt für sich herausheben und abgesondert zeigen lassen, sondern vielmehr wird die Erkenntnis der abstrakten Farbe vorausgesetzt, um an dem Konkreten das sich darauf Beziehende herauszufinden.

Das Gesagte bezieht sich auf die *innere* Verdunkelung, insofern sie zur *Natur*
[9/245] des Körpers gehört; in Beziehung | auf die Farbe hat es insofern Interesse, sie nachzuweisen, als die durch sie bewirkte Trübung nicht auf eine äußerlich für
[322] sich existierende Weise gesetzt und | damit so nicht aufgezeigt werden kann. Ein – aber in *äußerlicher* Existenz – als trübend wirksames Medium ist ein weniger durchsichtiges, nur durchscheinendes Medium überhaupt; ein ganz durchsichtiges (die elementarische Luft ist ohne das Konkrete, wie ein solches schon in der Neutralität des unindividualisierten Wassers liegt), wie Wasser oder reines Glas, hat einen Anfang von Trübung, die durch Verdickung des Mediums besonders in Vermehrung der Lagen (d.i. unterbrechenden Begrenzungen) zum Dasein kommt. Das berühmteste äußerlich trübende Mittel ist das *Prisma*, dessen trübende Wirksamkeit in den zwei Umständen liegt: erstlich in seiner äußeren Begrenzung als solcher, an seinen Rändern; zweitens in seiner prismatischen Gestalt, der Ungleichheit der Durchmesser seines Profils von der ganzen Breite seiner Seite bis zur gegenüberstehenden Kante. Zu dem Unbegreiflichen an den Theorien über die Farbe gehört unter anderem, daß in ihnen die Eigenschaft des *Prisma*, trübend zu wirken und besonders ungleich trübend nach der ungleichen Dicke der Durchmesser der verschiedenen Teile, durch die das Licht fällt, übersehen wird.

Die Verdunkelung aber überhaupt ist nur der *eine* Umstand, die Helligkeit der andere; zur Farbe gehört eine nähere Determination in der Beziehung derselben. Das Licht erhellt, der Tag *vertreibt* die Finsternis; die Verdüsterung als bloße Vermischung des Hellen mit vorhandenem Finsteren gibt im allgemeinen ein *Grau*. Aber die Farbe ist eine solche Verbindung beider Bestimmungen, daß sie, indem sie auseinandergehalten sind, ebensosehr in eins gesetzt werden; sie sind getrennt, und ebenso scheint eines im anderen; eine Verbindung, die somit Individualisierung zu nennen ist; ein Verhältnis, wie bei der sogenannten Bre-
[9/246] chung aufgezeigt wurde, daß eine Bestim|mung in der anderen wirksam ist und doch für sich ein Dasein hat. Es ist die Weise des Begriffs überhaupt, welcher als

embargo, y mediante los ácidos, interviene otro principio completamente distinto de la iluminación de lo oscuro, o sea, de la automanifestación inmanente o de la iluminación. De entrada, en la consideración de los colores en sí mismos hay que excluir la contención químicamente determinada del oscurecimiento y de la iluminación, puesto que el cuerpo químico, como el ojo (en la aparición de colores subjetivos y fisiológicos), es algo *concreto* que contiene muchas otras determinaciones, de tal modo que aquellas que se refieren al color no se presentan de suyo de manera determinada y separada, sino que más bien se presupone el conocimiento de los colores abstractos para poder hallar en lo concreto aquello que en cada caso se refiere al color.

Lo dicho hasta aquí se refiere a la oscuridad *interna* en tanto ella pertenece a la *naturaleza* del cuerpo; en relación | con los colores, esto interesa hacerlo patente en [9/245] tanto los enturbiamientos causados por ella no pueden sostenerse sobre algún modo exterior, EXISTENTE de suyo, y | por ello tampoco se puede indicar. Pero un médium [322] en la EXISTENCIA *exterior* que actúe como enturbiador es, en general, un médium menos transparente, meramente translúcido; un médium enteramente transparente (el aire elemental lo es sin lo concreto, del mismo modo que un tal se da ya en la neutralidad del agua desindividualizada), como el agua o el cristal puro, tiene un inicio de enturbiamiento que se hace presente por el espesor del médium, especialmente al aumentar las capas, es decir, aumentando los límites que interrumpen. El médium más famoso entre los que enturbian exteriormente es el prisma, cuya efectividad enturbiadora reside en dos circunstancias; primeramente, en su límite exterior en cuanto tal, en sus bordes; en segundo lugar, en su figura prismática, en la desigualdad del diámetro de su perfil desde la anchura total de un lado hasta la arista opuesta. En las teorías sobre la luz resulta incomprensible, entre otras cosas, que en ellas se omita la propiedad del *prisma* de actuar enturbiando, especialmente de enturbiar de modo irregular con arreglo al espesor desigual del diámetro de las distintas partes a través de las cuales incide la luz.

De todas maneras, la oscuridad es solamente *una* circunstancia; la otra es la claridad. Al color le corresponde una determinación más próxima de la relación entre ellas. La luz da claridad, el día *desplaza* la tiniebla; el oscurecimiento en cuanto simple mezcla de lo claro con una tiniebla presente da como resultado general el *gris*. El color, empero, es un enlace tal de ambas determinaciones que, manteniéndolas separadas, las pone juntas a la vez; están separadas, pero también cada una aparece en la otra; un enlace que también debe llamarse individualización; una relación que, como ya fue señalado en el caso de la refracción[572], consiste en que una determi|nación es activa en la otra y, sin embargo, tiene una existencia propia. [9/246] Se trata sencillamente del modo del concepto, el cual, en cuanto concreto, contiene igualmente los momentos | distintos y, en su idealidad, su unidad. Esta determina- [323]

[323] konkret die Momente | zugleich unterschieden und in ihrer Idealität, ihrer Einheit enthält. Diese Bestimmung findet sich in der *Goetheschen* Darstellung auf die ihr gehörige sinnliche Weise ausgedrückt, – daß beim Prisma das Helle *über* das Dunkle (oder umgekehrt) *hergezogen* wird, so daß das Helle ebenso noch als Helles selbständig durchwirkt, als es getrübt [ist], daß es (im Falle des Prisma), die gemeinschaftliche Verrückung abgerechnet, ebensowohl an seiner Stelle bleibt, als es zugleich verrückt wird. Wo das Helle oder Dunkle oder vielmehr Erhellende und Verdunkelnde (beides ist relativ) in den *trüben Medien* für sich existiert, behält das trübe Medium, vor einen dunklen Hintergrund, auf diese Weise als erhellendes wirkend, gestellt (und umgekehrt), seine eigentümliche Erscheinung, und zugleich ist eins im andern negativ, beides identisch gesetzt. So ist der Unterschied der Farbe von dem bloßen Grau (obgleich z.B. bloß grauer, ungefärbter Schatten sich vielleicht seltener findet, als man zunächst meint) zu fassen – er ist derselbe als innerhalb des Farbenvierecks der Unterschied des Grünen von dem Roten, jenes die *Vermischung* des Gegensatzes, des Blauen und des Gelben, dieses die Individualität desselben.

Nach der bekannten *Newtonschen* Theorie *besteht* das weiße, d.i. farblose Licht aus fünf oder aus *sieben* Farben; denn genau weiß dies die Theorie selbst nicht. – Über die *Barbarei* fürs erste der Vorstellung, daß auch beim Lichte nach der schlechtesten Reflexionsform, *der Zusammensetzung*, gegriffen worden ist und das *Helle* hier sogar aus sieben *Dunkelheiten* bestehen soll, wie man das klare Wasser aus sieben Erdarten bestehen lassen könnte, kann man sich *nicht stark genug* ausdrücken;

[9/247] so wie über die *Ungeschicktheit* und *Unrichtigkeit* des | Newtonschen Beobachtens
[324] und Experimentierens, nicht weniger über die *Fadheit* desselben, | ja selbst, wie *Goethe* gezeigt hat, über dessen *Unredlichkeit;* – eine der auffallendsten sowie einfachsten Unrichtigkeiten ist die falsche Versicherung, daß ein durch ein Prisma bewirkter *einfarbiger* Teil des Spektrums, durch ein zweites Prisma gelassen, auch wieder nur einfarbig erscheine (Newton, *Optice*, Lib. I, P. I, prop. V in fine);

alsdann über die gleich schlechte Beschaffenheit des *Schließens, Folgerns* und *Beweisens* aus jenen unreinen empirischen Daten; Newton gebrauchte nicht nur das Prisma, sondern der Umstand war ihm auch nicht entgangen, daß zur Farbenerzeugung durch dasselbe eine Grenze von Hell und Dunkel erforderlich sei (*Optice*, Lib. II, P. II, p. 230, ed. lat. London 1719), und doch konnte er das Dunkle als wirksam zu trüben übersehen. Diese *Bedingung* der Farbe wird überhaupt von ihm nur bei einer ganz speziellen Erscheinung (und auch dabei selbst ungeschickt), nebenher und nachdem die Theorie längst fertig ist, erwähnt. So dient diese Erwähnung den Verteidigern der Theorie nur dazu, sagen zu können, diese Bedingung sei Newton nicht unbekannt gewesen, nicht aber dazu, als *Bedingung* sie mit dem Lichte an die Spitze aller Farbenbetrachtung zu stellen. Vielmehr

ción se encuentra expresada en la exposición de *Goethe* de la manera sensible que le es propia. Dice que en el prisma lo claro *es llevado sobre* lo oscuro y viceversa[573], de tal modo que lo claro sigue aún operando de por sí como claro y al mismo tiempo es enturbiado; en el caso del prisma y prescindiendo del desplazamiento común, se dice que lo claro permanece en su lugar tanto como a la vez se desplaza[574]. Donde lo claro o lo oscuro (o más bien, lo que aclara y lo que oscurece, pues ambas cosas son relativas) EXISTE de suyo en los *médiums turbios*, el médium turbio colocado delante de un fondo oscuro que, de esta manera, actúa aclarando (y viceversa), retiene su apariencia propia y se ponen a la vez uno en el otro negativos y ambos idénticos. De este modo es como hay que captar la distinción de los colores respecto del mero gris (aunque, por ejemplo, sombras meramente grises y enteramente carentes de color se encuentran más raramente de lo que uno cree); es la misma distinción que ocurre en el interior del cuadrado de los colores como diferencia entre el verde y el rojo; aquél es la *mezcla* de la oposición, del azul y del amarillo, éste es la individualidad de la misma[575].

Según la conocida teoría de *Newton*, el blanco, es decir, la luz incolora, *consiste* en *cinco* o *siete* colores[576], ya que de una manera exacta esa teoría no lo sabe. Uno no puede expresarse con *suficiente dureza*, en primer lugar, sobre el carácter *bárbaro* de la representación a la que se ha recurrido al tratar de la luz según la peor forma de la reflexión, a saber, la representación de *composición* y aquí que lo *claro* deba consistir en siete *oscuridades*, como si el agua clara se hiciera consistir en siete clases de tierra;

así como sobre la *impropiedad* e *inexactitud* del modo de observar y experimentar | de Newton, no menos que sobre su *vaciedad*; | incluso, como *Goethe* lo ha mos- [9/247] [324] trado[577], sobre su *falta de honradez*. Una de las inexactitudes más simples y que más llaman la atención es la falsa aseveración de que una parte *monocolor* del espectro producida por un prisma, si se la hace pasar por un segundo prisma, aparece otra vez de un solo color (Newton. Opt. lib. I, p. I, prop. V. in fine)[578];

también sobre la manera igualmente mala de *concluir*, *argumentar* y *probar* a partir de aquellos datos empíricos impuros; Newton no usó solamente el prisma, sino que no pasó por alto la circunstancia de que para generar los colores mediante el mismo se necesita un límite entre claro y oscuro (Opt. lib. II. p. II. pg. 230 ed. lat. Lond. 1719)[579], y sin embargo pudo prescindir de lo oscuro como efectivo para enturbiar. Este *condicionamiento* del color sólo lo menciona Newton de refilón en el caso de un fenómeno enteramente especial (y entonces también de manera inadecuada) y después de que la teoría hace ya rato que está lista[580]. De este modo, esa mención sirve sólo a los defensores de la teoría para poder decir que Newton no ignoró la condición, pero no para colocarla como *condición*, juntamente con la luz, a la cabeza de todo el tratado de los colores. Más bien, esta circunstancia de que en

wird jener Umstand, daß bei aller Farbenerscheinung Dunkles vorhanden ist, in den Lehrbüchern verschwiegen, so wie die ganz einfache Erfahrung, daß, wenn durchs Prisma eine ganz weiße (oder überhaupt einfarbige) Wand angesehen wird, man *keine* Farbe (im Falle der Einfarbigkeit keine andere als eben die Farbe der Wand) sieht, sobald aber ein Nagel in die Wand geschlagen, irgendeine Ungleichheit auf ihr gemacht wird, sogleich und nur dann und nur an solcher Stelle Farben zum Vorschein kommen. Zu den Ungehörigkeiten der Darstellung
[9/248] der Theorie ist darum auch diese zu zähl|len, daß so viele widerlegende Erfahrungen verschwiegen werden;

[325] | hierauf endlich insbesondere über die Gedankenlosigkeit, mit der eine Menge der unmittelbaren Folgerungen jener Theorie (z.B. die Unmöglichkeit achromatischer Fernrohre) aufgegeben worden und doch die Theorie selbst behauptet wird;

zuletzt aber über die Blindheit des *Vorurteils*, daß diese Theorie auf etwas *Mathematischem* beruhe, als ob die zum Teil selbst falschen und einseitigen *Messungen* nur den Namen von Mathematik verdienten und als ob die in die Folgerungen hineingebrachten quantitativen Bestimmungen irgendeinen Grund für die Theorie und die Natur der Sache selbst abgäben.

Ein Hauptgrund, warum die ebenso klare als *gründliche*, auch sogar *gelehrte Goethesche* Beleuchtung dieser Finsternis im Lichte nicht eine wirksamere Aufnahme erlangt hat, ist ohne Zweifel dieser, weil die Gedankenlosigkeit und Einfältigkeit, die man eingestehen sollte, gar zu groß ist. – Statt daß sich diese ungereimten Vorstellungen vermindert hätten, sind sie in den neuesten Zeiten auf die *Malusschen* Entdeckungen noch durch die *Polarisation* des Lichts und gar durch die *Viereckigkeit* der Sonnenstrahlen, durch eine *links rotierende Bewegung* roter und eine *rechts rotierende* blauer Lichtkügelchen, vollends durch die wieder aufgenommenen Newtonschen *Fits*, die *accès de facile transmission* und *accès de facile réflexion* zu weiterem metaphysischen Galimathias vermehrt worden. – Ein Teil solcher Vorstellungen entsprang auch hier aus der Anwendung von Differentialformeln auf Farbenerscheinungen, indem die guten Bedeutungen, welche Glieder dieser Formeln in der Mechanik haben, unstatthafterweise auf Bestimmungen eines ganz anderen Feldes übertragen worden sind.

todos los casos en que aparecen colores está presente lo oscuro, se calla en los libros de texto, así como también se oculta la experiencia enteramente sencilla de que cuando se contempla a través del prisma una pared enteramente blanca (o en general, monocolor) no se ve *ningún* color (y en el caso de que la pared tenga un color, no se ve otro que el de la pared), pero tan pronto como se fija un clavo en la pared se introduce en ella una cierta desigualdad y, entonces y sólo entonces y en aquel lugar, aparecen colores. Entre las impropiedades de la exposición de la teoría se debe, por tanto, con|tar ésta: que se callan muchas experiencias que le son opuestas; [9/248]

| hay que añadir en particular la falta de pensamiento con que se suprime un [325] buen número de consecuencias inmediatas de la teoría (por ejemplo, la imposibilidad de prismáticos acromáticos) y, sin embargo, tal teoría se afirma[581];

finalmente, una palabra sobre sobre la ceguera del *prejuicio* de que esta teoría descansa sobre algo *matemático*, como si algunas *mediciones* en parte falsas y unilaterales merecieran el nombre de matemáticas, y como si el haber introducido determinaciones cuantitativas en algunas consecuencias ofrecieran fundamento suficiente para la teoría y para la naturaleza del asunto.

Una razón principal por la cual la iluminación de esa tiniebla acerca de la luz, que *Goethe* ha aportado de manera tan clara como *fundada* y bien *documentada*, no ha alcanzado una aceptación más eficaz es, sin duda, la siguiente: que la falta de pensamiento y la candidez que sería preciso confesar es demasiado grande. Estas representaciones disparatadas, en vez de haber disminuido, han aumentado en los últimos tiempos basándose en los descubrimientos de *Malus*[582], en la *polarización* de la luz y también en la *cuadratura* de los rayos solares[583] o por el *movimiento de rotación hacia la izquierda* de una pequeña esfera de luz roja, y de un *movimiento de rotación hacia la derecha* de una pequeña esfera azul[584]. Las ocurrencias de Newton han sido de nuevo aceptadas y el *accès de facile transmission* y el *accès de facile réflexion*[585] han traído un mayor galimatías metafísico. Buena parte de tales representaciones se originó también por causa de la aplicación de fórmulas del cálculo diferencial a los fenómenos cromáticos, transformando en determinaciones de un campo distinto la significación correcta que los términos de esas fórmulas tienen en el campo de la mecánica.

[326] [9/269] | β. *Der Unterschied an der besonderten Körperlichkeit*

§ 321

Das Prinzip des einen Gliedes des Unterschiedes (das Fürsichsein) ist das Feuer (§ 283), aber noch nicht als realer chemischer Prozeß (§ 316), auch nicht mehr die mechanische Sprödigkeit, sondern in der physischen Besonderheit, Brennlichkeit an sich, welche zugleich different nach außen das Verhältnis zum Negativen in elementarischer Allgemeinheit, zu der Luft, dem unscheinbar Verzehrenden (§ 282), der Prozeß derselben am Körperlichen ist; die spezifische Individualität als *einfacher* theoretischer Prozeß, die unscheinbare Verflüchtigung des Körpers an der Luft – *der Geruch.*

Die Eigenschaft des Geruchs der Körper, als für sich existierende Materie (s. § 126), der *Riechstoff,* ist das Öl, das als Flamme verbrennende. Als bloße Eigenschaft existiert das Riechen z.B. in dem ekelhaften Geruche des Metalls.

[9/271] | § 322

Das andere Moment des Gegensatzes, die *Neutralität* (§ 284), individualisiert sich zur bestimmten physischen Neutralität der Salzigkeit und deren Bestimmungen, Säure usf., – zum *Geschmack,* einer Eigenschaft, die zugleich Verhältnis zum *Elemente, zu* der abstrakten Neutralität des Wassers bleibt, in welchem der Körper als nur neutral *lösbar* ist. Umgekehrt ist die abstrakte Neutralität, die in ihm enthalten ist, von den physischen Bestandteilen seiner konkreten Neutralität trennbar und als Kristallisationswasser darstellbar, welches aber im noch unaufgelösten Neutralen freilich nicht als Wasser existiert. (§ 286 Anm.)

[327] [9/272] | γ. *Die Totalität in der besonderen Individualität; Elektrizität*

§ 323

Die Körper stehen nach ihrer bestimmten Besonderheit zu den *Elementen*
[9/273] in Beziehung, aber als gestaltete Ganze tre|ten sie auch in Verhältnis

β) *La distinción en la corporeidad particularizada* [326] [9/269]

§ 321

El principio de uno de los miembros de la distinción (el ser-para-sí) es el fuego (§ 283), aunque no todavía como proceso químico real (§ 316), pero no ya, tampoco, como fragilidad mecánica, sino que en la particularidad física es combustión en sí, la cual, [siendo] a la vez diferente hacia el exterior, es la relación con lo negativo en la universalidad elemental; es la relación con el aire, con lo consuntivo invisible (§ 282), [o] el proceso del aire en lo corporal; es la individualidad específica en cuanto proceso teorético *simple*, la volatilización invisible del cuerpo en el aire: *el olor*.

La propiedad del olor de los cuerpos, en cuanto materia EXISTENTE de por sí (§ 126), la *estofa odorífera*, es aceite, lo que arde como llama. En cuanto mera propiedad EXISTE el despedir olor, por ejemplo, en el repugnante olor de los metales.

§ 322 [9/271]

El otro momento de la oposición, la *neutralidad* (§ 284), se individualiza como la neutralidad física determinada de la salinidad y sus determinaciones, ácidos, etc., es decir, se individualiza como *sabor*; una propiedad que sigue siendo a la vez relación con el *elemento*, con la neutralidad abstracta del agua en la cual el cuerpo sólo es *soluble* en cuanto neutro. Por el contrario, la neutralidad abstracta que se contiene en el cuerpo es separable de las partes físicas que componen su neutralidad concreta y se puede presentar como agua de cristalización, la cual ciertamente, en lo neutro todavía no disuelto, no EXISTE como agua (§ 286 N).

γ) *La totalidad en la individualidad particular; electricidad* [327] [9/272]

§ 323

Los cuerpos mantienen una referencia a los *elementos* con arreglo a su particularidad determinada, pero en cuanto totalidades configuradas entran [9/273]
también en relación unos con otros, en cuanto individualidades *físicas*[586].

zueinander, als *physikalische* Individualitäten. Nach ihrer noch nicht in den chemischen Prozeß eingehenden Besonderheit sind sie *Selbständige* und *erhalten* sich gleichgültig gegeneinander, ganz im mechanischen Verhältnisse. Wie sie in diesem ihr Selbst in ideeller Bewegung als ein Schwingen *in sich* – als Klang – kundtun, so zeigen sie nun in *physikalischer* Spannung der Besonderheit gegeneinander ihre *reelle* Selbstischkeit, die aber zugleich noch von abstrakter Realität ist, als ihr *Licht*, aber ein an ihm selbst *differentes* Licht, – *elektrisches* Verhältnis.

[9/274] | § 324

Die mechanische Berührung setzt die physische Differenz des einen
[9/275] Körpers in den anderen; diese Differenz ist, weil | sie zugleich mechanisch selbständig gegeneinander bleiben, eine entgegengesetzte *Spannung*. In diese tritt daher nicht die physische Natur des Körpers in ihrer konkreten Bestimmtheit ein, sondern es ist nur als Realität des *abstrakten* Selbsts, als *Licht*, und zwar ein entgegengesetztes, daß die Individualität sich manifestiert und in den Prozeß schickt. – Die Aufhebung der Diremtion, das andere Moment dieses oberflächlichen Prozesses, hat ein *indifferentes* Licht zum Produkt, das als körperlos unmittelbar verschwindet und außer dieser abstrakten physikalischen Erscheinung vornehmlich nur die mechanische Wirkung der Erschütterung hat.

[328] | Was die Schwierigkeit beim *Begriffe* der Elektrizität ausmacht, ist einesteils die Grundbestimmung von der ebenso physischen als mechanischen Trägheit des Körperindividuums in diesem Prozesse. Die elektrische Spannung wird darum einem Anderen, einer Materie, zugeschrieben, welcher das Licht angehöre, das abstrakt für sich, verschieden von der konkreten Realität des Körpers, welche in ihrer Selbständigkeit bleibt, hervortritt. Anderenteils ist die Schwierigkeit die allgemeine des Begriffs überhaupt, das Licht in seinem Zusammenhange als *Moment* der Totalität aufzufassen, und zwar hier nicht mehr frei als Sonnenlicht, sondern als Moment des besonderen Körpers, indem es *an sich* sei als das reine Selbst desselben und aus dessen Immanenz erzeugt in die Existenz trete. Wie das erste Licht, das der Sonne (§ 275), nur aus dem Begriffe als solchem [hervorgeht], so findet hier (wie § 306) ein *Entstehen* des Lichtes, aber eines differenten, aus einer Existenz, dem als besonderer Körper existierenden Begriffe, statt.

Bekanntlich ist der frühere, an eine bestimmte sinnliche Existenz gebundene Unterschied von *Glas-* und *Harz-Elektrizität* durch die vervollständigte Empirie

Con arreglo a su particularidad que no ha ingresado todavía en el proceso químico, esos cuerpos son *autosuficientes* y se *mantienen* indiferentes unos ante otros, enteramente en la relación mecánica. Del mismo modo que en este sí mismo en movimiento ideal se manifiestan como un vibrar *en su interior*, [o sea,] como sonido, ahora, en la tensión *física*[587] de la particularidad, se muestran unos a otros su mismidad *real*, la cual es, sin embargo, todavía y al mismo tiempo una realidad abstracta; [la muestran] como su *luz*, una luz sin embargo *diferente*[588] en sí misma: la relación [o el comportamiento[589]] *eléctrico*.

| § 324 [9/274]

El contacto mecánico pone la diferencia física[590] de uno de los cuerpos en el otro; esta diferencia es una *tensión* contrapuesta porque | los cuerpos siguen [9/275]
siendo al mismo tiempo mecánicamente autosuficientes unos ante otros. En esta tensión no interviene, por consiguiente, la naturaleza física del cuerpo en su determinidad concreta, sino que sólo es como realidad del sí mismo *abstracto*, es decir, como *luz* (y precisamente contrapuesta), como se manifiesta la individualidad y se remite al proceso. La superación de la separación, el otro momento de este proceso superficial, tiene como producto una luz no-diferente[591], la cual en cuanto carente de corporeidad desaparece inmediatamente, y fuera de ese abstracto fenómeno físico[592] sólo tiene en particular el efecto mecánico de la sacudida.

| Lo que constituye la dificultad del *concepto* de electricidad es, por una parte, la [328]
determinación fundamental de la inercia, tan física como mecánica, del individuo corporal dentro de este proceso. Por esta razón, la tensión eléctrica se atribuye a otro, a una materia a la cual pertenece la luz, y que se produce de suyo de manera abstracta, separada de la realidad concreta del cuerpo que permanece en su autosuficiencia[593]. Por otra parte, ocurre la dificultad general del concepto, a saber, captar la luz en su interdependencia como *momento* de la totalidad, y aquí precisamente no ya libre como luz solar, sino como momento del cuerpo particular, por cuanto la luz es *en sí* el puro sí mismo del cuerpo que ingresa en la existencia engendrada desde la inmanencia del cuerpo. Así como la primera luz, es decir, la luz solar (§ 275), sólo tiene lugar desde el concepto en cuanto tal, también aquí ocurre (como en el § 306) un *surgimiento* de la luz, ahora diferente, desde una existencia del concepto como cuerpo particular.

Es conocida la antigua distinción, vinculada a una determinada existencia sensible, entre la electricidad del *cristal* y la electricidad de la *resina*, distinción ideali-

in den *Gedankenunterschied* von *positiver* und *negativer* Elektrizität idealisiert worden; – ein merkwürdiges Beispiel, wie die Empirie, die zunächst das Allgemeine in *sinnli-*
[9/276] *cher* | Form fassen und festhalten will, ihr Sinnliches selbst aufhebt. – Wenn in neueren Zeiten viel von der *Polarisation des Lichts* die Rede geworden ist, so wäre mit größerem Rechte dieser Ausdruck für die Elektrizität aufbehalten worden als für die *Malusschen* Erscheinungen, wo durchsichtige Medien, spiegelnde Oberflächen und die verschiedenen Stellungen derselben zueinander und viele anderweitige Umstände es sind, welche einen *äußerlichen* Unterschied am *Scheinen* des Lichtes hervorbringen, aber nicht einen an ihm selbst. – Die Bedingungen, unter wel-
[329] chen die positive | und die negative Elektrizität hervortreten, die glattere oder mattere Oberfläche z.B., ein Hauch und so fort, beweisen die *Oberflächlichkeit* des elektrischen Prozesses und wie wenig darein die konkrete physikalische Natur des Körpers eingeht. Ebenso zeigen die schwache Färbung der beiden elektrischen Lichter, Geruch, Geschmack, nur den *Beginn* einer Körperlichkeit an dem abstrakten Selbst des Lichts, in welchem sich die Spannung des Prozesses hält, der, obgleich physisch, doch nicht ein konkreter Prozeß ist. Die Negativität, welche das Aufheben der entgegengesetzten Spannung ist, ist hauptsächlich ein *Schlag;* – das sich aus seiner Entzweiung mit sich identisch setzende Selbst bleibt auch als diese Totalisierung in der äußerlichen Sphäre des *Mechanismus* stehen. Das Licht als Entladungsfunke hat kaum einen Anfang, sich zur *Wärme* zu materialisieren, und die *Zündung*, die aus der sogenannten Entladung entspringen kann, ist (Berthollet, *Statique Chimique*, I. Partie, Sect. III, not. XI) mehr eine direkte *Wirkung* der Erschütterung als die Folge einer Realisation des Lichtes zu Feuer. – Insofern die beiden Elektrizitäten an verschiedenen Körpern getrennt voneinander gehalten
[9/277] werden, so tritt, wie beim Magnetismus (§ 314), die Bestimmung des | Begriffs ein, daß die Tätigkeit darin besteht, das Entgegengesetzte identisch- und das Identische entgegenzusetzen. Sie ist einerseits mechanisierende Tätigkeit als *räumliches* Anziehen und Abstoßen, welche Seite, insofern sie isoliert für die Erscheinung werden kann, den Zusammenhang mit der Erscheinung des Magnetismus als solchen begründet, andererseits physisch in den interessanten Erscheinungen der elektrischen Mitteilung als solcher oder [der] Leitung, und als Verteilung.

[9/286] |

§ 325

Die *Besonderung* des individuellen Körpers bleibt aber nicht bei der trägen
[330] Verschiedenheit und Selbsttätig|keit der Verschiedenen stehen, aus welcher die abstrakte reine Selbstischkeit, das Lichtprinzip, zum Prozeß, zu
[9/287] Spannung Entgegen|gesetzter und Aufheben derselben in ihrer Indiffe-

zada por el empirismo completo en la *distinción de pensamiento* entre la electricidad *positiva* y *negativa*[594]. Ejemplo admirable de cómo el empirismo, que quiere ante todo captar y retener lo universal de manera | *sensible*, supera su propio ser sensible. [9/276] Cuando en los tiempos modernos se ha hablado tanto de la *polarización de la luz*[595], esta expresión se hubiera podido aplicar con mayor razón a la electricidad que a los fenómenos de *Malus*, en los cuales intervienen medios transparentes, superficies reflectantes, diferentes formas de colocación y muchas otras circunstancias que aportan una diferencia *extrínseca* en la apariencia de la luz, pero no una diferencia en la luz misma. Las condiciones bajo las cuales se presenta la electricidad positiva | y [329] negativa, las superficies más o menos brillantes u opacas, por ejemplo, un aliento, etc., demuestran la *superficialidad* del proceso eléctrico y lo poco que interviene en éste la concreta naturaleza física[596] del cuerpo. Igualmente, la débil coloración de ambas luces eléctricas, su olor y su sabor muestran solamente un *inicio* de corporeidad en la mismidad abstracta de la luz en la cual se detiene el proceso, el cual, a pesar de que sea físico, no es sin embargo un proceso concreto. La negatividad en la cual consiste la superación de la tensión opuesta es principalmente un *golpe*; el sí mismo que se pone como idéntico consigo desde su desdoblamiento se queda parado, incluso en esta totalización, en la esfera extrínseca del *mecanismo*. La luz, en cuanto chispa de descarga, apenas posee un inicio de materialización en *calor* y la *ignición* que puede surgir de la llamada descarga es más bien un *efecto* inmediato de la sacudida que la consecuencia de una realización de la luz como fuego (Berthollet. Statique Chimique. I Partie, Sect. III, not. XI)[597]. En la medida en que ambas electricidades se mantienen separadas en cuerpos distintos, interviene la determinación del | concepto como en el caso del magnetismo, a saber, que la actividad consiste en [9/277] poner idénticamente lo opuesto y en poner lo idéntico en oposición. Esta actividad es, por una parte, actividad mecánica en cuanto atracción y repulsión *espacial*, aspecto que en la medida en que se puede aislar de los fenómenos eléctricos fundamenta su vinculación con el fenómeno del magnetismo en cuanto tal; por otro lado, esa actividad es física en los interesantes fenómenos de la comunicación eléctrica en cuanto tal o conductividad, y en su distribución.

| § 325 [9/286]

La *particularización* del cuerpo individual no se detiene, sin embargo, en la diferenciación inerte y en la propia acti|vidad de lo distinto desde la cual la [330] abstracta mismidad pura, el principio luminoso, se transforma en proceso y en tensión de opues|tos, así como en superación de esta tensión hasta su [9/287] no- diferencia. Puesto que las propiedades particulares son solamente la

renz heraustritt. Da die besonderen Eigenschaften nur die Realität dieses einfachen Begriffes, der Leib ihrer Seele, des *Lichtes*, sind und der Komplex der Eigenschaften, der besondere Körper, nicht wahrhaft selbständig ist, so geht die *ganze* Körperlichkeit in die Spannung und in den Prozeß ein, welcher zugleich das Werden des individuellen Körpers ist. Die Gestalt, welche zunächst nur aus dem Begriffe hervorging, somit nur *an sich* gesetzt war, geht nun auch aus dem existierenden Prozesse hervor und stellt sich als das aus der Existenz Gesetzte dar, – der *chemische Prozeß*.

c. Der chemische Prozeß

§ 326

Die Individualität in ihrer entwickelten Totalität ist, daß ihre Momente
[9/288] so bestimmt sind, selbst individuelle Totali|täten, ganze besondere Kör-
per zu sein, die zugleich nur als different gegeneinander in Beziehung sind. Diese Beziehung als die Identität nicht identischer, selbständiger Körper ist der Widerspruch, – somit wesentlich *Prozeß*, der dem Begriffe gemäß die Bestimmung hat, das Unterschiedene identisch zu setzen, es zu indifferenzieren, und das Identische zu differenzieren, es zu begeisten und zu scheiden.

[9/292] |

§ 327

Zunächst ist der *formale* Prozeß zu beseitigen, der eine Verbindung bloß
Verschiedener, nicht Entgegengesetzter ist. Sie bedürfen keines existieren-
[331] den Dritten, in | welchem sie als ihrer Mitte *an sich* eines wären; das
Gemeinschaftliche oder ihre Gattung macht schon die Bestimmtheit ihrer Existenz zueinander aus; ihre Verbindung oder Scheidung hat die Weise der Unmittelbarkeit, und Eigenschaften ihrer Existenz erhalten sich. Solche Verbindungen chemisch gegeneinander unbegeisteter Körper sind die Amalgamation und sonstiges Zusammenschmelzen von Metallen, Vermischung von Säuren miteinander und derselben, des Alkohols usf. mit Wasser und dergleichen mehr.

realidad de este simple concepto, el cuerpo de su alma, es decir, de la *luz*, y el conjunto de las propiedades, o sea, el cuerpo particular no es verdaderamente autosuficiente, por ello ingresa *toda* la corporeidad en la tensión y en el proceso, el cual es al mismo tiempo el devenir del cuerpo individual. La figura que primeramente surge sólo del concepto y de este modo sólo estaba puesta *en sí*, surge ahora también del proceso EXISTENTE y se expone como lo puesto desde la EXISTENCIA: el *proceso químico*.

c. El proceso químico

§ 326

La individualidad en su totalidad desarrollada es de tal modo que sus momentos están determinados a ser, ellos mismos, totali|dades individuales, cuerpos enteramente particulares, los cuales a la vez sólo son como momentos mutuamente diferentes en su referencia. Esta referencia, en cuanto es la identidad de cuerpos autosuficientes no idénticos, es la contradicción y, por ende, [es] *proceso* esencialmente, el cual, de acuerdo con el concepto, tiene la determinación de poner idénticamente lo distinto, no-diferenciarlo, y diferenciar lo idéntico, activarlo[598] y separarlo. [9/288]

| § 327 [9/292]

Primeramente hay que dejar de lado el proceso *formal*, el cual es una conexión de [cosas] meramente *distintas*, no contrapuestas. Éstas no tienen necesidad de ningún tercero EXISTENTE en | el cual sean unas *en sí* como en su término medio; lo común o su género constituye por sí mismo la determinidad de su EXISTENCIA respectiva; su unión o separación tiene el modo de la inmediatez, y las propiedades de su EXISTENCIA se mantienen. Este tipo de unión de cuerpos sin actividad[599] química respectiva se da en la amalgama y otras aleaciones de metales, mezclas de ácidos, de alcohol con agua y otras parecidas. [331]

[9/294] | § 328

Der *reale* Prozeß aber bezieht sich zugleich auf die chemische Differenz (§ 200ff.), indem zugleich die ganze konkrete Totalität des Körpers in ihn eingeht (§ 325). – Die Körper, die in den realen Prozeß eintreten, sind in einem Dritten, von ihnen Verschiedenen, vermittelt, welches die *abstrakte*, nur erst *an sich* seiende Einheit jener Extreme ist, die durch den Prozeß in die Existenz gesetzt wird. Dieses Dritte sind daher nur Elemente, und zwar selbst verschieden als [solche] teils des Vereinens, die Neutralität überhaupt, das *Wasser*, teils des Differenzierens und Scheidens, die *Luft*. Indem in der Natur die unterschiedenen Begriffsmomente auch in besonderer Existenz sich herausstellen, so ist auch das Scheiden
[9/295] und Neutralisieren des Prozesses jedes an ihm | ebenso ein Gedoppeltes, nach der konkreten und nach der abstrakten Seite. Das *Scheiden* ist einmal Zerlegen der neutralen Körperlichkeit in körperliche Bestandteile, das andere Mal Differenzieren der abstrakten physischen Elemente in die vier hiermit noch abstrakteren chemischen Momente des Stickstoffs, Sauerstoffs, Wasserstoffs und Kohlenstoffs, welche zusammen die Totalität des Begriffs ausmachen und nach dessen Momenten bestimmt sind. Hiernach haben die chemischen Elemente 1. die Abstraktion der Indifferenz, der *Stickstoff*, und 2. die beiden [Abstraktion] des Gegensatzes, der
[332] für sich seienden Diffe|renz, der *Sauerstoff*, das Brennende, und der dem Gegensatze angehörigen Indifferenz, der *Wasserstoff*, das Brennbare, 3. die Abstraktion ihres *individuellen* Elements, der *Kohlenstoff*.

Ebenso ist das Vereinen das eine Mal Neutralisieren konkreter Körperlichkeiten, das andere Mal jener abstrakten chemischen Elemente. So sehr ferner die konkrete und die abstrakte Bestimmung des Prozesses verschieden ist, so sehr sind beide zugleich vereinigt, denn die physischen Elemente sind als die Mitte der Extreme das, aus dessen Differenzen die gleichgültigen konkreten Körperlichkeiten begeistet werden, d.i. die Existenz ihrer chemischen Differenz erlangen, die zur Neutralisierung dringt und in sie übergeht.

[9/298] | § 329

Der Prozeß ist zwar *abstrakt* dies, die Identität des Urteilens und des Ineinssetzens der durchs Urteil Unterschiedenen zu sein, und als Verlauf ist er in sich zurückkehrende Totalität. Aber seine *Endlichkeit* ist, daß

| § 328 [9/294]

En cambio, el proceso *real* se refiere a la vez a la diferencia química (§ 200 y ss.), por cuanto la entera totalidad concreta del cuerpo interviene a la vez en el proceso (§ 325). Los cuerpos que intervienen en el proceso real están mediados en un tercero distinto de ellos mismos, el cual es la unidad *abstracta*, al comienzo meramente *en sí*, de aquellos extremos, la cual unidad se pone en la EXISTENCIA por el proceso. Por consiguiente, de este tercero sólo son elementos y precisamente un elemento distinto en cada caso, sea del unir (la neutralidad en general, el *agua*), sea de la diferenciación y separación (el *aire*). Siendo así que en la naturaleza se extraponen los momentos conceptuales, incluso con existencia particularizada, así también el separar y neutralizar del proceso son igualmente, cada uno en sí | mismo, algo doble con arreglo al aspecto concreto y al abstracto. *Separar* es [9/295] a veces descomposición de la corporeidad neutra en sus componentes corporales; otras veces es diferenciación de los elementos físicos abstractos en los cuatro momentos químicos, por ende también abstractos, del nitrógeno, oxígeno, hidrógeno y carbono, los cuales constituyen juntos la totalidad del concepto y con arreglo a cuyos momentos están ellos determinados. De acuerdo con esto, los elementos químicos poseen 1) la abstracción de la no-diferencia, el *nitrógeno*, 2) los dos componentes de la oposición: la dife|rencia que es para sí, el *oxígeno* o lo que quema, y la no-diferencia per- [332] teneciente a la oposición, el *hidrógeno* o lo combustible, 3) la abstracción de su elemento *individual*, el *carbono*.

Igualmente, unir es a veces la neutralización de corporeidades concretas, y otras veces es la unión de aquellos elementos químicos abstractos. Por lo demás, en la medida en que es distinta la determinación concreta y la determinación abstracta del proceso, a la vez y en la misma medida están ambas unidas, pues los elementos físicos, en cuanto término medio de los extremos, son aquello desde cuyas diferencias las corporeidades concretas indiferentes vienen activadas, es decir, consiguen la EXISTENCIA de su diferencia química, la cual impele hacia la neutralización y pasa a ella.

| § 329 [9/298]

El proceso, precisamente de manera *abstracta*, es esto: ser la identidad del juzgar [separar] y del poner junto lo distinguido por el juicio, y en cuanto transcurso, el proceso es la totalidad que regresa hacia sí. Su *finitud*, empero,

seinen Momenten auch die körperliche Selbständigkeit zukommt; sie enthält damit dies, daß er *unmittelbare* Körperlichkeiten zu seiner *Voraussetzung* hat, welche jedoch ebensosehr nur seine Produkte sind. Nach dieser Unmittelbarkeit erscheinen sie als außerhalb des Prozesses bestehend, und dieser als an sie tretend. Ferner fallen deswegen die *Momente des Verlaufs* des Prozesses selbst als unmittelbar und verschieden auseinander, und der Verlauf als reale Totalität wird ein Kreis *besonderer Prozesse*, deren jeder den anderen zur Voraussetzung hat, aber für sich seinen Anfang von außen nimmt und in seinem besonderen Produkt erlischt, ohne sich aus sich in den Prozeß, der das weitere Moment der Totalität ist, fortzusetzen und immanent darein überzugehen. Der Körper kommt in einem dieser Prozesse als Bedingung, in einem anderen als Produkt vor; und in welchem besonderen Prozesse er diese Stellung hat, macht seine
[333] chemische Eigentümlichkeit aus; auf diese | Stellungen in den besonderen Prozessen kann sich allein eine Einteilung der Körper gründen.

Die zwei Seiten des Verlaufs sind 1. vom indifferenten Körper aus durch seine Begeistung zur Neutralität, und 2. von dieser Vereinung zurück zur Scheidung in indifferente Körper.

[9/302] | *α. Vereinung*

§ 330

1. Galvanismus

Den *Anfang* des Prozesses und damit den *ersten* besonderen Prozeß macht die der Form nach *unmittelbare*, indifferente Körperlichkeit, welche die unterschiedenen Eigenschaften noch unentwickelt in die *einfache* Bestimmung der spezifischen Schwere zusammengeeint hält, die *Metallität*. Die Metalle, nur *verschieden*, nicht begeistet gegeneinander, sind Erreger des Prozesses dadurch, daß sie durch jene gediegene Einheit (*an sich* seiende Flüssigkeit, Wärme-Elektrizitäts-Leitungsfähigkeit) ihre immanente Bestimmtheit und Differenz einander mitteilen; als selbständig zugleich treten sie damit in Spannung gegeneinander, welche so noch *elektrisch* ist. Aber an dem neutralen, somit trennbaren Medium des Wassers in Verbindung mit der Luft kann die Differenz sich realisieren. Durch die Neutralität, somit aufgeschlossene Differenzierbarkeit des (reinen oder

consiste en que también a sus momentos les adviene la autosuficiencia corporal; la finitud incluye, por consiguiente, que el proceso tenga corporeidades *inmediatas* como *presuposición*, las cuales, sin embargo, son sólo igualmente su producto. Con arreglo a esta inmediatez, las corporeidades se presentan como subsistentes fuera del proceso y éste como algo que entra en ellas. Por lo demás, los *momentos* del *transcurso* del proceso caen ellos mismos uno fuera del otro como inmediatos y distintos y, el transcurso, en cuanto totalidad real, deviene un círculo de *procesos particulares*, cada uno de los cuales tiene al otro como presuposición, pero que de suyo toma de fuera su comienzo y se extingue en su producto particular, sin continuarse desde sí en el proceso (que es el momento ulterior de la totalidad) y pasar a él inmanentemente. El cuerpo interviene en uno de esos procesos como condición, en otro como producto; y en qué proceso particular tiene él esta posición constituye su peculiaridad química; solamente a partir de estas | posiciones [333]
en los procesos particulares se puede fundar una división de los cuerpos.

Los dos lados del transcurso son, 1) desde el cuerpo no-diferente mediante su activación hasta la neutralidad y 2) desde esta unión hacia atrás a la separación en cuerpos no-diferentes.

| *a. Unión*[600] [9/302]

§ 330

1) Galvanismo

El *comienzo* del proceso, y con él el *primer* proceso particular, lo hace la corporeidad no-diferente, *inmediata* según la forma, la cual mantiene las propiedades distintas aún sin desarrollar, unificadas en la determinación *simple* del peso específico: la *metalidad*. Los metales meramente *distintos*, no activados unos frente a otros, son estimulantes del proceso, lo que hacen comunicándose mutuamente su determinidad inmanente y su diferencia mediante aquella unidad sólida que es *en sí* fluidez, capacidad de transmitir el calor y la electricidad; igualmente, en cuanto autosuficientes, se ponen en tensión unos frente a otros, la cual es todavía tensión *eléctrica*. Sin embargo, en el medio neutro, y por tanto separable, del agua en contacto con el aire, la diferencia puede realizarse. Mediante la neutralidad y, con ella, mediante la posibilidad abierta de diferenciarse que posee el agua (pura o elevada a una

durch Salz usf. zur konkreteren Wirkungsfähigkeit erhobenen) Wassers tritt eine reelle (nicht bloß elektrische) Tätigkeit des Metalles und seiner gespannten Differenz zum Wasser ein; damit geht der *elektrische* Prozeß in den *chemischen* über. Seine Produktion ist Oxydierung überhaupt und Desoxydierung oder Hydrogenation des Metalls (wenn sie so weit geht),
[334] wenigstens | Entwicklung von Hydrogengas, wie gleichfalls von Oxygengas, d.i. ein Setzen der Differenzen, in welche das Neutrale dirimiert worden, auch in abstrakter Existenz für sich (§ 328), wie zugleich im *Oxyd* (oder *Hydrat*) ihre Vereinung mit der Base zur Existenz kommt; – die *zweite Art* der Körperlichkeit.

Nach dieser Exposition des Prozesses, insofern er in seiner *ersten* Stufe vorhanden ist, ist die Unterscheidung der Elektrizität von dem Chemischen des Prozesses überhaupt, und hier des galvanischen insbesondere, sowie deren Zusam-
[9/303] menhang eine klare Sache. Aber die Physik obstiniert | sich, im Galvanismus als *Prozeß* nur Elektrizität zu sehen, so daß der Unterschied der Extreme und der Mitte des Schlusses zu einem bloßen Unterschiede von trockenen und feuchten *Leitern* und beide überhaupt unter der Bestimmung von *Leitern* zusammengefaßt werden. – Es ist nicht nötig, hier auf nähere Modifikationen Rücksicht zu nehmen, daß die Extreme auch differente Flüssigkeiten sein können und die Mitte ein Metall, – daß teils die Form der Elektrizität (wie im § angegeben) festgehalten, teils das eine Mal vorherrschend gemacht, das andere Mal die chemische Wirksamkeit verstärkt werden kann; daß gegen die Selbständigkeit der Metalle, welche Wasser und konkretere Neutralitäten oder schon fertige chemische Entgegensetzung von Säuren oder Kaustischem zu ihrer Differenzierung brauchen, um in *Kalke* überzugehen, die *Metalloide* so unselbständig sind, um im Verhältnis zur Luft sogleich zu ihrer Differenzierung überzuspringen und *Erden* zu werden usf. Diese und viele andere Partikularitäten ändern nichts, sondern stören etwa vielmehr die Betrachtung des Urphänomens des galvanischen Prozesses, dem wir diesen ersten wohl verdienten Namen lassen wollen. Was die deutliche und einfache Betrachtung dieses Prozesses
[335] sogleich mit der Auffindung der einfachen chemischen Ge|stalt desselben in der Voltaischen Säule getötet hat, ist das Grundübel der Vorstellung von *feuchten Leitern*. Damit ist das Auffassen, die einfache empirische Anschauung der *Tätigkeit*, die im Wasser als Mittelglied *gesetzt* und *an* und *aus* ihm manifestiert wird, beseitigt und aufgegeben worden. Statt eines Tätigen wird es als träger *Leiter* genommen. Es hängt damit dann zusammen, daß die Elektrizität gleichfalls als ein Fertiges nur durch das Wasser wie durch die Metalle durchströmend angesehen, daher denn auch die Metalle insofern nur als *Leiter* und gegen das Wasser als Leiter erster *Klasse* genommen werden. Das Verhältnis von *Tätigkeit* aber, schon von dem einfachsten an,

mayor posibilidad concreta de ser efectiva mediante sal, etc.) ingresa una
actividad real (no meramente eléctrica) del metal y de su tensa diferencia
respecto del agua; de este modo, el proceso *eléctrico* pasa a *químico*. Su pro-
ducción es generalmente *oxidación* y desoxidación o hidrogenización del
metal (si es que va tan lejos); es, como mínimo, | desarrollo de hidrógeno [334]
gaseoso, así como a la vez oxígeno gaseoso, es decir, un poner las diferencias
en las cuales se dividió lo neutro, incluso en EXISTENCIAS abstractas de por sí
(§ 328), como ocurre igualmente en el *óxido* (o *hidrato*) en los que viene a la
EXISTENCIA su unión con la base: *segunda especie* de la corporeidad.

De acuerdo con esta exposición del proceso tal como se presenta en su *primer*
escalón, es clara la distinción de la electricidad respecto de lo químico del proceso
en general y aquí de lo galvánico en particular, así como su conexión mutua. Sin
embargo, la física se obstina | en ver sólo electricidad en el galvanismo como *proceso*, [9/303]
de manera que la distinción entre los extremos y el término medio del silogismo se
convierte en una mera distinción entre *conductores* húmedos o secos y ambos vienen
comprendidos en general bajo la determinación de *conductores*[601]. No es necesario
prestar atención aquí a modificaciones más menudas tales como que los extremos
pueden ser fluidos diferentes y el término medio un metal; que, por una parte, la
forma de la electricidad se retiene (como se ha dicho en este párrafo), mientras por
otra se hace predominante unas veces, y otras se acentúa, la efectividad química; que
frente a la autosuficiencia de los metales, los cuales para su diferenciación y para
pasar a *cal* necesitan agua y neutros más concretos o incluso una contraposición quí-
mica ya lista de ácidos o cáusticos, hasta tal punto carecen de autosuficiencia los
metaloides que les basta estar en relación con el aire para que su diferenciación salte
y se conviertan en *tierras*, etc. Éstas y muchas otras particularidades no cambian
nada, sino que más bien estorban la consideración del fenómeno básico del proceso
galvánico para el cual queremos conservar esta su primera denominación bien
merecida. Lo que ha matado a la clara y simple consideración de este proceso, junta-
mente con el descubrimiento de su simple fi|gura química en la pila voltaica, ha sido [335]
la calamidad básica de la representación de *conductores húmedos*. Con ello se ha mar-
ginado y suprimido la comprensión, es decir, la simple contemplación empírica de
la *actividad* que *reside* en el agua como término medio, y *en* ella y *desde* ella se mani-
fiesta. En vez de ver en ella algo *activo*, se la toma como *conductor* [meramente] por-
tador. De ello depende igualmente que la electricidad se contemple como algo ya
dispuesto y acabado que, a través del agua y los metales, solamente circula, y se
acepta también, por tanto, que los metales son meros *conductores* y precisamente de
primera *clase* frente al agua. Sin embargo, la relación de *actividad*, desde la más sim-
ple de ellas, a saber, la rela|ción del agua con *un* metal, hasta las múltiples complica- [9/304]

[9/304] nämlich dem Verhält|nis des Wassers zu *einem* Metall bis zu den vielfachen Verwicklungen, die durch die Modifikationen der Bedingungen eintreten, findet sich in Herrn [Georg Friedrich] Pohls Schrift, *Der Prozeß der galvanischen Kette* [Leipzig 1826], *empirisch* nachgewiesen, zugleich mit der ganzen Energie der Anschauung und des Begriffs der lebendigen Naturtätigkeit begleitet. Vielleicht hat nur diese höhere, an den Vernunftsinn gemachte Forderung, den Verlauf des galvanischen und des chemischen Prozesses überhaupt als Totalität der Naturtätigkeit zu erfassen, dazu beigetragen, daß bisher die geringere Forderung wenig erfüllt worden ist, nämlich die, von dem empirisch nachgewiesenen *Faktischen* Notiz zu nehmen. – Zu ausgezeichnetem Ignorieren der Erfahrungen in diesem Felde gehört, daß zum Behufe der Vorstellung von dem *Bestehen* des Wassers aus Oxygen und Hydrogen das Erscheinen des einen an dem einen, des anderen an dem entgegengesetzten Pole der Säule, in deren tätigen Kreis das Wasser gesetzt ist, als eine *Zersetzung* desselben so angegeben wird, daß von dem Pole, wo das Oxygen sich entwickelt, das Hydrogen als der von demselben ausgeschiedene andere Teil des Wassers, und ebenso von
[336] dem Pole, wo das Hydrogen sich entwickelt, das | Oxygen sich heimlich durch die noch als Wasser existierende Mitte und respektive auch durch einander hindurch auf die entgegengesetzte Seite *begeben*. Das Unstatthafte solcher Vorstellung in sich selbst wird nicht nur unbeachtet gelassen, sondern ignoriert, daß bei einer Trennung des Materiellen der beiden Portionen des Wassers, die jedoch so veranstaltet ist, daß eine, aber nur leitende Verbindung (durch ein Metall) noch bleibt, die Entwicklung des Oxygengases an dem einen Pole und des Hydrogengases an dem anderen auf *gleiche Weise* unter Bedingungen *erfolgt*, wo auch ganz äußerlicherweise jenes für sich grundlose, heimliche Durchmarschieren der Gase oder Moleküle
[9/305] nach ihrer gleichnamigen Seite unmöglich ist; wie ebenso die Er|fahrung verschwiegen wird, daß, wenn eine Säure und ein Alkali, an den entgegengesetzten entsprechenden Polen angebracht, beide sich neutralisieren – wobei ebenso vorgestellt wird, daß zur Neutralisierung des Alkali eine Portion Säure von der entgegenstehenden Seite sich auf die Seite des Alkali begebe, wie ebenso zur Neutralisation der Säure sich auf ihre Seite eine Portion Alkali von der entgegenstehenden Seite –, daß, wenn sie durch eine Lackmustinktur verbunden werden, in diesem sensiblen Medium keine Spur von einer Wirkung und damit Gegenwart der durch sie hindurchgehen sollenden Säure wahrgenommen wird.

Es kann hierzu auch angeführt werden, daß die Betrachtung des Wassers als bloßen *Leiters* der Elektrizität – mit der Erfahrung der schwächeren Wirkung der Säule mit solcher Mitte als mit anderen, konkreteren Mitteln – die originelle Konsequenz hervorgebracht hat, daß (Biot, *Traité de Physique* II, 506) >*l'eau pure* qui transmet une électricité forte, telle que celle que nous excitons par nos machines ordinaires, devient *presqu' isolante* pour les faibles forces de l'appareil électromo-

ciones que intervienen a través de las modificaciones de las condiciones, se encuentran de manera *empírica* en la obra del señor *Pohl* «*El proceso de la cadena galvánica*»[602] acompañadas con toda la fuerza de la intuición y a la vez del concepto de la viviente actividad de la naturaleza. Quizá esta elevada exigencia que se ha hecho al sentido racional de comprender en general el curso del proceso galvánico y del proceso químico como totalidad de la actividad de la naturaleza, ha servido para que hasta ahora se haya cumplido poco la exigencia menor, a saber, la de tomar buena nota de lo *fáctico* empíricamente probado.–Entre las más notables ignorancias de la experiencia que se han dado en este campo pertenece [la siguiente:] que para apoyar la representación de que el agua *consiste* en oxígeno e hidrógeno, se indica la aparición de uno de ellos en un polo y del otro en el polo opuesto de la pila en cuyo ámbito activo está puesta el agua, como una *descomposición* de ella, y eso de tal modo que el hidrógeno, en cuanto es una de las partes separadas del agua, *se dirige* desde el polo en el que se acumula el oxígeno hacia el polo opuesto, mientras el | oxígeno *se dirige* [336] igualmente desde el polo en el que se acumula el hidrógeno hacia aquel que es su casa, y esto lo hacen ambos a través del agua todavía EXISTENTE como medio, cada uno por su parte y al mismo tiempo revueltos[603]. Lo improcedente de esa representación en sí misma no solamente queda inadvertido, sino que [además] se ignora que en la separación de lo material de ambas porciones del agua (la cual, sin embargo, está constituida de tal modo que una parte de ella permanece aún como unión conductora, mediante un metal) el desarrollo del oxígeno gaseoso en uno de los polos y del hidrógeno gaseoso en el otro *tiene lugar del mismo modo* y bajo ciertas condiciones que hacen imposible, incluso de manera extrínseca, aquel infundado desfile hacia casa de los gases o moléculas, cada uno de acuerdo con el lado que lleva su propio nombre; igualmente se calla la ex|periencia de que cuando se aporta un ácido y un [9/305] álcali a los correspondientes polos opuestos, ambos se neutralizan, en cuyo caso se representa igualmente que para neutralizar el álcali, una porción de ácido se dirige desde el lado opuesto hacia el lado del álcali, como igualmente, para neutralizar el ácido, una parte del álcali se dirige desde su lado hacia éste. Se calla entonces la experiencia de que, si ambas partes se unen a través de tintura de tornasol, no se percibe en este medio tan sensible ninguna huella de un efecto, y por tanto de una presencia, del ácido que debería estar viajando a través de él.

A eso se puede también añadir que la consideración del agua como mero *conductor* de la electricidad, juntándose a la experiencia del débil efecto del ácido en ese medio como en otros más concretos, ha traído la consecuencia de que (Biot. Traité de Phys. vol. II, p. 506)[604]: «*l'eau pure*, qui transmet une electricité forte, telle que celle que nous excitons par nos machines ordinaires, devient *presqu'isolante* pour les faibles forces de l'appareil électromoteur» (en esta teoría, nombre | de la pila voltaica).— Para hacer frente a la osadía de hacer del agua un aislante de la electricidad, [337]

[337] teur< (in dieser Theorie der Name | der Voltaischen Säule). Zu der Kühnheit, das
Wasser zu einem Isolator der Elektrizität zu machen, kann nur die Hartnäckigkeit
der Theorie, die sich selbst durch eine solche Konsequenz nicht erschüttern läßt,
bringen.

Aber bei dem Mittelpunkte der Theorie, der *Identifizierung* der Elektrizität und
des Chemismus, geschieht es ihr, daß sie vor dem so auffallenden Unterschiede
beider sozusagen zurückschreckt, aber dann damit sich beruhigt, daß dieser
Unterschied unerklärlich sei; – gewiß, wenn die Identifizierung vorausgesetzt ist,
[9/306] ist ebendamit der | Unterschied zum unerklärlichen gemacht. Schon die Gleichsetzung der chemischen Bestimmtheit der Körper gegeneinander mit der positiven und negativen Elektrizität sollte sich für sich sogleich als oberflächlich und ungenügend zeigen. Gegen das chemische Verhältnis, so sehr es an äußere Bedingungen z.B. der Temperatur geknüpft und sonst relativ ist, ist das elektrische vollkommen flüchtig, beweglich, der Umkehrung durch den leisesten Umstand fähig. Wenn ferner die Körper *einer* Seite, z.B. die Säuren, durch ihre quantitativen und qualitativen Sättigungsverhältnisse zu einem Kali genau gegeneinander unterschieden werden, so bietet dagegen der bloß elektrische Gegensatz, wenn er auch etwas Festeres wäre, gar nichts von dieser Art der Bestimmbarkeit dar. Aber wenn auch der ganze sichtliche Verlauf der reellen körperlichen Veränderung im chemischen Prozesse nicht beachtet und zum Produkte geeilt wird, so ist dessen Verschiedenheit von dem Produkte des elektrischen Prozesses zu auffallend, um eine Befremdung hierüber bei der vorhergegangenen Identifizierung beider Formen unterdrücken zu können. Ich will mich an die Äußerung dieser Befremdung halten, wie sie von *Berzelius* in seinem *Essai sur la théorie des proportions chimiques* etc., Paris 1819, naiv vorgetragen wird. S. 73 heißt es: »Il s'élève pourtant ici une question
[338] qui *ne peut* être *resolue* par *aucun phénomène* analogue | à *la décharge* électro-*chimique* (chemische Verbindung wird der Elektrizität zulieb Entladung genannt), ... ils restent dans cette combinaison *avec une force*, qui est supérieure à toutes celles qui peuvent produire une séparation mécanique. Les phénomènes électriques *ordinaires ... ne nous éclairent pas* sur la cause *de l'union permanente* des corps avec une si grande force, après que l'état d'opposition électrique est détruit.« Die im chemischen Prozeß
[9/307] vorkommende Ver|änderung der spezifischen Schwere, Kohäsion, Gestalt, Farbe usf., ferner aber der sauren, kaustischen, kalischen usf. Eigenschaften sind beiseite gestellt und alles in der Abstraktion von Elektrizität untergegangen. Man werfe doch der Philosophie nicht mehr ihr Abstrahieren von dem Besonderen und ihre leeren Allgemeinheiten vor! wenn über positiver und negativer Elektrizität alle jene Eigenschaften der Körperlichkeit vergessen werden dürfen. Eine vormalige Manier der Naturphilosophie, welche das System und den Prozeß der animalischen Reproduktion zum Magnetismus, das Gefäßsystem zur Elektrizität

basta con aportar la obstinación de una teoría que no se deja conmover ni por una consecuencia de esta clase.

Por lo que se refiere al punto central de la teoría, [a saber,] la *identificación* de la electricidad y el quimismo, sucede que, por así decirlo, esa teoría se atemoriza ante la distinción tan llamativa entre los dos extremos que ella identifica, pero después se tranquiliza con la consideración de que esta distinción es inexplicable; —cierto, si la identificación se presupone, la | distinción se ha hecho inexplicable, desde luego. La [9/306] simple igualación de la determinidad química de los cuerpos, unos frente a otros, con la electricidad positiva y negativa, debía mostrarse superficial de suyo e insatisfactoria por un igual; frente a la relación química, tan ligada a condiciones externas, como por ejemplo la temperatura, y tan relativa a otras circunstancias, la relación eléctrica es enteramente huidiza, móvil y capaz de invertirse por la circunstancia más insignificante. Además, mientras los cuerpos por un lado, los ácidos p.e., se distinguen exactamente unos de otros por sus relaciones cuantitativas y cualitativas de saturación con un álcali, por el contrario, la oposición meramente eléctrica, aunque fuera cosa más firme, no ofrece absolutamente nada de esta clase de determinabilidad. Pero incluso si se pasa por alto el curso enteramente visible del cambio real de los cuerpos en el proceso químico, y se atiende solamente al producto, su diferencia respecto del producto del proceso eléctrico resulta tan llamativa que no puede impedir un distanciamiento respecto de la pretendida identificación. Quiero detenerme en la manifestación de ese distanciamiento tal como se formula ingenuamente por *Berzelius* en su *Essai sur la théorie des proport. chim. etc.* Paris 1819. En su página 73 se dice: «Il s'élève pourtant ici une question qui *ne peut* être *resolue* par *aucun phénomène* analogue | à *la décharge* électro-*chimique* (la composición química [338] se llama aquí descarga por mor de la electricidad), ... ils restent dans cette combination *avec une force*, qui est supérieure à toutes celles qui peuvent produire una séparation mécanique. Les phénomènes électriques *ordinaires ...ne nous éclairent pas* sur la cause *de l'union permanente* des corps avec une si grande force, après que l'état d'opposition électrique est détruit»[605]. El cam|bio del peso específico, de la cohe- [9/307] sión, de la figura, del color, etc., que se presentan en el proceso químico, como también de las propiedades ácidas, cáusticas, alcalinas, etc., se dejan de lado y todo se hunde en la abstracción de la electricidad. ¡No se reprochen ya más a la filosofía sus abstracciones de lo particular y sus vacías generalidades, si es que mediante la electricidad positiva y negativa se pueden olvidar todas aquellas propiedades de los cuerpos! Cuando cierto estilo de la filosofía de la naturaleza propia de otro tiempo potenció o más bien esfumó y diluyó el sistema y el proceso de la reproducción animal en el magnetismo o el sistema circulatorio en la electricidad[606], no esquematizó de manera más superficial que el realizado por esa reducción de las oposiciones corporales concretas; con razón se reprochó ese modo de proceder en aquel caso, por-

potenziert oder vielmehr verflüchtigt und verdünnt hat, hat nicht oberflächlicher schematisiert, als jene Reduktion des konkreten körperlichen Gegensatzes beschaffen ist; mit Recht ist in jenem Falle solches Verfahren, das Konkrete ins Kurze zu ziehen und das Eigentümliche zu übergehen und in der Abstraktion wegzulassen, verworfen worden, – warum nicht auch im vorliegenden?

Aber es wird noch ein Umstand der Schwierigkeit im Unterschiede des konkreten Prozesses von dem abstrakten Schema übriggelassen, nämlich *die Stärke des Zusammenhangs* der durch den chemischen Prozeß zu Oxyden, Salzen usf. verbundenen Stoffe. Diese Stärke kontrastiert für sich allerdings sehr mit dem Resultate der bloß elektrischen Entladung, nach welcher die zu positiver und negativer Elektri-
[339] zität erregten Körper | gerade in demselben Zustande und so unverbunden jeder für sich geblieben ist, als er es vorher und beim Reiben war, der Funke aber verschwunden ist. Dieser ist das eigentliche Resultat des elektrischen Prozesses; mit
[9/308] ihm wäre daher das Resultat | des chemischen Prozesses nach jenem Umstande, der die Schwierigkeit der behaupteten Gleichheit beider Prozesse machen soll, zu vergleichen. Sollte sich nicht diese Schwierigkeit dadurch beseitigen lassen, daß angenommen würde, im Entladungsfunken sei die Verbindung der positiven und negativen Elektrizität von derselben Stärke als nur irgend der Zusammenhang einer Säure und eines Kalischen im Salze? Aber der Funke ist verschwunden, so läßt er sich nicht mehr vergleichen; vornehmlich aber liegt es zu offenbar vor Augen, daß ein Salz, Oxyd noch ein weiteres Ding im Resultat des Prozesses über jenen elektrischen Funken ist; für einen solchen Funken wird übrigens gleichfalls unstatthafterweise die Licht- und Wärmeentwicklung, die im chemischen Prozesse erscheint, erklärt. Berzelius äußert über die angegebene Schwierigkeit: »Est-ce l'effet d'une force *particulière* inhérente aux atomes, comme la polarisation électrique« – d.h. ob das Chemische nicht noch etwas Verschiedenes im Körperlichen sei von der Elektrizität? gewiß und augenscheinlich! –, »ou est-ce une propriété électrique qui *n'est pas sensible* dans les phénomènes *ordinaires*?«, d.h., wie oben, in den eigentlich elektrischen Erscheinungen; diese Frage ist ebenso einfach bejahend zu beantworten, daß nämlich in der eigentlichen Elektrizität das Chemische nicht vorhanden und deswegen *nicht wahrnehmbar*, daß das Chemische erst im chemischen Prozesse wahrnehmbar ist. Berzelius aber erwidert auf den ersten Fall der Möglichkeit der *Verschiedenheit* der elektrischen und chemischen Bestimmung des Körpers: »La permanence de la combinaison *ne devait pas être soumise* à l'influence de
[9/309] [340] l'électricité«, | d.h. zwei Ei|genschaften eines Körpers müssen, weil sie verschieden sind, *in gar keiner Beziehung* aufeinander stehen – die spezifische Schwere des Metalls nicht mit dessen Oxydation, der metallische Glanz, Farbe ebenso nicht mit dessen Oxydation, Neutralisation usf. Im Gegenteil aber ist es die trivialste Erfahrung, daß die Eigenschaften der Körper dem *Einflusse* der Tätigkeit und Verände-

que simplificaba lo concreto, omitía lo propio y lo perdía en la abstracción; ¿por qué no se hace lo mismo en este caso?.

Pero además se ha omitido una circunstancia de la dificultad en la distinción del proceso concreto respecto del esquema abstracto, a saber, *la fuerza de la conexión* de las materias combinadas mediante el proceso químico que han dado lugar a óxidos, sales, etc. En cualquier caso, esta fuerza contrasta mucho, de suyo, con los resultados de la mera descarga eléctrica, después de la cual los cuerpos | excitados a [339] electricidad positiva o negativa permanecen exactamente en el mismo estado, y cada uno de por sí se queda tan suelto como antes de ser frotado y mientras se lo frotaba, pero la chispa ha desaparecido. Éste es el resultado peculiar | del proceso eléctrico; [9/308] sería preciso, por tanto, comparar este resultado con el resultado del proceso químico con arreglo a cada una de las circunstancias que representan una dificultad para la igualdad que se afirma entre ambos procesos. Se podría quizás evitar esta dificultad aceptando que, en la chispa de descarga, la unión de la electricidad positiva y negativa posee aquella misma fuerza que solamente se da en alguna unión de un ácido y un álcali en la sal. Pero la chispa ha desaparecido y, por tanto, no se deja comparar; particularmente tenemos demasiado a la vista que una sal o un óxido es una cosa más en el resultado del proceso por encima de aquella chispa eléctrica; por lo demás, en relación con esa chispa se explica de una manera igualmente insatisfactoria el desprendimiento de luz y calor que aparece en el proceso químico. Sobre esta dificultad Berzelius dice: «Est-ce l'effet d'une force *particulière* inherènte aux atomes, comme la polarisation électrique, –esto es, se pregunta si lo químico no es en lo corpóreo algo distinto de la electricidad– ¡ciertamente y evidente ante los ojos! –ou est-ce une propriété électrique qui *n'est pas sensible* dans les phénomènes *ordinaires*?»[607] esto es, como en los fenómenos propiamente eléctricos reseñados más arriba; esta pregunta se contesta afirmativamente de una manera muy simple porque, en efecto, en la electricidad propiamente dicha, no se da lo químico y por eso *no es perceptible*, lo cual sólo se hace perceptible en el proceso químico. Berzelius, sin embargo, con respecto al primer caso de la posibilidad de la *distinción* entre la determinación eléctrica y química de los cuerpos, contesta: «la permanence de la combination *ne devait pas être soumise* à l'influence de l'électricité»[608], | esto es, dos [9/309] pro|piedades de un cuerpo deben permanecer *sin ninguna relación mutua* precisa- [340] mente porque son distintas –el peso específico del cuerpo no se ha de relacionar con su oxidación, el brillo metálico o el color tampoco se han de relacionar con la oxidación o con la neutralización, etc. Sin embargo, la experiencia más trivial es contraria a esto, puesto que las propiedades de los cuerpos *están sometidas* esencialmente al *influjo* de la actividad y del cambio de otras propiedades; es la seca abstracción del entendimiento la que exige en el caso de propiedades *distintas*, que pertenecen precisamente al mismo cuerpo, *su completa separación y autosuficiencia*.– En relación

rung anderer Eigenschaften wesentlich *unterworfen sind;* es ist die trockene Abstraktion des Verstandes, bei *Verschiedenheit* von Eigenschaften, die sogar schon demselben Körper angehören, *vollkommene Trennung* und *Selbständigkeit* derselben zu fordern. – Den andern Fall, daß die Elektrizität doch die Gewalt habe, die starken chemischen Verbindungen zu lösen, ob diese gleich in der *gewöhnlichen* Elektrizität nicht wahrnehmbar sei, erwidert Berzelius damit: »Le rétablissement de la polarité électrique devrait détruire même la plus forte combinaison chimique«, und bejaht dies mit dem speziellen Beispiel, daß eine Voltaische Säule (hier eine *elektrische Batterie* genannt) von nur 8 oder 10 Paaren Silber- und Zinkplatten von der Größe eines Fünf-Frankenstücks fähig sei, die Pottasche durch Hilfe des Quecksilbers aufzulösen, d.h. ihr Radikal in einem Amalgam zu erhalten. Die Schwierigkeit hatte die *gewöhnliche* Elektrizität, welche jene Gewalt *nicht* zeige, im Unterschiede von der Aktion einer galvanischen Säule, gemacht. Nun wird für die gewöhnliche Elektrizität die Aktion einer solchen Säule substituiert, mit der einfachen Wendung, daß sie eine *batterie électrique* genannt wird, wie vorhin der Name der Theorie für sie, *appareil électromoteur*, angeführt wurde. Aber jene Wendung ist allzu durchsichtig und der Beweis zu leicht genommen, indem zum Behufe der Auflösung der Schwierigkeit, welche der Identifizierung der Elektrizität und des Chemismus im
[9/310] [341] | Wege stand, geradezu hier wieder vorausgesetzt wird, daß die | galvanische Säule nur ein elektrischer Apparat und ihre Tätigkeit nur Elektrizitätserregung sei.

[9/318] |

§ 331

2. Feuerprozeß

Die im vorigen Prozesse nur *an sich* in der differenten Bestimmtheit der in Beziehung gebrachten Metalle *seiende* Tätigkeit für sich als existierend gesetzt, ist das *Feuer*, wodurch das an sich *Verbrennliche* (wie Schwefel) – die *dritte Art* der Körperlichkeit – *befeuert*, überhaupt das in noch gleichgültiger, abgestumpfter Differenz (wie in Neutralität) Befindliche zu *der chemischen Entgegensetzung* der *Säure* und des (kaustischen) *Kalischen* begeistet sind, – nicht sowohl einer eigenen Art von reeller Körperlichkeit, indem sie nicht für sich existieren können, als nur des *Gesetztseins* der körperlichen Momente *dritter* Form.

con el otro caso, de que la electricidad tiene, sin embargo, potencia para deshacer fuertes uniones químicas aunque esa potencia no sea perceptible en la electricidad *ordinaria*, replica Berzelius: «le rétablissement de la polarité électrique devrait détruire même la plus forte combination chimique»[609]; y eso lo afirma con el ejemplo específico de una pila voltaica (llamada aquí *bateria eléctrica*) de solamente 8 o 10 pares de placas de plata y zinc de un tamaño de una moneda de 5 francos, la cual es capaz de deshacer la potasa con la ayuda del mercurio, esto es, de retener su radical en una amalgama. La dificultad había surgido porque la electricidad *ordinaria no* muestra aquel poder, distintamente de lo que ocurre con la acción de una pila voltaica. Ahora se sustituye la electricidad ordinaria por la acción de esa pila con el simple giro de llamarla «batterie électrique», de la misma manera que antes[610] se utilizó para ella el nombre de la teoría, «appareil électro-moteur». Pero este giro es demasiado transparente y la prueba se acepta demasiado fácilmente cuando para resolver la dificultad que obstaculiza la identificación de la electricidad y el quimismo | se supone de nuevo, precisamente aquí, que la | pila galvánica es meramente un aparato eléctrico, y su actividad excitación eléctrica solamente. [9/310] [341]

| § 331 [9/318]

2) Proceso del fuego

La actividad que en el proceso anterior solamente *estaba-siendo en sí* en la determinidad diferente de los metales referidos [en aquel proceso], puesta [ahora] como EXISTENTE para sí, es el fuego, por el cual lo en sí combustible (como el azufre) —la *tercera especie* de la corporeidad— arde, [y] lo que todavía se encontraba bajo una diferencia embotada e indiferente (como en la neutralidad) se ha activado[611] hasta la *contraposición química* del *ácido* y del *álcali* (cáustico), [contraposición] no tanto de una especie propia de corporeidad real (en tanto ellos no pueden EXISTIR para sí) cuanto del *ser-puesto* de los momentos corporales de *tercera forma*.

[9/321] | § 332

3. Neutralisation, Wasserprozeß

Das so Differente ist seinem Anderen schlechthin entgegengesetzt, und dies ist seine Qualität, so daß es wesentlich nur ist in seiner Beziehung auf dies Andere, seine Körperlichkeit in selbständiger getrennter Existenz daher nur ein gewaltsamer Zustand, und es in seiner Einseitigkeit an ihm selbst der Prozeß (wenn auch nur mit der Luft, an der sich Säure und kaustisches Kali abstumpfen, d.i. zur formellen Neutralität reduzieren) ist, sich mit dem Negativen seiner identisch zu setzen. Das Produkt ist das konkrete *Neutrale, Salz,* – der *vierte,* und zwar als realer Körper.

[342] [9/323] | § 333

4. Der Prozeß in seiner Totalität

Diese neutralen Körper, wieder in Beziehung zueinander tretend, bilden den *vollständig realen* chemischen Prozeß, da er zu seinen Seiten solche reale Körper hat. Zu ihrer Vermittlung bedürfen sie des Wassers als des abstrakten Mediums der Neutralität. Aber beide als neutral für sich sind in keiner Differenz gegeneinander. Es tritt hier die *Partikularisation* der allgemeinen Neutralität und damit ebenso die Besonderung der Differenzen der chemisch-begeisteten Körper gegeneinander ein, die sogenannte *Wahlverwandtschaft* – Bildung anderer besonderer Neutralitäten durch Trennung vorhandener.

Der wichtigste Schritt zur Vereinfachung der Partikularitäten in den Wahlverwandtschaften ist durch das von *Richter* und *Guyton Morveau* gefundene Gesetz geschehen, daß neutrale Verbindungen *keine Veränderung* in Ansehung des *Zustandes der Sättigung* erleiden, wenn sie durch die Auflösung vermischt werden und die
[9/324] Säuren ihre Basen gegeneinander vertauschen. Es hängt damit die | Skala der Quantitäten von Säuren und Alkalien zusammen, nach welcher jede einzelne Säure für ihre Sättigung zu jedem Alkalischen ein besonderes Verhältnis hat; und wenn nun für eine Säure in einem bestimmten Quantum die Reihe der Alkalien nach den Quantitäten, in denen sie dasselbe Quantum jener Säure sättigen, aufgestellt ist, so behalten *für jede andere Säure* die *Alkalien* untereinander *dasselbe Verhältnis* zu deren Sättigung als zur ersten, und nur die quantitative Einheit der Säuren,

§ 332 [9/321]

3) Neutralización, proceso del agua

Lo que es diferente de esa manera está simplemente contrapuesto a su otro, y esto es su cualidad, así que de manera esencial sólo es en esta referencia a aquel otro y a su corporeidad, por tanto, en [una] existencia separada y autosuficiente es solamente un estado violento, y en su unilateralidad es en sí mismo el proceso (aunque sólo sea con el aire en el que lo ácido y lo álcali cáustico se embotan, es decir, se reducen a neutralidad formal) de ponerse en identidad con lo negativo de sí. El producto es lo *neutro* concreto, la *sal*, que es el *cuarto* cuerpo y precisamente como cuerpo real.

§ 333 [342] [9/323]

4) El proceso en su totalidad

Estos cuerpos neutros entrando de nuevo en relación unos con otros configuran el proceso químico *perfectamente real*, puesto que ese proceso tiene a esos cuerpos reales como partes suyas. Para su mediación ellos necesitan del agua como medio abstracto de la neutralidad. Sin embargo, ambos en cuanto neutros de suyo no se hallan opuestos por ninguna diferencia. Interviene entonces la *particularización* de la neutralidad universal y con ella igualmente la particularización de las diferencias de los cuerpos químicamente activados[612] unos frente a otros –la llamada *afinidad electiva*[613]–, configuración de otras neutralidades particulares mediante la separación de las [ya] presentes.

El paso más importante hacia la simplificación de las particularidades en las afinidades electivas se ha dado mediante la ley hallada por *Richter* y *Guiton Morveau*[614], según la cual las uniones neutras no sufren *ningún cambio* en relación con el *estado de saturación* cuando se mezclan mediante disolución y los ácidos se intercambian con sus bases. De ello depende conjuntamente la | escala de cantidades de [9/324]
ácido y de álcali, según la cual cada ácido en particular guarda una particular relación para su saturación con cada álcali[615]. Pues bien, cuando se ha establecido para un ácido en determinada cantidad la serie de álcalis con las cantidades correspondientes que saturan la misma cantidad de aquel ácido, resulta que los álcalis mantienen entre sí *la misma relación* para cada uno de los otros ácidos que guardaban con el pri-

mit der sie sich mit jener konstanten Reihe verbinden, ist verschieden. Auf glei-
[343] che Weise haben die | Säuren ein konstantes Verhältnis unter sich gegen jedes verschiedene Kalische.

Übrigens ist die Wahlverwandtschaft selbst nur *abstrakte* Beziehung der Säure auf die Base. Der chemische überhaupt und insbesondere der neutrale Körper ist zugleich konkreter physischer Körper von bestimmter spezifischer Schwere, Kohäsion, Temperatur usf. Diese eigentlich physischen Eigenschaften und deren Veränderungen im Prozesse (§ 328) treten in Verhältnis zu den chemischen Momenten desselben, erschweren, hindern oder erleichtern, modifizieren deren Wirksamkeit. *Berthollet* in seinem berühmten Werke *Statique chimique* hat, indem er die Reihen der Verwandtschaft vollkommen anerkennt, die Umstände zusammengestellt und untersucht, welche in die Resultate der chemischen Aktion eine Veränderung bringen, Resultate, die häufig nur nach der einseitigen Bedingung der Wahlverwandtschaft bestimmt werden. Er sagt: »Die Oberflächlichkeit, welche die Wissenschaft durch diese Erklärungen erhält, sieht man vornehmlich für Fortschritte an.«

[9/327] | *β. Scheidung*

§ 334

In der Auflösung des Neutralen beginnt der Rückgang zu den besonderen chemischen bis zu den indifferenten Körpern durch eine Reihe einerseits eigentümlicher Prozesse, andererseits aber ist überhaupt jede solche Scheidung selbst untrennbar mit einer Vereinigung verknüpft, und ebenso enthalten die Prozesse, welche als dem Gange der Vereinigung angehörig angegeben worden, unmittelbar zugleich das andere Moment der Scheidung. Für die *eigentümliche Stelle*, welche jede besondere Form des Prozesses einnimmt, und damit für das Spezifische unter den
[344] | Produkten, sind die Prozesse von *konkreten* Agentien und ebenso in den *konkreten* Produkten zu betrachten. Abstrakte Prozesse, wo die Agentien abstrakt sind (z.B. bloßes Wasser in Wirkung auf Metall, oder vollends Gase usf.), enthalten *an sich* wohl die Totalität des Prozesses, aber stellen seine Momente nicht in explizierter Weise dar.

[9/328] | In der empirischen Chemie ist es hauptsächlich um die *Partikularität* der *Stoffe* und *Produkte* zu tun, welche nach oberflächlichen abstrakten Bestimmungen

mero y sólo es distinta la unidad cuantitativa de cada ácido con el cual se combina aquella serie constante. Del mismo modo, los | ácidos guardan una relación cons- [343] tante entre sí frente a cada uno de los distintos álcalis.

Por lo demás, la afinidad electiva misma sólo es una referencia *abstracta* de los ácidos con la base. En general, el cuerpo químico, y particularmente el neutro, es a la vez cuerpo físico concreto con un peso específico determinado, cierta cohesión y temperatura, etc. Estas propiedades propiamente físicas y sus cambios en el proceso (§ 328) entran en relación con los momentos químicos del mismo proceso, dificultan, obstaculizan o facilitan y modifican su eficiencia. *Berthollet*, en su famosa obra *Statique chimique*, reconociendo enteramente la serie de las afinidades, ha establecido e investigado las circunstancias que aportan un cambio en los resultados de la actividad química, resultados que frecuentemente sólo son determinados con arreglo a la condición unilateral de la afinidad electiva. Dice él: «la superficialidad que la ciencia adquiere con tales explicaciones se ve precisamente como un progreso»[616].

| β. *Separación* [9/327]

§ 334

En la disolución de lo neutro comienza el regreso hacia lo químico particular hasta los cuerpos no-diferentes mediante una serie, por una parte, de procesos propios, mientras por otra parte cada una de esas separaciones está ella misma inseparablemente atada a una composición, y los procesos que han sido mencionados como pertenecientes al curso de la composición también contienen a la vez inmediatamente el segundo momento de la separación. Para [establecer] el *lugar peculiar* que asume cada forma particular del proceso y de esta manera también para [establecer] lo específico de los | productos, hay que considerar los procesos de agentes *concretos*, así [344] como su acción en los productos *concretos*. Procesos abstractos en los que los agentes son abstractos (p.e., agua sola actuando sobre un metal o sobre gases enteramente [gaseosos], etc.) contienen *en sí* desde luego la totalidad del proceso, pero no exponen sus momentos de manera explícita.

| En la química empírica se trata principalmente de la *particularidad* de las [9/328] *materias* y de los *productos*, todo lo cual se establece de manera tan superficial que no se obtiene ningún orden de estas particularidades. En ella aparecen metales, oxí-

zusammengestellt werden, so daß damit in ihre Partikularität keine Ordnung kommt. In jener Zusammenstellung erscheinen Metalle, Sauerstoff, Wasserstoff usf., (ehmals Erden, nun) Metalloide, Schwefel, Phosphor als *einfache* chemische Körper nebeneinander auf gleicher Linie. Sogleich muß die so große physikalische Verschiedenheit dieser Körper gegen solches Koordinieren Abneigung erwecken; ebenso verschieden aber zeigt sich auch ihr chemischer Ursprung, der Prozeß, aus dem sie hervorgehen. Allein gleich chaotisch werden abstraktere und reellere Prozesse auf gleiche Stufe gesetzt. Wenn hierein wissenschaftliche Form kommen soll, so ist jedes Produkt nach der Stufe des konkreten, vollständig entwickelten Prozesses zu bestimmen, aus der es wesentlich hervorgeht und die ihm seine eigentümliche Bedeutung gibt; und hierfür ist ebenso wesentlich, die Stufen der Abstraktion oder Realität des Prozesses zu unterscheiden. *Animalische* und *vegetabilische* Substanzen gehören ohnehin einer ganz anderen Ordnung an; ihre Natur kann so wenig aus dem chemischen Prozesse verstanden werden, daß sie vielmehr darin zerstört und nur der Weg *ihres Todes* erfaßt wird. Diese Substanzen sollten jedoch am meisten dienen, der Metaphysik, welche in der Chemie wie in der Physik herrschend ist, nämlich den Gedanken oder vielmehr wüsten Vorste-
[345] llungen von | *Unveränderlichkeit der Stoffe* unter allen Umständen, wie den Kategorien von der *Zusammensetzung* und dem *Bestehen* der Körper aus solchen Stoffen, entgegenzuwirken. Wir sehen überhaupt zugegeben, daß die chemischen Stoffe in der Vereinigung die *Eigenschaften* verlieren, die sie in der Trennung zeigen, und doch die Vorstellung gelten, daß sie *ohne* die Eigenschaften dieselben Dinge seien, welche sie *mit* denselben sind, sowie daß sie als Dinge *mit* diesen Eigenschaften nicht
[9/329] erst Pro|dukte des Prozesses seien. Der noch indifferente Körper, das Metall, hat seine affirmative Bestimmung so auf physische Weise, daß seine Eigenschaften als *unmittelbare* an ihm erscheinen. Aber die weiter bestimmten Körper können nicht so vorausgesetzt werden, daß dann gesehen werde, wie sie sich im Prozesse verhalten, sondern sie haben ihre erste, wesentliche Bestimmung allein nach ihrer Stelle im chemischen Prozesse. Ein weiteres ist die empirische, ganz spezielle Partikularität nach dem Verhalten der Körper zu allen anderen besonderen Körpern; für diese Kenntnis muß jeder dieselbe Litanei des Verhaltens zu allen Agentien durchlaufen. – Am auffallendsten ist es in dieser Rücksicht, die vier chemischen Elemente (Sauerstoff usf.) in gleicher Linie mit Gold, Silber usf., Schwefel usf. als *Stoffe* aufgeführt zu sehen, als ob sie eine solche selbständige Existenz wie Gold, Schwefel usf. hätten oder der Sauerstoff eine solche Existenz wie der Kohlenstoff hat. Aus ihrer Stelle im Prozesse ergibt sich ihre Unterordnung und Abstraktion, durch welche sie von Metallen, Salzen der Gattung nach ganz verschieden sind und keinesweges in gleiche Linie mit solchen konkreten Körpern gehören; diese Stelle ist § 328 auseinandergesetzt. An der *abstrakten* Mitte, welche *in sich gebrochen ist*

geno, hidrógeno, aquello que antes se llamaba tierras y ahora metaloides, azufre, fósforo, etc., como cuerpos químicos *simples*, unos juntos a otros y en la misma línea[617]. Al punto, [sin embargo,] las diferencias físicas tan grandes [que se dan] entre esos cuerpos debieran despertar reservas ante esa manera de coordinarlos; e igualmente distinto se muestra su origen químico, o sea, el proceso que los produce. Sólo que de manera igualmente caótica se colocan en el mismo plano procesos más abstractos y procesos más reales. Si a todo eso hay que darle forma científica, hay que determinar cada producto según el escalón del proceso concreto y enteramente desarrollado desde el cual resulta el producto esencialmente, y que otorga a éste su significación peculiar; para ello es igualmente esencial distinguir los grados de abstracción o de realidad del proceso. Las substancias *animales* y *vegetales* pertenecen simplemente a otro orden; su naturaleza puede ser tan poco comprendida desde el proceso químico que éste más bien destruye aquella naturaleza y solamente se capta [entonces] el camino de *su muerte*. Sin embargo, tales substancias debieran servir sobre todo para oponerse a la metafísica que reina así en la química como en la física, a saber, el pensamiento, o más bien las estériles representaciones, de la | *constancia de las materias* bajo todas las circunstancias, así como las categorías de [345]
la *composición* y del *consistir* de los cuerpos a partir de tales materias[618]. Vemos cómo se concede en general que las materias químicas pierden en la unión las *propiedades* que muestran en la separación, y sin embargo se hace valer la representación de que tales materias *sin* las propiedades son las mismas cosas que *con* ellas, como también que ellas como cosas *con* esas propiedades no fueran antes que nada pro|ductos del [9/329]
proceso. El cuerpo todavía no-diferente, el metal, tiene su determinación afirmativa de una manera tan física que sus propiedades aparecen en él como *inmediatas*. Pero los *cuerpos* más determinados no pueden suponerse de antemano de manera que entoces se vean tal como se comportan en el proceso, sino que su primera y esencial determinación solamente la tienen según su lugar en el proceso químico. Otro asunto es la particularidad empírica y enteramente especial de los cuerpos según su comportamiento respecto de todos los otros cuerpos particulares; para [obtener] ese conocimiento hay que recorrer por entero la misma letanía del comportamiento respecto de todos los agentes.— Lo que más llama la atención a este respecto es ver los cuatro elementos químicos (oxígeno, etc.) colocados en la misma línea que el oro, la plata, etc. azufre, etc., como *materias*[619], como si aquellos elementos tuvieran una tal EXISTENCIA autosuficiente como la del oro, azufre, etc., o el oxígeno tuviera una EXISTENCIA como la del carbono. De su lugar en el proceso resulta su subordinación y abstracción mediante el cual se distinguen enteramente, según el género, de los metales y las sales. No pertenecen de ninguna manera a la misma línea que los cuerpos concretos; su lugar ha sido separadamente puesto en el § 328. En la mitad *abstracta* que *está rota en sí misma* (cfr. § 204 N), a la cual pertenecen por ende *dos* ele-

(vgl. § 204 Anm.), zu der daher *zwei* Elemente gehören – Wasser und Luft –, wel-
[346] che als Mittel preisgegeben wird, nehmen sich die realen Extreme | des Schlusses die *Existenz* ihrer ursprünglichen, nur erst *an sich* seienden Differenz. Dies Moment der Differenz, so *für sich* zum Dasein gebracht, macht das chemische Element als vollkommen abstraktes Moment aus; statt Grundstoffe, substantielle Grundlagen zu sein, wie man sich beim Ausdrucke »Element« zunächst vorstellt, sind jene Materien vielmehr die extremsten Spitzen der Differenz.

Es ist hierbei, wie überhaupt, der chemische Prozeß in seiner vollständigen Totalität zu nehmen. Besondere Teile, formelle und abstrakte Prozesse zu isolie-
[9/330] ren, führt | auf die abstrakte Vorstellung vom chemischen Prozesse überhaupt als bloß der *Einwirkung* eines Stoffes auf einen anderen, wobei das viele Andere, das sich begibt (wie auch allenthalben abstrakte Neutralisierung, Wassererzeugung, und abstrakte Scheidung, Gasentwicklung), als fast Nebensache oder zufällige Folge oder wenigstens nur äußerlich verbunden erscheint, nicht als wesentliches Moment im Verhältnisse des Ganzen betrachtet wird. Eine vollständige Auseinandersetzung des chemischen Prozesses in seiner Totalität erforderte aber näher, daß er als realer Schluß zugleich als die *Dreiheit* von innigst ineinander greifenden Schlüssen expliziert würde – Schlüsse, die nicht nur eine Verbindung überhaupt von ihren *terminis,* sondern als Tätigkeiten Negationen von deren Bestimmungen sind (vgl. § 198) und die in *einem* Prozesse verknüpfte Vereinung und Scheidung in ihrem Zusammenhange darzustellen hätten.

[9/333] |

§ 335

Der chemische Prozeß ist zwar im allgemeinen das *Leben;* der individuelle Körper wird ebenso in seiner Unmittelbarkeit *aufgehoben* als *hervorgebracht,* somit bleibt der Begriff nicht mehr innere Notwendigkeit, sondern
[347] kommt zur *Erscheinung*. Es ist aber durch die | *Unmittelbarkeit* der Körperlichkeiten, die in den chemischen Prozeß eingehen, daß er mit der Trennung überhaupt behaftet ist; dadurch erscheinen seine Momente als äußerliche *Bedingungen*, das sich Scheidende zerfällt in gegeneinander gleichgültige Produkte, das Feuer und die Begeistung erlischt im Neutralen und facht sich in diesem nicht von selbst wieder an; der *Anfang* und das *Ende* des Prozesses sind voneinander verschieden; – dies macht seine Endlichkeit aus, welche ihn vom Leben abhält und unterscheidet.

Chemische Erscheinungen, z.B. daß im Prozesse ein Oxyd auf einen niedrigeren Grad der Oxydation, auf dem es sich mit der einwirkenden Säure verbinden

mentos -agua y aire- y que como medio se abandona, adquieren los extremos | rea- [346]
les del silogismo la EXISTENCIA de su diferencia originaria que al principio sólo está siendo *en sí*. Este momento de la diferencia, traído de esta manera a la existencia *para sí*, constituye el elemento químico como momento perfectamente abstracto; en vez de ser materia básica o base sustancial como uno se representa en seguida con la expresión «elemento», aquellas materias son más bien los puntos más extremos de la diferencia.

Al tratar este asunto, como siempre, hay que considerar el proceso químico en su completa totalidad. Aislar partes particulares, procesos formales y abstractos, conduce | a la representación abstracta de los procesos químicos en general como la [9/330]
mera *actuación* de una materia sobre otra[620], con lo cual todo lo demás que allí se presenta (como también lo que ocurre tantas veces, neutralización abstracta, producción de agua, separación abstracta, gasificación) se considera casi como una cosa marginal, consecuencia casual o como mínimo como algo extrínsecamente vinculado, no como un momento esencial en la relación con el todo. Un tratamiento completo del proceso químico en su totalidad exigía además que fuera explicitado como silogismo real y como la *tríada* de silogismos íntimamente enlazados entre sí, silogismos que no son solamente un simple enlace de sus términos, sino que en cuanto actividades son negaciones de sus determinaciones (cfr. § 198) y que debieran expresar la unión y la separación ligadas a un único proceso en su conexión.

| § 335 [9/333]

El proceso químico es precisamente, en general, la *vida*; el cuerpo individual viene *superado* en su inmediatez como *producido*; de esta manera, el concepto ya no permanece como necesidad interior, sino que *aparece fenoménicamente*. Ocurre, sin embargo, que por la | *inmediatez* de las corporei- [347]
dades que intervienen en el proceso químico, ese concepto se ve afectado por la separación; por ello aparecen sus momentos como *condiciones* extrínsecas, lo que se separa viene a dar en productos indiferentes uno ante otro, el fuego y la activación[621] se extinguen en lo neutro y no se reavivan en él; el *inicio* y el *final* del proceso son distintos uno de otro; esto constituye su finitud, la cual lo distingue de la vida y se la impide.

Ciertos fenómenos químicos, p.e. que durante el proceso un óxido se rebaje a un grado inferior de oxidación en el cual se puede unir con el ácido actuante, mientras otra parte por el contrario se oxida más intensamente, han permitido a la química utilizar la determinación de la *finalidad* en su explicación, [o sea,] de una auto-

kann, herabgesetzt und ein Teil dagegen stärker oxydiert wird, haben die Chemie veranlaßt, die Bestimmung der *Zweckmäßigkeit* bei der Erklärung anzuwenden, eines anfänglichen Selbstbestimmens des Begriffs aus sich in seiner Realisation, so daß diese nicht allein durch die *äußerlich* vorhandenen Bedingungen determiniert ist.

[9/334] | § 336

Es ist aber der chemische Prozeß selbst dies, jene unmittelbaren Voraussetzungen, die Grundlage seiner Äußerlichkeit und Endlichkeit, als negierte zu setzen, die Eigenschaften der Körper, die als Resultate einer besonderen Stufe des Prozesses erscheinen, auf einer anderen zu verändern und jene Bedingungen zu Produkten herabzusetzen. Was in ihm so im allgemeinen *gesetzt* wird, ist die *Relativität* der unmittelbaren Substanzen und Eigenschaften. Das gleichgültigbestehende Körperliche ist dadurch nur als *Moment* der Individualität gesetzt, und der Begriff in *der ihm entsprechenden Realität;* die *in einem*, aus der Besonderung der unterschiedenen
[348] Körperlichkeiten sich hervorbringende *konkrete Einheit* mit sich, | welche die Tätigkeit ist, diese ihre einseitige Form der Beziehung auf sich zu negieren, sich in die Momente des Begriffs zu *dirimieren* und zu besondern und ebenso in jene Einheit zurückzuführen, – so der unendliche sich selbst anfachende und unterhaltende Prozeß, – *der Organismus.*

determinación inicial del concepto desde sí mismo en su realización, de modo que ésta no sea solamente determinada por las condiciones *exteriormente* presentes.

| § 336 [9/334]

Pero el proceso químico mismo es esto: poner como negadas aquellas presuposiciones inmediatas, o sea, la base de su exterioridad y finitud, en cambiar de escalón aquellas propiedades de los cuerpos que aparecen como resultados de un escalón determinado del proceso y en rebajar aquellas condiciones a productos. Lo que en el proceso se *pone* de una manera tan general es la *relatividad* de las substancias y propiedades inmediatas. Lo corporal que subsiste indiferente viene puesto mediante el proceso químico sólo como *momento* de la individualidad, y el concepto se pone en la *realidad que le corresponde*; *dirimir* y particularizar los momentos del concepto e igualmente reconducirlos a la unidad que los aúna consigo en la *unidad concreta* resultante de la particularización de las corporeidades distintas, | actividad [348] que consiste en negar esta forma unilateral de la relación consigo, eso es el proceso infinito que se estimula a sí mismo y se mantiene, eso es *el organismo*.

[349] [9/337] | **DRITTE ABTEILUNG DER NATURPHILOSOPHIE**

ORGANISCHE PHYSIK

§ 337

Die reelle Totalität des Körpers, als der unendliche Prozeß, daß die Individualität sich zur Besonderheit oder Endlichkeit bestimmt und dieselbe ebenso negiert und in sich zurückkehrt, im Ende des Prozesses sich zum Anfange wiederherstellt, ist damit eine Erhebung in die erste Idealität der Natur, so daß sie aber eine *erfüllte* und wesentlich, als sich auf sich beziehende *negative* Einheit, *selbstische* und *subjektive* geworden ist. Die Idee ist hiermit zur Existenz gekommen, zunächst zur unmittelbaren, zum *Leben*. Dieses ist

A. als *Gestalt*, das allgemeine Bild des Lebens, der *geologische* Organismus;

B. als besondere, formelle Subjektivität, der *vegetabilische;*

C. als einzelne konkrete Subjektivität, der *animalische* Organismus.

Die Idee hat Wahrheit und Wirklichkeit nur, insofern sie an ihr als *subjektive* ist (§ 215); das Leben als nur *unmittelbare* Idee ist hiermit außer sich, Nicht-Leben, nur der Leichnam des Lebensprozesses, der Orga-
[350] nis|mus als *Totalität* der als unlebendig existierenden, mechanischen und physikalischen Natur.

Unterschieden davon beginnt die subjektive Lebendigkeit, das Lebendige in der *vegetabilischen* Natur; das Individuum, aber noch als außersichseiend in seine Glieder, die selbst Individuen sind, zerfallend.

Erst der *animalische* Organismus ist in solche Unterschiede der Gestaltung entwickelt, die wesentlich nur als seine Glieder existieren, wodurch er als *Subjekt* ist. Die Lebendigkeit als natürliche zerfällt zwar in die unbestimmte Vielheit von Lebendigen, die aber an ihnen selbst subjektive Organismen sind, und es ist nur in der Idee, daß sie *ein* Leben, *ein* organisches System desselben sind.

FÍSICA ORGÁNICA[622]

§ 337

La totalidad real del cuerpo, como el proceso infinito [en el] que la individualidad se determina a la particularidad o finitud e igualmente la niega y regresa a sí, restableciéndose como inicio al final del proceso, es con ello una elevación a la primera idealidad de la naturaleza, pero de tal manera que ésta ha devenido unidad *plena*, y esencialmente, en tanto está refiriéndose a sí, unidad *negativa*, afectada de *mismidad* y *subjetiva*. Con ello la idea ha llegado a la EXISTENCIA, primeramente a la [EXISTENCIA] inmediata, a la *vida*. Ésta es:

A. como *figura*, la imagen universal de la vida, el organismo *geológico*;
B. como subjetividad formal, particular, el organismo *vegetal*;
C. como subjetividad concreta singular, el organismo *animal*.

La idea tiene verdad y realidad efectiva solamente en tanto es *subjetiva* en ella misma (§ 215); la vida, como idea solamente *inmediata*, está así afuera de sí, es no-vida, sino solamente el cadáver del proceso vital, el organis|mo como *totalidad* de la naturaleza EXISTENTE como no viviente, mecánica [350] y física.

Distinta de ella comienza la vitalidad subjetiva, lo viviente en la naturaleza *vegetal*; el individuo, pero dividiéndose aún en tanto está-siendo-afuera-de-sí en sus miembros que son, ellos mismos, individuos.

El organismo *animal* es el primero que está desarrollado hacia distinciones tales de la configuración que esencialmente sólo EXISTEN como miembros suyos, por lo cual este organismo es como *sujeto*. La vitalidad en cuanto natural se divide precisamente en la multitud indeterminda de vivientes que son, sin embargo, organismos subjetivos en sí mismos, y es solamente en la idea que ellos son *una* vida, un sistema orgánico de ella.

[351] [9/342] | A

DIE GEOLOGISCHE NATUR

§ 338

Der erste Organismus, schon insofern er zunächst als unmittelbarer oder *an sich* seiender bestimmt ist, existiert nicht als *Lebendiges;* das Leben ist als Subjekt und Prozeß wesentlich sich mit sich *vermittelnde* Tätigkeit. Vom subjektiven Leben aus betrachtet, ist das erste Moment der *Besonderung*, sich zu seiner *Voraussetzung* zu machen sich so die Weise der *Unmittelbarkeit zu* geben und in ihr seine Bedingung und sein äußeres Bestehen *gegenüberzustellen*. Die *Erinnerung* der Naturidee in sich zur subjektiven und noch mehr zur geistigen Lebendigkeit ist das *Urteil* in sich und in jene prozeßlose Unmittelbarkeit. Diese von der *subjektiven* Totalität sich vorausgesetzte, unmittelbare Totalität ist nur die *Gestalt* des Organismus, – der *Erdkörper* als das *allgemeine System* der individuellen Körper.

[9/343] | § 339

Die Glieder dieses nur an sich seienden Organismus enthalten daher nicht den Lebensprozeß in sich selbst und machen ein äußerliches *System* aus, dessen Gebilde die Entfaltung einer zum Grunde liegenden Idee
[352] darstellen, dessen *Bildungsprozeß* aber ein *vergangener* ist. – | Die Mächte dieses Prozesses, welche die Natur jenseits der Erde als Selbständigkeiten zurückläßt, sind der Zusammenhang und die Stellung der Erde im Sonnensystem, ihr solarisches, lunarisches und kometarisches Leben, die Neigung ihrer Achse auf die Bahn und die magnetische Achse. Zu diesen Achsen und deren Polarisation steht in näherer Beziehung die Verteilung des Meers und des Landes, dessen zusammenhängende Ausbreitung im Norden, die Teilung und zugespitzte Verengerung der Teile gegen Süden, die weitere Absonderung in eine alte und in eine neue Welt und die fernere Verteilung von jener in die durch ihren physikalischen, organischen und anthropologischen Charakter untereinander und gegen die neue Welt verschiedenen Weltteile, an welche sich ein noch jüngerer und unreifer anschließt; – die Gebirgszüge usf.

A [351] [9/342]

La naturaleza geológica

§ 338

El primer organismo, ya en tanto está primeramente determinado como inmediato o como siendo *en sí*, no EXISTE como *viviente*; la vida en cuanto sujeto y proceso es esencialmente actividad que *está-mediándose* consigo. Visto desde la vida subjetiva, el primer momento de la *particularización* es hacerse *presuposición* de la vida, darse así el modo de la *inmediatez* y en ésta *contraponerse* a esa vida como su condición y subsistencia exterior. La *interiorización y recuerdo*[623] de la idea natural hacia sí misma hasta [hacerse] vitalidad subjetiva y, más aún, hasta hacerse vitalidad espiritual, es el *juicio* [que la divide] en ella misma [por una parte] y en aquella inmediatez sin proceso [por la otra]. Esta totalidad inmediata que se ha presupuesto por la totalidad *subjetiva* es solamente la *figura* del organismo, [es] el *cuerpo terrestre* como *sistema universal* de los cuerpos individuales.

§ 339 [9/343]

Por consiguiente, los miembros de ese organismo que es meramente en sí no contienen, por tanto, el proceso de la vida en ellos mismos, y constituyen un *sistema* extrínseco, las formaciones del cual representan el despliegue de una idea subyacente cuyo *proceso de formación*, sin embargo, es un [proceso] *pretérito*.– | Las fuerzas[624] de este proceso que deja atrás la naturaleza, más [352]
allá de la tierra, como autosuficiencias, son la interconexión y la posición de la tierra en el sistema solar, su vida solar, lunar y comética, la inclinación de su eje hacia la órbita y el eje magnético. En relación más próxima con estos ejes y con su polarización se encuentra la separación del mar y de la tierra, la extensión de ésta por el norte en conexión con el conjunto, la partición y estrechamiento puntiagudo de las partes [de la tierra] hacia el sur, la ulterior división en viejo y nuevo mundo, el reparto subsiguiente de aquél en partes del mundo [viejo], distintas entre sí y frente al nuevo por su carácter físico, orgánico y antropológico, al cual se une además otra parte más joven e inmadura; — las cordilleras, etc.

[9/351] | § 340

Die physikalische Organisierung beginnt als unmittelbar nicht mit der einfachen, eingehüllten Form des Keimes, sondern mit einem Ausgang, der in einen gedoppelten zerfallen ist, in das konkrete *granitische* Prinzip, den die Dreiheit der Momente in sich schon entwickelt darstellenden Gebirgskern, und in das *Kalkige*, den zur *Neutralität* reduzierten Unterschied. Die Herausbildung der Momente des *ersteren* Prinzips zu Gestaltungen hat einen Stufengang, in welchem die weiteren Gebilde *teils* Übergänge sind, in denen das granitische Prinzip die Grundlage, nur als in sich ungleiche und unförmliche, bleibt; *teils* ein Auseinandertreten seiner Momente in bestimmtere Differenz und in abstraktere mineralische Momente, die Metalle und die oryktognostischen Gegenstände überhaupt, bis die Entwicklung sich in mechanischen Lagerungen und immanenter Gestaltung entbehrenden Aufschwemmungen verliert. Hiermit geht die Fortbildung des *anderen*, des neutralen Prinzips *teils* als schwächere
[353] Umbildung zur Seite, *teils* greifen dann beide Prinzipien in konkreszie|renden Bildungen bis zur äußeren Vermischung ineinander ein.

[9/360] | § 341

Dieser Kristall des Lebens, der totliegende Organismus der Erde, der seinen *Begriff* im siderischen Zusammenhang außer sich, seinen eigentümlichen Prozeß aber als eine vorausgesetzte Vergangenheit hat, ist das *unmittelbare Subjekt* des meteorologischen Prozesses, durch welchen es, als die *an sich* seiende Totalität des Lebens, nicht mehr nur zur individuellen Gestaltung (s. § 287), sondern zur *Lebendigkeit* befruchtet wird. – Land und insbesondere das Meer, so als reale Möglichkeit des Lebens, schlägt unendlich auf jedem Punkte in *punktuelle* und *vorübergehende* Lebendigkeit aus; – Flechten, Infusorien, unermeßliche Mengen phosphoreszierender
[9/361] Lebenspunkte im Meere. Die *generatio* | *aequivoca* ist aber, als jenen objektiven Organismus außer ihr habend, eben dies, auf solches punktuelle, nicht sich in sich zur bestimmten Gliederung entwickelnde, noch sich selbst reproduzierende (*ex ovo*) Organisieren beschränkt zu sein.

| § 340 [9/351]

La organización física comienza, como inmediata, no con la forma simple y envuelta del germen, sino con un origen que está dividido en dos: el concreto principio *granítico*, [o sea,] el núcleo de las montañas en sí mismo desarrollado que expone la tríada de los momentos, y lo *calcáreo*, [o sea,] la distinción reducida a la *neutralidad*. La formación hacia fuera de los momentos del *primer* principio en figuras procede de manera escalonada, de modo que las figuraciones ulteriores son *en parte* transiciones, en el fondo de las cuales permanece el principio granítico tan sólo en tanto desigual e informe; *en parte* es un salir afuera de sus momentos hacia una diferencia más determinada y hacia momentos minerales más abstractos, o sea, los metales y los objetos oriktognósticos[625] en general hasta que el desarrollo se pierde en almacenamientos mecánicos y en aluviones privados de configuración inmanente. Juntamente avanza la formación ulterior del *otro* principio, o sea, del principio neutro, *en parte* como transformación marginal más débil, y *en parte* intervienen luego ambos principios en formar concre|cio- [353]
nes que llegan hasta la mezcla extrínseca.

| § 341 [9/360]

Este cristal de la vida, el organismo de la tierra que yace muerto, que tiene su *concepto* fuera de sí en la interconexión de los astros, pero que tiene su proceso propiamente dicho como un pretérito presupuesto, es el *sujeto inmediato* del proceso meteorológico, por cuyo medio ese sujeto como totalidad de la vida que está-siendo *en sí* viene fecundado, ya no meramente para ser configuración individual (v. § 287), sino para la *vitalidad*.— Así la tierra firme, y en particular el mar, como posibilidad real de la vida, retoña infinitamente en todos los puntos en una vitalidad *puntual* y *transitoria*; – líquenes, infusorios, multitudes innumerables de fosforescentes puntos vivos en el mar. Sin embargo, la *generatio* | *aequivoca*, en tanto está teniendo fuera de [9/361]
ella aquel organismo objetivo, es ciertamente esto, [a saber,] no estar limitado a esa organización puntual que no se desarrolla en sí misma en miembros determinados ni a un organizarse que se reproduce a sí mismo (*ex ovo*).

[9/367] | § 342

Diese Trennung des allgemeinen, sich äußerlichen Organismus und dieser nur punktuellen, vorübergehenden Subjektivität hebt sich vermöge der an sich seienden Identität ihres Begriffs zur *Existenz* dieser Identität, zum *belebten Organismus*, der an ihr selbst sich gliedernden Subjektivität auf, welche den nur *an sich* seienden Organismus, die physische allgemeine und individuelle Natur von sich ausschließt und ihr gegenübertritt, aber zugleich an diesen Mächten die Bedingung ihrer Existenz, die Erregung wie das Material ihres Prozesses, hat.

[354] [9/371] | B

DIE VEGETABILISCHE NATUR

§ 343

Die Subjektivität, nach welcher das Organische als *Einzelnes* ist, entwickelt sich in einen *objektiven* Organismus, die *Gestalt*, als einen sich in Teile, die *voneinander unterschieden* sind, gliedernden Leib. In der Pflanze, der *nur erst unmittelbaren* subjektiven Lebendigkeit, ist der objektive Organismus und die Subjektivität desselben noch unmittelbar identisch, wodurch der Prozeß der Gliederung und der Selbsterhaltung des vegetabilischen Subjekts ein Außersichkommen und Zerfallen in mehrere Individuen ist, für welche das eine ganze Individuum mehr nur der Boden als subjektive Einheit von Gliedern ist; der Teil – die Knospe, Zweig usf. – ist auch die ganze Pflanze. Ferner ist deswegen die *Differenz der organischen Teile* nur eine oberflächliche *Metamorphose*, und der eine kann leicht in die Funktion des anderen übergehen.

[9/373] | § 344

Der Prozeß der Gestaltung und der Reproduktion des *einzelnen* Individuums fällt auf diese Weise mit dem Gattungsprozesse zusammen und ist ein
[355] perennierendes | Produzieren neuer Individuen. Die selbstische Allge-

| § 342 [9/367]

Esta partición del organismo universal exterior a sí mismo, y de esta subjetividad meramente puntual, transitoria, se supera a sí misma en virtud de la identidad que está-siendo en sí de su concepto hasta [llegar a] la *EXISTENCIA* de esa identidad; [se supera] hasta [llegar a] *organismo animado* de la subjetividad que en sí misma se dota de miembros, la cual excluye de sí al organismo que está-siendo meramente *en sí*, a la naturaleza física, universal e individual, y entra frente a ella, aunque a la vez tiene en esas fuerzas la condición de su EXISTENCIA, el estímulo y también el material de su proceso.

| B [354] [9/371]

LA NATURALEZA VEGETAL

§ 343

La subjetividad, según la cual lo orgánico es como *singular*, se desarrolla en [dirección a] un organismo *objetivo*, [a saber,] la *figura* como cuerpo que se dota de miembros que son partes *distintas entre sí*. En la planta, o sea, en la vitalidad subjetiva que *sólo es al comienzo inmediata*, el organismo objetivo y su subjetividad son todavía inmediatamente idénticos, por lo cual el proceso de la articulación en miembros y del automantenimiento del sujeto vegetal es un venir afuera de sí y un dividirse en muchos individuos, para los cuales el único individuo entero es más su suelo que una unidad subjetiva de miembros. La parte, el capullo, la rama, etc., son también la planta entera. Además y por esta causa, la *diferencia de las partes orgánicas* es solamente una *metamorfosis* superficial y una de ellas puede fácilmente pasar a [cumplir] la función de la otra.

| § 344 [9/373]

El proceso de la configuración y de la reproducción del individuo *singular* coincide de esta manera con el proceso del género, y es una producción | que [355]

meinheit, das subjektive Eins der Individualität trennt sich nicht von der reellen Besonderung, sondern ist in sie nur versenkt. Die Pflanze, als gegen ihren *an sich* seienden Organismus (§ 342) noch nicht für sich seiende Subjektivität, determiniert weder aus sich sich ihren Ort, hat keine Bewegung vom Platze, noch ist sie für sich gegen die physikalische Besonderung und *Individualisierung* desselben, hat daher keine sich unterbrechende Intussuszeption, sondern eine kontinuierlich strömende Ernährung und verhält sich nicht zu individualisiertem Unorganischen, sondern zu den allgemeinen
[9/374] Elementen. | Animalischer Wärme und des Gefühls ist sie noch weniger fähig, da sie nicht der Prozeß ist, ihre Glieder, die mehr nur Teile und selbst Individuen sind, zur negativen, einfachen Einheit zurückzuführen.

[9/380] | § 345

Als Organisches gliedert sich aber die Pflanze wesentlich auch in eine Unterschiedenheit von abstrakten (Zellen, Fasern und dergleichen) und von konkreteren Gebilden, die jedoch in ihrer ursprünglichen Homogeneität bleiben. Die *Gestalt* der Pflanze, als aus der Individualität noch nicht zur Subjektivität befreit, bleibt auch den geometrischen Formen und kristallinischer Regelmäßigkeit nahe, wie die Produkte ihres Prozesses den chemischen noch näherstehen.

Goethes *Metamorphose der Pflanzen* hat den Anfang eines vernünftigen Gedankens über die Natur der Pflanze gemacht, indem sie die Vorstellung aus der Bemühung um bloße Einzelheiten zum Erkennen der *Einheit* des Lebens gerissen
[9/381] hat. Die *Identität* der Organe ist in der Kategorie | der Metamorphose überwie-
[356] gend; die bestimmte Differenz und die eigentümliche | Funktion der Glieder, wodurch der Lebensprozeß gesetzt ist, ist aber die andere notwendige Seite zu jener substantiellen Einheit. Die *Physiologie* der Pflanze erscheint notwendig als dunkler als die des tierischen Körpers, weil sie einfacher ist, die Assimilation wenige Vermittlungen durchgeht und die Veränderung als *unmittelbare Infektion* geschieht. – Wie in allem natürlichen und geistigen Lebensprozeß ist die Hauptsache in der Assimilation, wie in der Sekretion, die *substantielle* Veränderung, d.i. die *unmittelbare* Verwandlung eines äußeren oder besonderen Stoffs überhaupt in einen anderen; es tritt ein Punkt ein, wo die Verfolgung der Vermittlung, es sei in chemischer oder in Weise mechanischer *Allmählichkeit*, abgebrochen und unmöglich wird. Dieser Punkt ist allenthalben und durchdringend, und die Nicht-Kenntnis oder vielmehr das Nichtanerkennen dieser einfachen Identifizierung

se hace perenne de nuevos individuos. La universalidad afectada de mismidad, lo uno subjetivo de la individualidad, no se separa de la particularización real, sino que está sólo sumergida en ella. La planta, como subjetividad enfrentada a su organismo que está-siendo sólo *en sí* (§ 342) y que no está-siendo aún subjetividad para sí, ni determina desde ella misma su lugar, carece de movimiento local, ni es para sí frente a la particularización física e *individualización* del lugar; no goza, por ende, de una intususcepción que se interrumpe a sí misma, sino de una nutrición continuamente fluyente, y no se comporta respecto a lo inorgánico individualizado, sino a los elementos universales. | Menos capaz aún de calor animal y de sentimientos, ya que la [9/374]
planta no es el proceso de reconducir sus miembros, que son más bien meras partes e incluso individuos, a la simple unidad negativa.

| § 345 [9/380]

Sin embargo, como algo orgánico, la planta se articula también esencialmente en una variedad de figuraciones abstractas (células, fibras y semejantes) y figuraciones más concretas que permanecen con todo en su homogeneidad original. La *figura* de la planta, en cuanto no liberada todavía desde la individualidad a la subjetividad, permanece aún cercana a las formas geométricas y a la regularidad de los cristales, del mismo modo que los productos de su proceso son más cercanos aún a los productos químicos.

La *metamorfosis de las plantas* de Goethe[626] ha iniciado un pensamiento racional sobre la naturaleza de las plantas, por cuanto ha arrancado la representación de sus preocupaciones sobre meras singularidades y la ha llevado al conocimiento de la *unidad* de la vida. Bajo la categoría | de la metamorfosis, la *identidad* de los órganos [9/381]
es | prevalente; la diferencia determinada y la función propia de los miembros, [356]
mediante las cuales el proceso vital está puesto, es sin embargo la otra cara necesaria de aquella unidad sustancial. La *fisiología* de la planta aparece necesariamente como más oscura que la del cuerpo animal porque es más simple, la asimilación pasa por menos mediaciones y el cambio acaece como *infección inmediata*.— Como en todo proceso vital, natural y espiritual, lo principal en la asimilación, como también en la secreción, es el *cambio* sustancial, es decir, en general la transformación *inmediata* de una materia exterior o particular en otra; hay un punto en el cual la continuación de la mediación, sea en forma química, sea en forma de un *poco a poco* mecánico, se interrumpe y se hace imposible. Este punto se encuentra por todas partes y todo lo penetra, y el desconocimiento, o mejor dicho, el no reconocer esta

sowie der einfachen Diremtion ist es, was eine Physiologie des Lebendigen unmöglich macht. – Interessante Aufschlüsse über die Physiologie der Pflanze gewährt das Werk meines Kollegen, des Herrn Prof. C. H. Schultz (*Die Natur der lebendigen Pflanze, oder die Pflanzen und das Pflanzenreich*, 2 Bde.), das ich um so mehr hier anzuführen habe, als einige der in den folgenden Paragraphen angegebenen speziellen Grundzüge über den Lebensprozeß der Pflanze daraus geschöpft sind.

[9/394] | § 346

Der Prozeß, welcher die Lebendigkeit ist, muß ebensosehr, als er *einer* ist, in die Dreiheit der Prozesse sich auseinandertun (§ 217-220). a) Der Gestaltungsprozeß, der *innere* Prozeß der *Beziehung* der Pflanze *auf sich selbst* ist nach der einfachen Natur des Vegetativen selbst sogleich Beziehung auf Äußeres
[357] und Entäußerung. Einerseits ist er *der substantielle*, die *unmit|telbare* Verwandlung teils der Ernährungszuflüsse in die spezifische Natur der Pflanzenart, teils der innerlich umgebildeten Flüssigkeit (des *Lebenssaftes*) in Gebilde. Andererseits als *Vermittlung* mit sich selbst α) beginnt der Prozeß mit der zugleich nach *außen* gerichteten Diremtion in Wurzel und Blatt und der inneren abstrakten des allgemeinen Zellgewebes in die Holzfaser und in die *Lebensgefäße*, deren jene gleichfalls nach außen sich beziehen, diese den *inneren Kreislauf* enthalten. Die hierin sich mit sich selbst vermittelnde *Erhaltung* ist β) *Wachstum* als Produktion neuer Bildungen, Diremtion in die *abstrakte* Beziehung auf sich selbst, in die *Verhärtung* des Holzes (bis zur Versteinerung im Tabascher u.dgl.) und der andern Teile, und in die *Rinde* (das dauernde Blatt). γ) Das Zusammennehmen der Selbsterhaltung in die Einheit ist nicht ein Zusammenschließen des Individuums mit sich selbst, sondern die Produktion eines neuen Pflanzenindividuums, der *Knospe*.

[9/411] | § 347

b) Der Gestaltungsprozeß ist unmittelbar mit dem zweiten, dem *nach außen sich spezifizierenden Prozesse* verknüpft. Der Same keimt nur von außen erregt, und die Diremtion des Gestaltens in Wurzel und Blatt ist selbst Diremtion in die Richtung nach Erde und Wasser und in die nach Licht und Luft, in die Einsaugung des Wassers und in die durch Blatt und
[9/412] Rinde wie durch Licht und Luft vermittelte Assi|milation desselben. Die Rückkehr-in-sich, in welcher die Assimilation sich beschließt, hat das

simple identificación, así como el simple dirimir, es lo que hace imposible una fisiología de lo vivo.— Conclusiones interesantes sobre la fisiología de las plantas se contienen en la obra de mi colega el Profesor Sr. C.H. Schultz (*La naturaleza de las plantas vivas, o las plantas y el reino vegetal*, 2 vols.)[627] que estoy obligado a citar, tanto más porque algunas de las características especiales del proceso vital de las plantas que se ofrecen en los parágrafos siguientes han sido tomadas de allí.

| § 346 [9/394]

El proceso que la vitalidad es, en la misma medida en que es uno, ha de desglosarse igualmente en la tríada de los procesos (§ 217-220). *a*) El proceso de *configuración*, el proceso *interno* de la referencia de la planta *a sí misma*, es igualmente, según la naturaleza simple de lo vegetativo, referencia a lo exterior y exteriorización. Por un lado, este proceso es el proceso *sustancial*, la transformación *inme|diata*, por una parte, de los líquidos nutritivos en la [357]
naturaleza específica de la planta y, por otra parte, del fluido interiormente cambiado de figuración (el *jugo vital*)[628] en figuraciones [de la planta]. Por otro lado, como *mediación* consigo, α) el proceso comienza con la disyunción dirigida a la vez hacia fuera en raíces y hojas y la del tejido general celular, interiormente abstracto, en las fibras leñosas y en los *vasos vitales*, los primeros de los cuales se relacionan igualmente con el exterior, mientras los segundos contienen el *circuito interior*. El *mantenimiento* de sí que está así mediándose consigo es β) *crecimiento* como producción de nuevas figuras, disyunción entre la referencia *abstracta* a sí [por un lado], en el *endurecimiento* de la madera y otras partes (hasta la petrificación en el azúcar de caña y parecidos), y [por otro lado] la corteza (la hoja duradera[629]). γ) El juntar en la unidad del automantenimiento no es una conclusión del individuo consigo mismo, sino la producción de un nuevo individuo vegetal, la *yema*.

| § 347 [9/411]

b) El proceso de configuración está inmediatamente vinculado al segundo proceso, a saber, al de *especificación hacia fuera*. La semilla solamente germina solicitada desde fuera, y la disyunción del figurar en raíces y hojas es también disyunción entre la dirección hacia tierra y agua, y la dirección hacia luz y aire; entre la absorción del agua y la asi|milación de ésta, mediada [9/412]
por hoja y corteza como también por luz y aire. El regreso hasta dentro de sí

Selbst nicht in innerer subjektiver Allgemeinheit gegen die Äußerlichkeit, nicht ein Selbstgefühl zum Resultate. Die Pflanze wird vielmehr von dem Licht, als ihrem ihr äußerlichen Selbst, hinausgerissen, rankt demselben
[358] entgegen, sich zur Vielheit von Individuen verzweigend. *In* | *sich* nimmt sie sich aus ihm die spezifische Befeuerung und Bekräftigung, die Gewürzhaftigkeit, Geistigkeit des Geruchs, des Geschmacks, Glanz und Tiefe der Farbe, Gedrungenheit und Kräftigkeit der Gestalt.

[9/419] | § 348

c) Die Pflanze gebiert aber auch ihr Licht aus sich als *ihr eigenes* Selbst, in der *Blüte*, in welcher zunächst die neutrale, grüne Farbe zu einer spezifischen bestimmt wird. Der *Gattungsprozeß*, als das Verhältnis des individuellen Selbsts zum Selbst, *hemmt* als Rückkehr-in-sich das Wachstum als das für sich ungemessene Hinaussprossen von Knospe zu Knospe. Die Pflanze bringt es aber nicht zum Verhältnis der Individuen als solcher, sondern nur zu einem Unterschiede, dessen Seiten nicht zugleich an ihnen die ganzen Individuen sind, nicht die ganze Individualität determinieren, der hiermit auch zu mehr nicht als zu einem Beginn und Andeutung des Gattungsprozesses kommt. Der *Keim* ist hier für das eine
[9/420] und dasselbe Individuum anzusehen, dessen Lebendig|keit diesen Prozeß durchläuft und durch Rückkehr-in-sich ebenso sich erhalten hat, als zur Reife eines Samens gediehen ist; dieser Verlauf ist aber im ganzen ein Überfluß, da der Gestaltungs- und der Assimilationsprozeß schon selbst Reproduktion, Produktion neuer Individuen ist.

[9/429] | § 349

Was aber im Begriffe gesetzt worden, ist, daß der Prozeß die mit sich selbst zusammengegangene Individualität darstellt und die Teile, die zunächst als Individuen sind, auch als der Vermittlung angehörige und in ihr vorübergehende Momente, somit die *unmittelbare Einzelheit* und das
[359] *Außereinander* des vegetabilischen Le|bens als aufgehoben zeigt. Dies Moment der negativen Bestimmung begründet den *Übergang* in den wahrhaften Organismus, worin die äußere Gestaltung mit dem Begriffe übereinstimmt, daß die Teile wesentlich Glieder und die Subjektivität als die durchdringende *eine* des Ganzen existiert.

con el que se acaba la asimilación no tiene como resultado al *sí mismo* en la universalidad subjetiva interior opuesta a la exterioridad, ni tampoco un sentimiento de sí. La planta es más bien estirada por la luz como su sí mismo exterior, trepa en su búsqueda ramificándose en una multiplicidad de individuos. *Dentro de* | *sí* toma de la luz su luminosidad específica y su for- [358]
talecimiento, su aroma, la volatilidad del olor y del sabor, la brillantez y profundidad de los colores, la fortaleza y consistencia de la figura.

| § 348 [9/419]

c) Pero la planta da a luz su luz desde sí como desde *su propio* sí mismo en la *floración*, en la cual primeramente el color verde neutro se determina a un color específico. El *proceso del género*, en cuanto relación del sí mismo individual al sí mismo, refrena como regreso a sí el crecimiento en tanto brotar de suyo desmedido de yema a yema. La planta, sin embargo, no lleva esta relación a relación entre individuos en cuanto tales, sino solamente hasta una distinción cuyos lados no son en sí mismos a la vez los individuos enteros, no determinan la individualidad entera, a la cual no llega así sino como máximo a un comienzo e indicación del proceso del género. El *germen* debe ser visto aquí como uno y el mismo individuo cuya vitali|dad recorre todo el [9/420]
proceso y que mediante este regreso a sí se ha mantenido a sí mismo tanto cuanto ha logrado la madurez de una semilla; este transcurso es, sin embargo, tomado globalmente, un exceso, puesto que el proceso de configuración y de asimiliación es ya él mismo reproducción, producción de nuevos individuos.

| § 349 [9/429]

Lo que de todas maneras ha sido puesto en el concepto es que el proceso expone la individualidad que ha venido a juntarse consigo, y las partes que primero son como individuos, las muestra también como pertenecientes a la mediación, y en ella [como] momentos transitorios, con lo cual muestra como superadas la *singularidad inmediata* y el *uno-fuera-de-otro* de la vi|da [359]
vegetal. Este momento de la determinación negativa funda el paso al verdadero organismo, en el cual la configuración externa concuerda con el concepto, [a saber,] que las partes son esencialmente miembros y que la subjetividad EXISTE como la penetrante subjetividad única del todo.

[360] [9/430] | C

Der tierische Organismus

§ 350

Die organische Individualität existiert als *Subjektivität,* insofern die eigene Äußerlichkeit der Gestalt zu Gliedern *idealisiert* ist, der Organismus in seinem Prozesse nach außen die selbstische Einheit in sich erhält. Dies ist die *animalische* Natur, welche in der Wirklichkeit und Äußerlichkeit der unmittelbaren Einzelheit ebenso dagegen *in sich reflektiertes* Selbst der *Einzelheit, in sich* seiende *subjektive* Allgemeinheit (§ 163) ist.

[9/431] | § 351

Das Tier hat zufällige *Selbstbewegung,* weil seine Subjektivität, wie das Licht die der Schwere entrissene Idealität, eine freie Zeit ist, die, als der reellen Äußerlichkeit entnommen, sich nach innerem Zufall aus sich *selbst zum Orte bestimmt.* Damit verbunden ist, daß das Tier *Stimme* hat, indem seine *Subjektivität* als *wirkliche* Idealität (Seele) die Herrschaft über die abstrakte Idealität von Zeit und Raum ist und seine Selbstbewegung als ein freies Erzittern *in sich selbst* darstellt; – es hat animalische *Wärme,*
[361] als fortdauern|den *Auflösungsprozeß* der Kohäsion und des selbständigen Bestehens der Teile in der fortdauernden Erhaltung der Gestalt, – ferner *unterbrochene Intussuszeption,* als sich individualisierendes Verhalten zu
[9/432] einer individuellen unorgani|schen Natur, – vornehmlich aber *Gefühl,* als die in der Bestimmtheit sich unmittelbar *allgemeine, einfach* bei sich bleibende und erhaltende Individualität: die *existierende* Idealität des Bestimmtseins.

[9/435] | § 352

Der tierische Organismus ist als lebendige Allgemeinheit der Begriff, welcher sich durch seine drei Bestimmungen als Schlüsse verläuft, deren jeder *an sich* dieselbe *Totalität* der substantiellen Einheit und zugleich nach der Formbestimmung das *Übergehen* in die anderen ist, so daß aus diesem

| C [360] [9/430]

El organismo animal

§ 350

La individualidad orgánica EXISTE como *subjetividad* en tanto la exterioridad propia de la figura ha sido *idealizada* hasta [llegar a ser] miembros, [o sea,] el organismo en su proceso hacia fuera conserva en sí mismo la unidad afectada de mismidad. Es ésta la naturaleza *animal* que en la realidad efectiva y la exterioridad de la singularidad inmediata es igualmente, por el contrario, el sí mismo *reflejado hacia sí* de la *singularidad*, universalidad *subjetiva* que está-siendo dentro de sí (§ 163).

| § 351 [9/431]

El animal tiene *automovimiento* contingente porque su subjetividad, del mismo modo que la luz [es] idealidad arrebatada a la gravedad, es un tiempo libre que, en cuanto sustraído a la exterioridad real, se *determina* a sí mismo y desde *sí mismo a un lugar* con arreglo al azar interno. A esto se une que el animal tiene *voz* por cuanto su *subjetividad* como idealidad efectivamente real (alma) es el dominio de la idealidad abstracta de tiempo y espacio, y su automovimiento se expone como un un estremecimiento libre *dentro de sí mismo*; tiene [también] *calor* animal como *proceso* permanen|te de *disolución* [361]
de la cohesión y de la subsistencia autosuficiente de las partes en la conservación permanente de la figura; [tiene] además *intususcepción interrumpida* como conducta que se individualiza hasta una naturaleza inorgá|nica indivi- [9/432]
dual; pero sobre todo [tiene] *sentimiento* como individualidad que se mantiene y permanece cabe sí *simplemente* en la determinidad inmediatamente *universal*: la idealidad *EXISTENTE* del estar determinado.

| § 352 [9/435]

El organismo animal es, como universalidad viva, el concepto que transcurre a través de sus tres determinaciones como silogismos, cada uno de los cuales es *en sí* la misma *totalidad* de la unidad sustancial y, a la vez, según la

Prozesse sich die Totalität als existierend *resultiert;* nur als dieses sich Reproduzierende, nicht als Seiendes, *ist* und *erhält sich* das Lebendige; es ist nur, indem es sich zu dem macht, was es ist; es ist vorausgehender Zweck, der selbst nur das Resultat ist. – Der Organismus ist daher zu betrachten a) als die individuelle Idee, die in ihrem Prozesse sich nur *auf sich selbst* bezieht und innerhalb ihrer selbst sich mit sich zusammenschließt, – die *Gestalt*; b) als Idee, die sich zu ihrem *Anderen*, ihrer unorganischen Natur verhält und sie ideell in sich setzt, – die *Assimilation*; c) die Idee, als sich zum Anderen, das selbst lebendiges Individuum ist, und damit im Anderen zu sich selbst verhaltend, – *Gattungsprozeß*.

[9/436] | A. DIE GESTALT

§ 353

Gestalt ist das animalische Subjekt als ein Ganzes *nur in Beziehung auf sich*
[362] [9/437] *selbst*. Es stellt an ihm | den *Begriff* in | seinen entwickelten und in ihm existierenden *Bestimmungen* dar. Diese sind, obgleich in sich als in der Subjektivität konkret, α) als dessen einfache Elemente. Das animalische Subjekt ist daher 1. sein einfaches, *allgemeines Insichsein* in seiner Äußerlichkeit, wodurch die wirkliche Bestimmtheit *unmittelbar* als Besonderheit in das *Allgemeine* aufgenommen und dieses in ihr ungetrennte Identität des Subjekts mit sich selbst ist, – *Sensibilität*; 2. *Besonderheit* als Reizbarkeit von außen und aus dem aufnehmenden Subjekte kommende Rückwirkung dagegen nach außen, – *Irritabilität;* 3. die Einheit dieser Momente, die *negative* Rückkehr zu sich selbst aus dem Verhältnisse der Äußerlichkeit und dadurch Erzeugung und Setzen seiner als eines *Einzelnen*, – *Reproduktion;* die Realität und Grundlage der ersteren Momente.

[9/439] | § 354

Diese drei Momente des *Begriffs* sind β) nicht nur an sich konkrete Elemente, sondern haben ihre Realität in drei Systemen, dem *Nerven-*, *Blut-* und *Verdauungssystem*, deren jedes als Totalität sich nach denselben Begriffsbestimmungen in sich unterscheidet.

determinación formal, el *pasar* a las otras [determinaciones], de tal manera que de este proceso *resulta* para sí la totalidad como EXISTENTE; solamente como esto que se reproduce, no como ente, el viviente *es* y *se conserva*; sólo es haciéndose lo que es; es fin que se anticipa que, él mismo, sólo es el resultado. Hay que considerar al organismo, por tanto, *a*) como la idea individual que en su proceso sólo se refiere *a sí misma* y en el interior de sí misma se concluye consigo: la figura, *b*) como idea que se relaciona con su *otro*, o sea, con su naturaleza inorgánica y se pone como ideal en ella misma: la *asimilación*; *c*) la idea relacionándose con otro que es también individuo vivo, o sea, relacionándose consigo en el otro: *proceso del género*.

| A. LA FIGURA [9/436]

§ 353

El sujeto animal es figura en tanto es un todo *solamente en referencia a sí mismo*. En él se expone | el concepto en | sus *determinaciones* desarrolladas y [362] [9/437] en él EXISTENTES. Aunque sean concretas en sí mismas como en la subjetividad, esas determinaciones son α) como elementos simples del concepto. Por tanto, el sujeto animal es 1) su *ser dentro de sí universal* y simple en su exterioridad, por lo cual la determinidad efectivamente real está *inmediatamente* asumida como particularidad en lo *universal* y éste por medio de ella en inseparada identidad[630] del sujeto consigo mismo: *sensibilidad*; 2) *particularidad* como excitabilidad desde fuera y viceversa, como reacción hacia fuera procedente del sujeto afectado: *irritabilidad*; 3) la unidad de estos momentos, el regreso *negativo* a sí mismo desde la relación de la exterioridad y mediante él generación y posición de sí como un *singular*: reproducción; la realidad y base de los primeros momentos.

| § 354 [9/439]

Estos tres momentos del *concepto* son β) no solamente en sí elementos concretos, sino que tienen su realidad en tres sistemas: el *nervioso*, el *circulatorio*[631] y el *digestivo*, cada uno de los cuales en cuanto totalidad se distingue en sí mismo con arreglo a las mismas determinaciones conceptuales.

1. Das System der *Sensibilität* bestimmt sich so αα) zu dem Extreme der *abstrakten* Beziehung ihrer selbst auf sich selbst, die hiermit ein Übergehen in die *Unmittelbarkeit*, in das unorganische Sein und in Empfindungslosigkeit, aber nicht ein darein Übergegangensein ist, – das *Knochensystem*, das gegen das *Innere* zu Umhüllung, nach *außen* der feste Halt des Innern gegen das Äußere ist; ββ) zu dem Moment der *Irritabilität*, dem Systeme des Gehirns und dessen weiterem Auseinandergehen in den Nerven, die ebenso nach innen Nerven der Empfindung, nach außen des Bewegens sind; γγ) zu dem *der Reproduktion* angehörenden System,
[363] dem sympa|thetischen Nerv mit den Ganglien, worein nur dumpfes, unbestimmtes und willenloses Selbstgefühl fällt.

2. Die *Irritabilität* ist ebensosehr Reizbarkeit durch Anderes und Rückwirkung der Selbsterhaltung dagegen als umgekehrt aktives Selbsterhalten und darin sich Anderem Preisgeben. Ihr System ist αα) *abstrakte* (*sensible*) Irritabilität, die *einfache* Veränderung der Rezeptivität in Reaktivität, – *Muskel* überhaupt; welcher, an dem Knochengerüste den äußerlichen Halt (unmittelbare Beziehung auf sich für seine Entzweiung) gewinnend, sich zum Streck- und Beugemuskel zunächst differenziert und dann ferner zum eigentümlichen Systeme der Extremitäten ausbildet. ββ) Die Irritabilität, für sich und different gegen andere sich konkret auf sich beziehend und sich *in sich* haltend, ist die Aktivität in sich, *Pulsieren*, lebendige Selbstbewegung, deren Materielles nur eine *Flüssigkeit*, das lebendige *Blut*, – und die nur Kreislauf sein kann, welcher zunächst zur *Besonderheit*, von der er herkommt, spezifiziert, an ihm selbst ein gedoppelter und hierin zugleich nach *außen* gerichteter ist, – als Lungen-
[9/440] und Pfort|adersystem, in deren jenem das Blut sich in sich selbst, in diesem anderen gegen Anderes *befeuert*. γγ) Das *Pulsieren* als irritable sich mit sich zusammenschließende Totalität ist der von ihrem Mittelpunkte, *dem Herzen*, aus in der Differenz der Arterien und Venen in sich zurückkehrende Kreislauf, der ebenso *immanenter* Prozeß als ein allgemeines Preisgeben an die *Reproduktion* der übrigen Glieder, daß sie aus dem Blute sich ihre Nahrung nehmen, ist.

3. Das Verdauungssystem ist als Drüsensystem mit Haut und Zellgewebe die *unmittelbare*, vegetative, in dem eigentlichen Systeme der Eingeweide aber die *vermittelnde* Reproduktion.

1) Así, el sistema de la *sensibilidad* se determina αα) al extremo de la referencia *abstracta* de ella misma a sí misma, lo cual es así un pasar a la *inmediatez*, al ser inorgánico y a la insensibilidad, pero no es un haber pasado ahí: [es el] sistema *óseo*, que frente a lo *interior* es envoltura y hacia *fuera* es el firme sostén de lo interior frente a lo exterior; ββ) al momento de la *irritabilidad*, al sistema del cerebro y su ulterior despliegue en los nervios que son igualmente, hacia dentro, nervios de la sensación y, hacia fuera, nervios del movimiento; γγ) al sistema correspondiente a la *reproducción*, al nervio simpá|tico con los ganglios, donde sólo acaece un sentimiento de sí [363]
sordo, indeterminado y falto de voluntad.

2) La *irritabilidad* es en la misma medida excitabilidad por parte de un otro y reacción de la autoconservación contra él como [un] autoconservar inversamente activo y, con ello, abandonarse a otro. Su sistema es αα) irritabilidad *abstracta* (*sensible*), el *simple* cambio de la receptividad en reactividad: *músculo* en general, el cual obteniendo su sostén exterior en el esqueleto (referencia inmediata a sí para su desdoblamiento) y primeramente diferenciado en músculo extensor y músculo flexor, se configura luego en el sistema peculiar de las extremidades. ββ) La irritabilidad para sí y diferente frente a otros, refiriéndose a sí misma concretamente y manteniéndose *dentro* de sí, es la actividad dentro de sí, *pulsación*, automovimiento vivo cuyo material es solamente un *fluido*, la *sangre* viva; y aquello que solamente puede ser curso circular que, primeramente especificado a la *particularidad* de la que procede, está en sí mismo duplicado y de este modo igualmente está dirigido hacia *fuera*, como sistema pulmonar y sistema de la vena | porta, [9/440]
en los cuales la sangre se *calienta*, en el primero en sí misma y en el segundo frente a otro. γγ) La *pulsación* en cuanto totalidad irritable que se concluye consigo misma es el curso circular que regresa a sí por su punto central, el *corazón*, desde la diferencia de las arterias y las venas; este círculo es también proceso *inmanente* en cuanto entrega universal a la *reproducción* de los miembros restantes, ya que estos toman su alimento de la sangre.

3) El sistema digestivo es, como sistema glandular, juntamente con la piel y el tejido celular, la reproducción *inmediata* y vegetativa, pero en el sistema propio de las vísceras es la reproducción *que se media*.

[364] [9/454] | § 355

γ) Aber für die Gestalt vereinigen sich die Unterschiede der Elemente und deren Systeme ebensowohl zu allgemeiner konkreter Durchdringung, so daß jedes Gebilde der Gestalt sie an ihm verknüpft enthält, als sie selbst sich 1. in die *Centra von den drei Systemen* abteilt (*insectum*), Kopf, Brust und Unterleib, wozu die Extremitäten zur mechanischen Bewegung und Ergreifung das Moment der sich *nach außen* unterschieden setzenden Einzelheit ausmachen. 2. Die Gestalt unterscheidet sich nach der abstrakten Differenz in die *zwei Richtungen, nach innen* und *nach außen.* Jeder [Gestalt] ist aus jedem der Systeme die eine nach innen, die andere nach außen gehende Seite zugeteilt, wovon diese als die *differente* an ihr selbst diese Differenz durch die symmetrische Zweiheit ihrer
[9/455] Organe und Glieder darstellt | (*Bichats* »vie organique et animale«). 3. Das Ganze als zum selbständigen Individuum vollendete Gestalt ist in dieser sich auf sich beziehenden Allgemeinheit zugleich an ihr *besondert* zum Geschlechtsverhältnisse, zu einem Verhältnisse mit einem anderen Individuum nach außen gekehrt. Die Gestalt weist an ihr, indem sie beschlossen in sich ist, auf ihre beiden Richtungen nach außen hin.

[9/459] | § 356

δ) Sie [die Gestalt] ist als lebendig wesentlich Prozeß, und zwar ist sie als solche der *abstrakte*, der *Gestaltungsprozeß innerhalb ihrer selbst*, in welchem der Organismus seine eigenen Glieder zu seiner unorganischen Natur, zu Mitteln macht, aus sich zehrt und sich, d.i. eben diese Totalität der Gliederung, selbst produziert, so daß jedes Glied, wechselseitig Zweck und Mittel, aus den anderen und gegen sie sich erhält; – der Prozeß, der das einfache unmittelbare *Selbstgefühl* zum Resultate hat.

[365] [9/464] | b. Die Assimilation

§ 357

Das Selbstgefühl der Einzelnheit ist aber ebenso unmittelbar *ausschließend* und gegen eine unorganische Natur als gegen seine *äußerliche* Bedingung und Material sich spannend. Indem

| § 355 [364] [9/454]

γ) Pero para la figura, las distinciones de los elementos y sus sistemas se unen en una compenetración general y concreta, de modo que cada formación de la figura la contiene unida a sí, como la figura misma 1) *se* divide (*insectum*) en los *centros de los tres sistemas*, cabeza, pecho y abdomen, a los que se añaden las extremidades para el movimiento mecánico y para asir, las cuales constituyen el momento de la singularidad que se pone como distinta *hacia fuera*. 2) La figura se distingue con arreglo a la diferencia abstracta en las *dos direcciones hacia dentro* y *hacia fuera*. Cada uno está repartido desde cada uno de los sistemas en dos lados, uno yendo hacia dentro y otro hacia fuera; éste, en cuanto lado que *difiere* en sí mismo, expone esta diferencia mediante la duplicidad simétrica de sus órganos y miembros | (*Bichat*. Vie [9/455]
organique et animale[632]). 3) El todo, como figura acabada en individuo autosuficiente, en esta universalidad que se refiere a sí misma y está a la vez *particularizado* en ella, está vuelto hacia fuera a la relación *sexual*, a una relación con otros individuos. La figura indica en ella misma, en tanto está acabada en sí misma, sus dos direcciones hacia fuera.

| § 356 [9/459]

δ) En cuanto viviente, la figura es esencialmente proceso, y en cuanto tal es precisamente el proceso *abstracto*, el *proceso de configuración dentro de sí misma*, en el cual el organismo hace de sus propios miembros su naturaleza inorgánica, los convierte en medios, se alimenta de ellos y se produce a sí misma; produce, esto es, esa totalidad articulada de miembros de tal manera que cada miembro es fin y medio alternativamente, se mantiene desde los otros y frente a los otros; es el proceso que tiene como resultado el simple e inmediato sentimiento de sí.

| b. La asimilación [365] [9/464]

§ 357

El sentimiento de sí de la *singularidad* es también, sin embargo, inmediatamente *excluyente* y se tensa por igual frente a cualquier naturaleza inorgánica como frente a su condición y material *extrínsecos*.

α) die tierische Organisation in dieser äußerlichen Beziehung *unmittelbar* in sich reflektiert ist, so ist dies ideelle Verhalten der *theoretische* Prozeß, die Sensibilität als äußerer Prozeß, und zwar als *bestimmtes Gefühl*, welches sich in die *Vielsinnigkeit* der unorganischen Natur unterscheidet.

[9/465] | § 358

Die Sinne und die theoretischen Prozesse sind daher 1. der Sinn der mechanischen Sphäre, – der *Schwere*, der Kohäsion und ihrer Veränderung, der Wärme, – das *Gefühl* als solches; 2. die Sinne des *Gegensatzes*, der besonderten *Luftigkeit* und der gleichfalls realisierten *Neutralität* des konkreten Wassers und der Gegensätze der Auflösung der konkreten Neu-
[9/466] tralität, – *Geruch* und *Geschmack*. 3. Der | Sinn der *Idealität* ist ebenfalls ein gedoppelter, insofern in ihr als abstrakter Beziehung auf sich die Besonderung, die ihr nicht fehlen kann, in zwei gleichgültige Bestimmungen auseinanderfällt: αα) der Sinn der Idealität als Manifestation des *Äußerlichen* für Äußerliches, des *Lichtes* überhaupt und näher des in der konkreten Äußerlichkeit bestimmt werdenden Lichtes, der *Farbe;* und ββ) der
[366] Sinn der Manifestation *der Innerlichkeit*, die sich als solche in ihrer | Äußerung kundgibt, des *Tones;* – *Gesicht* und *Gehör*.

Es ist hier die Art angegeben, wie die *Dreiheit* der Begriffsmomente in eine *Fünfheit* der Zahl nach übergeht; der allgemeinere Grund, daß dieser Übergang hier stattfindet, ist, daß der tierische Organismus die Reduktion der außereinandergefallenen unorganischen Natur in die unendliche Einheit der *Subjektivität*, aber in dieser zugleich ihre entwickelte Totalität ist, deren Momente, weil sie noch *natürliche* Subjektivität ist, besonders existieren.

[9/468] | § 359

β) Der *reelle Prozeß* oder das *praktische* Verhältnis zu der unorganischen Natur beginnt mit der Diremtion in sich selbst, dem Gefühle der Äußerlichkeit als der *Negation* des Subjekts, welches zugleicht die positive Beziehung auf sich selbst und deren *Gewißheit* gegen diese seine Negation ist, – mit dem Gefühl *des Mangels* und dem *Trieb*, ihn aufzuheben, an welchem die Bedingung eines *Erregtwerdens* von außen und die darin gesetzte Negation des Subjekts in der Weise eines *Objekts*, gegen das jenes gespannt ist, erscheint.

α) En tanto la organización animal, en esta referencia exterior, está *inmediatamente* reflejada en sí misma, resulta que este comportamiento ideal es el proceso *teorético*, la sensibilidad como proceso externo, y precisamente como *sentimiento determinado* que se distingue en la *multiplicidad de los sentidos* de la naturaleza inorgánica.

| § 358 [9/465]

Los sentidos y los procesos teoréticos son, por ende, 1) el sentido de la esfera mecánica —de la *gravedad*, de la cohesión y su cambio, es decir, del calor—, el *sentimiento* en cuanto tal; 2) Los sentidos de la *contraposición*, del *aire* particularizado y de la *neutralidad* igualmente realizada del agua concreta, y de las contraposiciones de la disolución de la neutralidad concreta: *olor* y *sabor*. 3) El | sentido de la *idealidad* está también duplicado, en tanto en ella, como [9/466] referencia abstracta a sí, la particularización que no le puede faltar se distribuye en dos determinaciones indiferentes: αα) el sentido de la idealidad como manifestación de lo *exterior* para lo exterior, de la *luz* en general, y más precisamente de la luz que está determinada en la exterioridad concreta, del *color*; y ββ) el sentido de la manifestación de la *interioridad* que se da a conocer en cuanto tal en su | exteriorización, el sentido del *sonido*: *vista* y *oído*. [366]

Hay que ofrecer aquí la manera como la *tríada* de los momentos del concepto pasa a *cinco* según el número; la razón más universal, por la cual tiene lugar aquí este paso, es que el organismo animal es la reducción de la dispersa naturaleza inorgánica a la unidad infinita de la *subjetividad*, pero en ésta es a la vez la totalidad desarrollada de ella, cuyos momentos existen particularmente porque esa subjetividad es todavía subjetividad *natural*.

| § 359 [9/468]

β) El *proceso real* o la *relación práctica* con la naturaleza inorgánica comienza con la disyunción dentro de sí mismo, con el sentimiento de la exterioridad como sentimiento de la *negación* del sujeto, el cual a la vez es la referencia positiva a sí mismo y su *certeza* frente a esta negación suya; comienza con el sentimiento de la *carencia* y el *impulso* a superarla| en lo cual aparece la condición para *ser excitado* desde fuera y para la negación del sujeto ahí puesta a modo de un *OBJETO* frente al cual el sujeto se encuentra en tensión.

[9/469] | Nur ein Lebendiges fühlt *Mangel;* denn nur es ist in der Natur der *Begriff,* der die Einheit *seiner selbst* und *seines bestimmten Entgegengesetzten* ist. Wo eine *Schranke* ist, ist sie eine Negation nur *für ein Drittes,* für eine äußerliche Vergleichung. *Mangel* aber ist sie, insofern in *einem* ebenso *das Darüberhinaussein* vorhanden, der *Widerspruch* als solcher immanent und in ihm gesetzt ist. Ein solches, das den Widerspruch seiner selbst in sich zu haben und zu *ertragen* fähig ist, ist das *Subjekt;* dies macht seine [367] *Unendlichkeit* aus. – Auch wenn von *end|licher* Vernunft gesprochen wird, so beweist sie, daß sie unendlich ist, eben darin, indem sie sich als *endlich* bestimmt; denn die Negation ist Endlichkeit, Mangel nur für das, welches das *Aufgehobensein* derselben, die *unendliche* Beziehung auf sich selbst, ist. (Vgl. § 60 Anm.) – Die Gedankenlosigkeit bleibt bei der Abstraktion der *Schranke* stehen und faßt im Leben, wo der *Begriff* selbst in die *Existenz* tritt, ihn ebenfalls nicht auf; sie hält sich an die Bestimmungen der Vorstellung, wie *Trieb, Instinkt, Bedürfnis* usf., ohne zu fragen, was denn diese Bestimmungen selbst in sich sind; die Analyse ihrer Vorstellung wird ergeben, daß sie Negationen sind, gesetzt als in der Affirmation des Subjekts selbst enthalten.

Daß für den Organismus die Bestimmung von *Erregtwerden* durch *äußerliche Potenzen* an die Stelle des *Einwirkens äußerlicher Ursachen* gekommen ist, ist ein wichtiger Schritt in der wahrhaften Vorstellung desselben. Es beginnt darin der Idealismus, daß überhaupt nichts eine positive Beziehung zum Lebendigen haben kann, deren Möglichkeit dieses nicht an und für sich selbst, d.h. die nicht durch den Begriff bestimmt, somit dem Subjekte schlechthin immanent wäre. Aber so unphilosophisch wie irgendein wissenschaftliches Gebraue von Reflexionsbestimmungen ist die Einführung solcher formellen und materiellen Verhältnisse in der *Erregungsthe-* [9/470] *orie,* als lange für philosophisch gegolten haben; z.B. der ganz abstrakte | Gegensatz von *Rezeptivität* und *Wirkungsvermögen,* die als Faktoren in umgekehrtem Verhältnisse der Größe miteinander stehen sollen, wodurch aller in dem Organismus zu fassende Unterschied in den *Formalismus* bloß *quantitativer* Verschiedenheit, *Erhöhung* und *Verminderung, Stärkung* und *Schwächung,* d.h. in die höchstmögliche *Begrifflosigkeit* gefallen [368] ist. Eine Theorie der Medizin, die auf diese dürren Verstandesbe|stimmungen gebaut ist, ist mit einem halben Dutzend Sätze vollendet, und es ist kein Wunder, wenn sie eine schnelle Ausbreitung und viele Anhänger fand. Die Veranlassung zu dieser Verwirrung lag in dem Grundirrtum, daß, nachdem das Absolute als die absolute Indifferenz des Subjektiven und Objektiven bestimmt worden war, alle Bestimmung nun nur ein *quantitativer* Unterschied sein sollte. Die absolute Form, der *Begriff* und die Lebendigkeit hat vielmehr allein die qualitative, sich an sich selbst aufhebende Differenz, die Dialektik der absoluten Entgegensetzung, zu ihrer Seele. Insofern diese wahrhafte unendliche Negativität nicht erkannt ist, kann man meinen, die absolute Identität des Lebens, wie bei *Spinoza* die Attribute

| Sólo un viviente siente *carencias*, puesto que sólo en la naturaleza del *concepto* [9/469]
está que él sea la unidad *de sí mismo* y *de su opuesto determinado*. Donde hay una *limitación*, ésta es una negación sólo *para un tercero*, para una comparación exterior. Pero *carencia* lo es en tanto se da en *uno solo* el *estar más allá*, la *contradicción* como tal es inmanente y está puesta en él. Un tal capaz de tener en sí mismo la contradicción de sí y *soportarla* es el *sujeto*; eso constituye su *infinitud*.— Incluso cuando se habla de razón *finita*, demuestra ella de este modo que es infinita, precisamente determinándose como *fi|nita*, pues la negación es finitud o carencia solamente para aquel que es [367]
el *haber sido superadas* de ellas, o sea, la referencia *infinita* a sí mismo (Cfr. § 60 nota).– La falta de pensamiento se queda parada en la abstracción del *límite* y no aprehende el *concepto* en la vida, en la cual precisamente entra en la *existencia*; se para en las determinaciones de la representación, tales como *impulso*, *instinto*, *menesterosidad*, etc., sin preguntarse qué son esas determinaciones en sí mismas; el análisis de la representación correspondiente dará como resultado[633] que tales determinaciones son negaciones puestas como contenidas en la afirmación del sujeto.

Es un paso importante en la representación verdadera del organismo que, para éste, la determinación de *ser excitado* por *potencias exteriores* haya sustituido a la *actuación de causas extrínsecas*[634]. Ahí comienza el idealismo, en que nada en absoluto puede tener una referencia positiva a lo vivo cuya posibilidad no resida en éste en sí y para sí, esto es, que no esté determinada por el concepto y sea con ello simplemente inmanente al sujeto. Pero afilosófico a modo de potaje científico de determinaciones de la reflexión, lo es tanto la introducción de esas relaciones formales y materiales en la *teoría de la excitación*[635], como largo es el tiempo que han valido como filosóficas; p.e. la oposición enteramente abstracta | entre *receptividad* y *facul-* [9/470]
tad de actuar[636] que como factores deben estar en relación inversa de magnitudes, por lo cual toda determinación que se deba captar en el organismo ha caído en el *formalismo* de la variedad meramente *cuantitativa*, *aumento* y *disminución*, *fortalecimiento* y *debilitación*, es decir, en la mayor *ausencia* posible *de concepto*. Una teoría de la medicina edificada sobre estas áridas de|terminaciones del entendimiento se [368]
acaba con media docena de frases, y no es maravilla que se propagara rápidamente y encontrara muchos adeptos. La ocasión para esa aberración residía en el error de que, después de haber determinado lo absoluto como la indiferencia absoluta de lo subjetivo y lo objetivo, toda determinación debía ser ya solamente una distinción *cuantitativa*[637]. La forma absoluta, el *concepto* y la vitalidad, tiene más bien como alma sólo la diferencia cualitativa que se supera en sí misma, [esto es,] la dialéctica de la contraposición absoluta. En la medida en que esta negatividad verdaderamente infinita no es reconocida, uno puede creer que no se puede retener la identidad absoluta de la vida sin hacer de la distinción algo meramente exterior [propio] de la reflexión, como en *Spinoza* los atributos y modos se presentan en un entendimiento

und Modi in einem *äußeren* Verstand vorkommen, nicht festhalten zu können, ohne den Unterschied zu einem bloß Äußerlichen der Reflexion zu machen; womit es dem Leben an dem *springenden Punkt* der Selbstheit, dem Prinzipe der Selbstbewegung, Diremtion seiner selbst in sich überhaupt fehlt.

Für völlig unphilosophisch und roh-sinnlich ist ferner das Verfahren zu halten, welches an die Stelle von Begriffsbestimmungen geradezu gar den *Kohlenstoff* und *Stickstoff*, Sauer- und Wasserstoff setzte und den vorhin intensiven Unterschied nun näher zu dem *Mehr* oder *Weniger* des einen oder des anderen Stoffes, das wirksame und positive Verhältnis der äußeren Reize aber als ein *Zusetzen* eines mangelnden Stoffes bestimmte. In einer *Asthenie* z.B., einem Nervenfieber, habe im Orga-
[9/471] nismus der *Stick|stoff* die Oberhand, weil das Gehirn und der Nerv überhaupt der *potenzierte* Stickstoff sei, indem die *chemische* Analyse denselben als *Hauptbestandteil* dieser organischen Gebilde zeigt; die Hinzusetzung des *Kohlenstoffs* sei hiermit indiziert, um das Gleichgewicht dieser *Stoffe*, die Gesundheit, wiederherzustellen. Die Mittel, welche sich gegen Nervenfieber empirischerweise wirksam gezeigt haben,
[369] werden | aus eben diesem Grunde als auf die Seite des *Kohlenstoffs* gehörig angesehen und ein solches oberflächliches Zusammenstellen und Meinen für *Konstruktion* und *Beweisen* ausgegeben. – Das Rohe besteht darin, daß das äußerste *caput mortuum*, der tote Stoff, in dem die Chemie ein erstorbenes Leben zum zweiten Mal getötet hat, für das *Wesen* eines lebendigen Organs, ja für seinen *Begriff* genommen wird.

Die Unkenntnis und Mißachtung des Begriffs begründet überhaupt den bequemen Formalismus, sinnliche Materialien wie die chemischen Stoffe, ferner Verhältnisse, die der Sphäre der unorganischen Natur angehören, wie die Nord- und Südpolarität des Magnetismus oder auch den Unterschied des Magnetismus selbst und der Elektrizität, statt der Begriffsbestimmungen zu gebrauchen und das natürliche Universum auf die Weise zu begreifen und zu entwickeln, daß auf seine Sphären und Unterschiede ein aus solchem Material fertig gemachtes Schema äußerlich angeheftet wird. Es ist hierüber eine große Mannigfaltigkeit von Formen möglich, da es beliebig bleibt, die Bestimmungen, wie sie in der *chemischen* Sphäre z.B. erscheinen, Sauerstoff, Wasserstoff usf. für das Schema anzunehmen und sie auf Magnetismus, Mechanismus, Vegetation, Animalität usf. zu übertragen oder aber den Magnetismus, die Elektrizität, das Männliche und Weibliche, Kontraktion und Expansion usf. zu nehmen, überhaupt zu Gegensätzen jeder anderen Sphäre zu greifen und sie dann in den übrigen zu verwenden.

exterior; con todo lo cual, a la vida, en el *punto en que brota* la mismidad, le falta en general el principio del automovimiento, la disyunción de sí misma dentro de sí[638].

Hay que considerar además como enteramente afilosófico e inculto mantener un procedimiento que, en lugar de determinaciones conceptuales, pone precisamente *carbono* y *nitrógeno*, oxígeno e hidrógeno, y determina luego más próximamente la distinción antes intensiva como el *más* o *menos* de una o de la otra materia, y la relación eficaz y positiva de la excitación exterior como un *añadir* de una materia que falta. En una *astenia*, p.e. una fiebre nerviosa, [dicen,] prevalece en el organismo el *nitró|geno*, porque el cerebro y los nervios en general son el nitrógeno [9/471] *potenciado*, por cuanto el análisis *químico* obtiene el nitrógeno como *principal parte constitutiva* de esas formaciones orgánicas; la añadidura del *carbono* está por eso indicada para restablecer el equilibrio de esas *materias*, es decir, la salud. Los remedios que empíricamente se han mostrado eficaces contra la fiebre nerviosa son considerados | precisamente por esta razón como pertenecientes al campo del *carbono* y [369] una tal combinación y opinión se presenta como *construcción* y *prueba*[639].— Lo inculto consiste en que el *caput mortuum* exterior, la materia muerta en la que la química mata por segunda vez una vida ya muerta, se toma como la *esencia* de un órgano viviente, es más, se toma por su *concepto*.

El desconocimiento y desprecio del concepto da pie en general al cómodo formalismo de utilizar materiales sensibles como las materias químicas, y utilizar además relaciones que pertenecen a la esfera de la naturaleza inorgánica, como la polaridad norte-sur del magnetismo, o utilizar también la diferencia entre ese mismo magnetismo y la electricidad, en lugar de las determinaciones del concepto, y concebir y desarrollar el universo natural de tal manera que a sus esferas y distinciones se le aplica exteriormente un esquema prefabricado con semejantes materiales. Procediendo así es posible una gran muchedumbre de formas, puesto que queda al gusto de cada uno aceptar como esquema las determinaciones tal como aparecen por ejemplo en la esfera química (oxígeno, hidrógeno, etc.) y trasladarlas al magnetismo, al mecanismo, a lo vegetativo, a la animalidad, etc., o tomar también el magnetismo, la electricidad, lo masculino y femenino, la contracción y expansión, etc., o sea, echar mano en general de las contraposiciones propias de cada esfera y después aplicarlas a las restantes[640].

[9/472] |

§ 360

Das Bedürfnis ist ein *bestimmtes* und seine *Bestimmtheit* ein Moment seines
[9/473] allgemeinen Begriffs, obschon auf unend|lich mannigfaltige Weise partikularisiert. Der Trieb ist die Tätigkeit, den Mangel solcher Bestimmt-
[370] heit, d.i. ihre *Form*, zunächst nur ein *Subjektives* zu | sein, aufzuheben. Indem der Inhalt der Bestimmtheit ursprünglich ist, in der Tätigkeit sich *erhält* und durch sie nur ausgeführt wird, ist er *Zweck* (§ 204), und der Trieb als nur im Lebendigen ist *Instinkt*. Jener formelle Mangel ist die innere *Erregung*, deren dem Inhalte nach spezifische Bestimmtheit zugleich als eine Beziehung des Tieres auf die besonderen Individualisierungen der Natursphären erscheint.

Das Geheimnisvolle, das die Schwierigkeit, den Instinkt zu fassen, ausmachen soll, liegt allein darin, daß der Zweck nur als der innere Begriff aufgefaßt werden kann, daher bloß verständige Erklärungen und Verhältnisse sich dem Instinkte bald als unangemessen zeigen. Die gründliche Bestimmung, welche *Aristoteles* vom Lebendigen gefaßt hat, daß es als nach dem Zwecke wirkend zu betrachten sei, ist in neueren Zeiten beinahe verloren gewesen, bis *Kant* in der *inneren* Zweckmäßigkeit, daß das Lebendige als *Selbstzweck* zu betrachten sei, auf seine Weise diesen Begriff wieder erweckte. Was vornehmlich die Schwierigkeit hierüber macht, ist, daß die Zweckbeziehung gewöhnlich als *äußere* vorgestellt wird und die Meinung obwaltet, als ob der Zweck *nur* auf *bewußte* Weise existiere. Der Instinkt ist die auf bewußtlose Weise wirkende Zwecktätigkeit.

§ 361

Insofern das Bedürfnis ein Zusammenhang mit dem *allgemeinen* Mecha-
[9/474] nismus und den abstrakten Mächten der Natur | ist, ist der Instinkt nur als *innere*, nicht einmal sympathetische, Erregung (wie im Schlafen und Wachen, den klimatischen und anderen Wanderungen usf.). Aber als Verhältnis des Tiers zu *seiner* unorganischen, *vereinzelten* Natur ist er überhaupt *bestimmt*, und nach weiterer Partikularität ist nur ein beschränkter
[371] Um|kreis der allgemeinen unorganischen Natur der seinige. Der Instinkt ist gegen sie ein *praktisches* Verhalten, innere Erregung mit dem Scheine einer äußerlichen Erregung verbunden, und seine Tätigkeit teils *formelle* teils *reelle Assimilation* der unorganischen Natur.

| § 360 [9/472]

La menesterosidad es algo *determinado* y su *determinidad* es un momento de su concepto universal, aunque esté particularizado de una manera infinita-men|te múltiple. El impulso es la actividad de superar la carencia de esa [9/473] determinidad, es decir, la *forma* de | ser primeramente sólo algo *subjetivo*. [370] En tanto el contenido de la determinidad es originario, se *mantiene* en la actividad y mediante ella sólo se consigue, ese contenido es *fin* (§ 204), y el impulso en tanto se da en el meramente vivo es *instinto*[641]. Aquella carencia formal es la *excitación* interna, cuya determinidad específica según el contenido aparece al mismo tiempo como una referencia del animal a las individualizaciones particulares de las esferas naturales.

Lo misterioso, lo que suele constituir la dificultad para comprender el instinto, consiste solamente en que el fin sólo puede ser captado como el *concepto* interno. Por tanto, las explicaciones y relaciones a cargo exclusivamente del entendimiento, pronto se muestran como inadecuadas al instinto. La determinación fundamental que *Aristóteles* captó del viviente, a saber, que hay que considerarlo como actuando con arreglo al fin, estaba casi perdida en los tiempos modernos hasta que *Kant* en la finalidad *interna*, a saber, que lo vivo debe considerarse como *fin de sí mismo*, resucitó a su manera este concepto[642]. Lo que hace la dificultad en torno a este asunto es sobre todo que la relación finalística se representa usualmente como *exterior* y [Esto] reina sobre la opinión, como si el fin *solamente* EXISTIERA de manera *consciente*. El instinto es la actividad finalística que actúa de manera inconsciente.

§ 361

En tanto la menesterosidad es una conexión con el mecanismo universal y con los poderes abstractos de la naturaleza, | el instinto se da solamente [9/474] como excitación *interior*, de ninguna manera excitación por simpatía (como en el sueño y la vigilia, cuando cambiamos de clima, etc.). Sin embargo, en cuanto relación del animal con *su* naturaleza inorgánica *aislada*, el instinto está en general *determinado* y, según particularidad ulterior, solamente es el suyo un limitado ám|bito cerrado de la naturaleza inorgánica universal[643]. El [371] instinto es un comportamiento *práctico* frente a la naturaleza, excitación interior unida a una aparencia de excitación exterior, y su actividad es una *asimilación* en parte *formal* y en parte *real* de la naturaleza inorgánica.

[9/475] | § 362

Insofern er [der Instinkt] auf formelle Assimilation geht, bildet er seine Bestimmung in die Äußerlichkeiten ein, gibt ihnen als dem Material eine *äußere* dem Zwecke gemäße *Form* und läßt die Objektivität dieser Dinge *bestehen* (wie im Bauen von Nestern und anderen Lagerstätten). Aber *reeller* Prozeß ist er, insofern er die unorganischen Dinge vereinzelt oder sich zu den bereits vereinzelten verhält und sie mit Verzehrung derselben, Vernichtung ihrer eigentümlichen Qualitäten, assimiliert; – der Prozeß mit der *Luft* (Atmen und Hautprozeß), mit dem *Wasser* (Durst) und mit der individualisierten *Erde*, nämlich besonderen Gebilden derselben (Hunger). Das Leben, das Subjekt dieser Momente der Totalität, spannt sich in sich als Begriff und in die Momente als ihm äußerliche Realität und ist der fortdauernde Konflikt, in welchem es diese Äußerlichkeit überwindet. Weil das Tier, das sich hier als unmittelbar Einzelnes verhält, dies nur im einzelnen nach allen Bestimmungen der Einzelheit (dieses Orts, dieser Zeit usf.) vermag, so ist diese Realisierung seiner seinem Begriffe nicht angemessen, und es geht aus der Befriedigung fortdauernd in den Zustand des Bedürfnisses zurück.

[9/479] | § 363

Die *mechanische Bemächtigung* des äußeren Objekts ist der Anfang; die *Assimilation* selbst ist das Umschlagen der Äußerlichkeit in die selbstische Einheit. Da das Tier Subjekt, einfache Negativität, ist, kann diese Assimilation weder mechanischer noch chemischer Natur sein, da in diesen Prozessen
[372] sowohl die Stoffe als die Bedingungen und die | Tätigkeit *äußerliche* gegeneinander *bleiben* und der lebendigen absoluten Einheit entbehren.

[9/480] | § 364

Die Assimilation ist erstlich, weil das Lebendige die *allgemeine* Macht seiner äußerlichen, ihm entgegengesetzten Natur ist, das *unmittelbare* Zusammengehen des inwendig Aufgenommenen mit der Animalität; eine Infektion mit dieser und *einfache Verwandlung* (§ 345 Anm., § 346). Zweitens als *Vermittlung* ist die Assimilation *Verdauung*, – Entgegensetzung des Subjekts gegen das Äußere, und nach dem weiteren Unterschiede als Prozeß des anima-

| § 362 [9/475]

En tanto el instinto procede a una asimilación formal, introduce su determinación a las exterioridades, confiere a éstas, en cuanto materiales, una *forma exterior* adecuada al fin y deja *subsistir* la objetividad de esas cosas (como en la construcción de nidos y otras madrigueras). Pero proceso *real* lo es en tanto aísla las cosas inorgánicas o se comporta con las que ya están aisladas y las asimila consumiéndolas, es decir, aniquilando sus cualidades propias: es el proceso [que mantiene] con el *aire* (proceso respiratorio y epidérmico), con el *agua* (sed) y con la *tierra* individualizada, es decir, con formaciones particulares de ella (hambre). La vida, o sea, el sujeto de esos momentos de la totalidad, se tensa hacia sí mismo como concepto y hacia los momentos como realidad que le es exterior, y es el conflicto permanente en el que sobrepasa esta exterioridad. Porque el animal, que se comporta aquí como inmediatamente singular, [es decir,] que sólo puede esto en singular y según todas las determinaciones de la singularidad (este lugar, este tiempo, etc.), esta realización de sí no es adecuada a su concepto y regresa permanentemente desde la satisfacción al estado de menesterosidad.

| § 363 [9/479]

El *apoderamiento mecánico* del OBJETO exterior es el comienzo; la *asimilación* misma es la conversión de la exterioridad en la unidad afectada de mismidad; puesto que el animal es sujeto, negatividad simple, ésta no puede ser de naturaleza mecánica ni química, pues en estos procesos tanto los materiales como las condiciones y la | actividad *permanecen exteriores* una a otra y care- [372]
cen de la absoluta unidad viviente.

| § 364 [9/480]

La asimilación es primeramente, porque el viviente es el poder *universal* de su naturaleza exterior opuesta a él, la confluencia *inmediata* de lo asumido interiormente y la animalidad, una infección con ésta y *simple transformación* (§ 345 N y § 346). En segundo lugar, la asimilación en tanto *mediación* es *digestión*: contraposición del sujeto a lo exterior y, según las distinciones ulteriores, como proceso del *agua* animal (del jugo gástrico y pancreático; en general, de la linfa animal) y del *fuego* animal (*de la bilis*, en la cual el *estar-*

lischen *Wassers* (des Magen- und pankreatischen Safts, animalischer Lymphe überhaupt) und des animalischen *Feuers* (der Galle, in welcher das *Insichgekehrtsein* des Organismus von seiner Konzentration aus, die es in der Milz hat, zum *Fürsichsein* und zur tätigen Verzehrung bestimmt ist); – Prozesse, die ebenso aber partikularisierte Infektionen sind.

§ 365

Dieses *Einlassen* mit dem Äußeren, die Erregung und der Prozeß selbst, hat aber *gegen die Allgemeinheit* und *einfache* Beziehung des Lebendigen auf sich gleichfalls die Bestimmung der *Äußerlichkeit;* dies Einlassen selbst macht also eigentlich das Objekt und das Negative gegen die Subjektivität des Organismus aus, das er zu überwinden und zu verdauen hat. Diese Verkehrung
[9/481] der Ansicht ist das Prinzip der | Reflexion des Organismus in sich; die Rückkehr in sich ist die Negation seiner nach außen gerichteten Tätigkeit. Sie hat die doppelte Bestimmung, daß er seine mit der Äußerlichkeit des Objekts in Konflikt gesetzte Tätigkeit von sich einerseits exzerniert, andererseits, als unmittelbar identisch mit dieser Tätigkeit *für sich* geworden, in diesem Mittel sich reproduziert hat. Der nach außen gehende Prozeß wird
[373] so in den ersten for|mellen der einfachen Reproduktion aus sich selbst, in das Zusammenschließen seiner mit sich, verwandelt.

Das Hauptmoment in der Verdauung ist die *unmittelbare* Wirkung des Lebens, als der *Macht* über sein unorganisches Objekt, das es sich nur insofern als seinen erregenden Reiz voraussetzt, als es *an sich* identisch mit ihm, aber zugleich dessen Idealität und Fürsichsein ist. Diese Wirkung ist *Infektion* und unmittelbare Verwandlung; ihr entspricht die in der Exposition der Zwecktätigkeit aufgezeigte *unmittelbare* Bemächtigung des Objekts (§ 208). – *Spallanzanis* und anderer Versuche und die neuere Physiologie haben diese Unmittelbarkeit, mit der das Lebendige als *Allgemeines ohne weitere Vermittlung*, durch seine bloße Berührung und durch Aufnehmen des Nahrungsmittels in seine Wärme und Sphäre überhaupt, *sich in dasselbe kontinuiert*, auch empirisch erwiesen und dem Begriffe gemäß aufgezeigt, – gegen die Vorstellung eines bloß mechanischen, erdichteten *Aus-* und *Absonderns* schon fertiger, brauchbarer Teile sowie eines *chemischen* Prozesses. Die Untersuchungen der *vermittelnden* Aktionen aber haben *bestimmtere* Momente dieser Verwandlung (wie sich z.B. bei vegetabilischen Stoffen eine Reihe von *Gärungen* darstellt) nicht ergeben. Es ist im Gegenteil z.B. gezeigt worden, daß
[9/482] schon vom Magen aus vieles in die Masse der Säfte übergeht, ohne die übrigen | Stufen der Vermittlung durchzugehen zu haben, daß der pankreatische Saft weiter nichts

vuelto-hacia-sí del organismo está determinado desde su concentración que tiene en el bazo al *ser-para-sí* y al desmenuzamiento activo), procesos que son igualmente infecciones particularizadas.

§ 365

Frente a la *universalidad* y *simple* referencia a sí del viviente, este *encuentro*
con lo exterior, la excitación y el proceso mismo, tiene a la vez, sin embargo,
la determinación de la *exterioridad*; este encuentro mismo constituye el
OBJETO y lo negativo enfrentado a la subjetividad del organismo, [objeto] que
éste debe sobrepasar y digerir. Esta inversión de la intención es el principio
de la | reflexión del organismo hacia sí; el regreso a sí es la negación de su [9/481]
actividad dirigida hacia fuera. La negación tiene la doble determinación de
que el organismo, por una parte, excluye de su propio círculo su actividad
que ha entrado en conflicto con la exterioridad del OBJETO y, por otro lado, en
tanto *para sí*, ha devenido inmediatamente idéntico con esta actividad, se ha
reproducido en este medio. El proceso dirigido hacia fuera se ha transfor-
mado de este modo en el primer proceso for|mal de la simple reproducción [373]
desde sí mismo, en el concluirse consigo.

El momento principal en la digestión es la actuación *inmediata* de la vida como
poder sobre su objeto inorgánico, el cual solamente viene supuesto por la vida como
su estímulo excitante, como *en sí* idéntico con ella, pero siendo la vida a la vez la idea-
lidad y el ser-para-sí de ese objeto. Esta actuación es *infección* y transformación
inmediata; con ella se corresponde el inmediato *apoderamiento* del objeto indicado
en la exposición de la actividad finalística (§ 208). Los experimentos de *Spallanzani*
y otros, juntamente con la nueva fisiología, han demostrado esta inmediatez incluso
empíricamente y la han mostrado de manera adecuada al concepto, inmediatez con
la cual el viviente *se continúa a sí mismo* en cuanto *universal y sin más mediaciones*, por
mero contacto y asumiendo los alimentos en su calor y dentro de su esfera en gene-
ral. Eso es así contrariamente a la representación de una imaginaria *separación* y
selección meramente mecánicas de partes previamente dispuestas y utilizables, así
como de un proceso *químico*[644]. Pero las investigaciones de las acciones *mediadoras*
no han aportado momentos *más determinados* de esta transformación (como en los
vegetales p.e., se presenta una serie de fermentaciones)[645]. Se ha mostrado, al con-
trario, que ya desde el estómago p. e., se transfiere mucho a la masa de los jugos sin
que sea necesario pasar por las restantes | etapas de la mediación; [se ha mostrado [9/482]
igualmente] que el jugo pancreático no es más que saliva y que el páncreas puede ser

als Speichel ist und die *Pankreas* wohl entbehrt werden könne, usf. Das letzte Produkt, der Chylus, den der *Brustgang* aufnimmt und ins Blut *ergießt*, ist dieselbe Lymphe, welche von jedem einzelnen Eingeweide und Organe exzerniert, von der Haut und dem lymphatischen Systeme im unmittelbaren Prozesse der Verwandlung allenthalben gewonnen wird und die allenthalben schon bereitet ist. Die niedrigen Tierorganisa-
[374] tionen, die ohnehin nichts | als eine zum häutigen Punkte oder Röhrchen – einem einfachen Darmkanal – geronnene Lymphe sind, gehen nicht über diese unmittelbare Verwandlung hinaus. Der *vermittelte* Verdauungsprozeß, in den höheren Tierorganisationen, ist in Rücksicht auf sein *eigentümliches Produkt* ein ebensolcher *Überfluß* als bei Pflanzen ihre durch sogenannte Geschlechtsdifferenz vermittelte Samenerzeugung. – Die *faeces* zeigen, besonders bei Kindern, bei denen die Vermehrung der Materie doch am meisten hervorsticht, häufig den größten Teil der Nahrungsmittel unverändert, vornehmlich mit *tierischen* Stoffen, der *Galle*, Phosphor und dergleichen vermischt, und als die Hauptwirkung des Organismus, diese seine eigenen Produktionen zu überwinden und wegzuschaffen. – Der Schluß des Organismus ist darum nicht der Schluß der *äußeren Zweckmäßigkeit*, weil er nicht dabei stehenbleibt, seine Tätigkeit und Form gegen das äußere Objekt zu richten, sondern diesen Prozeß, der wegen seiner Äußerlichkeit auf dem Sprunge steht, mechanisch und chemisch zu werden, selbst zum Objekt macht. Dies Verhalten ist als die zweite Prämisse im allgemeinen Schlusse der Zwecktätigkeit exponiert worden (§ 209). – Der Organismus ist ein Zusammengehen seiner mit sich selbst in seinem äußeren Prozeß; er nimmt und gewinnt aus
[9/483] ihm nichts als den Chylus, jene | seine allgemeine Animalisation, und ist so als fürsichseiender lebendiger Begriff ebensosehr disjunktive Tätigkeit, welche diesen Prozeß von sich wegschafft, von seinem *Zorne* gegen das Objekt, dieser einseitigen Subjektivität abstrahiert und dadurch das *für sich* wird, was er an sich ist – subjektive, nicht neutrale, Identität seines Begriffs und seiner Realität –, so das Ende und Produkt seiner Tätigkeit als das findet, was er schon von Anfang und ursprünglich ist. Hierdurch ist die *Befriedigung vernünftig;* der in die äußere Differenz gehende Prozeß
[375] schlägt in den Prozeß des Organismus mit sich selbst | um, und das Resultat ist nicht die bloße Hervorbringung eines Mittels, sondern des Zwecks, Zusammenschließen mit sich.

[9/497] | § 366

Durch den Prozeß mit der äußeren Natur gibt das Tier der Gewißheit seiner selbst, seinem subjektiven Begriff, die Wahrheit, Objektivität, als *einzelnes* Individuum. Diese *Produktion* seiner ist so Selbsterhaltung oder *Reproduktion;* aber ferner *an sich* ist die Subjektivität, Produkt geworden,

desde luego suprimido, etc.[646]. El quilo, último producto que recibe el *conducto pectoral* y que *se vierte* en la sangre, es la misma linfa que, segregada por cada víscera y órgano singular por todas partes, se adquiere por la piel y por el sistema linfático en el proceso inmediato de la transformación que ya está preparada por todas partes. Los organismos animales inferiores, que no son otra cosa | que linfa coagulada en [374] puntos membranosos y tubitos (un simple conducto intestinal), no van más allá de esta transformación inmediata. Si se atiende a su *producto peculiar*, el proceso digestivo *inmediato* en los organismos animales superiores es una *superfluidad* semejante a la producción de semillas en los vegetales mediante lo que se llama su diferencia de sexos.— Las *heces*, sobre todo en el caso de los niños en los cuales destaca muchas veces el aumento de materia, muestran la mayor parte de los alimentos sin transformar, mezclados principalmente con materias *animales* como la *bilis*, fósforo u otros, [muestran] como el primer efecto del organismo el de sobrepasar sus propios productos y eliminarlos.— El silogismo del organismo no es por esta razón el silogismo de la *finalidad exterior*, porque no se detiene en dirigir su actividad y su forma contra el objeto exterior, sino que convierte en objeto este proceso, el cual, por causa de su exterioridad, está a punto de hacerse mecánico o químico. Este modo de proceder ha sido expuesto como segunda premisa del silogismo universal de la actividad finalística (§ 209).— El organismo es un confluir de sí consigo en su proceso exterior; de éste no toma ni adquiere otra cosa que el quilo, aquella | animalización general suya, [9/483] y así, como concepto viviente que-está-siendo-para-sí, es igualmente actividad disyuntiva que aleja de sí este proceso, abstrae de su *ira* contra el objeto, es decir, de esa subjetividad unilateral, y por este medio deviene *para sí* aquello que es en sí (identidad subjetiva, no neutral, de su concepto y su realidad), de este modo, el término y el producto de su actividad los encuentra como aquello que ya era desde el principio y originariamente. A través de ello, la *satisfacción* es *racional*; el proceso que va hacia la diferencia exterior se cambia en el proceso del organismo consigo mismo | y el [375] resultado no es la mera producción de un medio, sino del fin, un concluirse consigo.

| § 366 [9/497]

Mediante el proceso con la naturaleza exterior el animal da a la certeza de sí mismo, a su concepto subjetivo, la verdad (objetividad) como individuo *singular*. Esta *producción* de sí es, de esta manera, autoconservación o *reproducción*, pero además, habiendo la subjetividad devenido producto, ha sido a la vez superada *en sí* la subjetividad en tanto *inmediata*; el concepto, habiendo llegado de esta manera a sí mismo está determinado como *universal concreto*, *género*, que entra en relación y proceso con la singularidad de la subjetividad.

zugleich als *unmittelbare* aufgehoben; der Begriff, so mit sich selbst zusammengegangen, ist bestimmt als *konkretes Allgemeines, Gattung*, die in Verhältnis und Prozeß mit der Einzelheit der Subjektivität tritt.

[9/498] | c. Der Gattungsprozeß

§ 367

Die Gattung ist in *ansichseiender* einfacher Einheit mit der Einzelheit des Subjekts, dessen konkrete Substanz sie ist. Aber das Allgemeine ist Urteil, um aus dieser seiner Diremtion an ihm selbst *für sich seiende Einheit* zu werden, um als *subjektive* Allgemeinheit sich in Existenz zu setzen. Dieser Prozeß ihres sich mit sich selbst Zusammenschließens enthält wie die Negation der nur innerlichen Allgemeinheit der Gattung, so die Negation der nur unmittelbaren Einzelheit, in welcher das Lebendige als noch natürliches ist; die im vorhergehenden Prozesse (vorherg. §) aufgezeigte Negation derselben ist nur die erste, nur die unmittelbare. In diesem Prozesse der Gattung geht das nur Lebendige nur unter, denn es tritt als solches nicht über die Natürlichkeit hinaus. Die Momente des Prozesses der Gattung
[376] aber, da sie das noch nicht | subjektive Allgemeine, noch nicht *ein* Subjekt, zur Grundlage haben, fallen auseinander und existieren als mehrere besondere Prozesse, welche in Weisen des *Todes* des Lebendigen ausgehen.

[9/500] | *α. Die Gattung und die Arten*

§ 368

In ihrer ansichseienden Allgemeinheit *besondert* sich die Gattung zunächst in *Arten* überhaupt. Die *unterschiedenen Gebilde* und *Ordnungen der Tiere* haben den allgemeinen, durch den Begriff bestimmten *Typus des Tiers* zum Grunde liegen, welchen die Natur teils in den verschiedenen *Stufen seiner Entwicklung* von der einfachsten Organisation an bis zu der vollendetsten, in welcher sie Werkzeug des Geistes ist, teils unter den verschiedenen *Umständen* und *Bedingungen* der *elementarischen Natur* darstellt. Zur Einzelheit fortgebildet ist die Art des Tieres sich an und durch sich selbst von den anderen unterscheidend und durch die Negation derselben *für sich*. So in

| c. PROCESO DEL GÉNERO[647] [9/498]

§ 367

El género está en simple unidad *que-está-siendo-en-sí* con la singularidad del sujeto, cuya sustancia concreta él [el género] es. Pero lo universal es juicio para devenir en sí mismo, desde esta disyunción suya, *unidad que es para sí*, para ponerse en la EXISTENCIA como universalidad *subjetiva*. Así como este proceso de su concluirse consigo contiene la negación de la universalidad solamente interior del género, contiene también la negación de la singularidad solamente inmediata, en la cual el viviente es aún algo natural; la negación de la singularidad indicada en el proceso anterior (§ precedente) es solamente la primera negación, meramente inmediata. En este proceso del género sólo se hunde lo solamente vivo, puesto que el viviente en cuanto tal no emerge por encima de su naturalidad. Los momentos del proceso del género, sin embargo, ya que tienen como fundamento al universal todavía | no subjetivo, es decir, un no sujeto aún, caen uno-fuera-de-otro y EXISTEN [376]
como varios procesos particulares que acaban en [varias] maneras de *muerte* del viviente.

| α) *El género y las especies* [9/500]

§ 368

En su universalidad que-está-siendo-en-sí, el género se *particulariza* primeramente en *especies* en general. Las *distintas figuraciones* y *órdenes de los animales* tienen en su base el *modelo* universal *de animal* determinado por el concepto; este modelo se expone por la naturaleza, por una parte, en los distintos *escalones de su desarrollo*, desde la organización más simple hasta la más perfecta, en la cual la naturaleza es instrumento del espíritu, y por otra parte, bajo las distintas *circunstancias* y *condiciones* de la *naturaleza de los elementos*[648]. Configurada hasta la singularidad, la especie animal está distinguiéndose en sí y por sí misma de las otras [especies], y mediante la negación de ellas es *para sí*. Rebajando así a otros, en comportamiento hostil, a naturaleza inorgánica, la *muerte violenta* es el destino natural de los individuos.

feindlichem Verhalten andere zur unorganischen Natur herabsetzend,
ist der *gewaltsame Tod* das natürliche Schicksal der Individuen.

Es ist in der *Zoologie*, wie in den Naturwissenschaften überhaupt, mehr darum
zu tun gewesen, für das subjektive Erkennen sichere und einfache *Merkmale* der Klas-
sen, Ordnungen usf. aufzufinden. Erst seitdem man diesen Zweck sogenannter
künstlicher Systeme bei der Erkenntnis der Tiere mehr aus den Augen gesetzt hat,
hat sich eine größere Ansicht eröffnet, welche auf die *objektive Natur* der Gebilde selbst
[377] geht; unter den empirischen Wissenschaften ist schwerlich | eine, welche in neueren
Zeiten so große Erweiterungen, nicht vorzugsweise in der Masse von Beobachtun-
gen, denn daran hat es in keiner Wissenschaft gefehlt, sondern nach der Seite erlangt
hat, daß ihr Material sich gegen den Begriff hingearbeitet hat, als die Zoologie durch
ihre Hilfswissenschaft, *die vergleichende Anatomie*. Wie die sinnige Naturbetrachtung (der
französischen Naturforscher vornehmlich) die Einteilung der Pflanzen in Mono-
[9/501] kotyledonen und Dikotyledonen, | ebenso hat sie den schlagenden Unterschied auf-
genommen, den in der Tierwelt die Abwesenheit oder das Dasein der *Rückenwirbel*
macht; die Grundeinteilung der Tiere ist auf diese Weise zu derjenigen im wesentli-
chen zurückgeführt worden, welche schon *Aristoteles* gesehen hat.

Näher ist alsdann teils an den einzelnen Gebilden der *Habitus*, als ein die
Konstruktion *aller Teile* bestimmender Zusammenhang, zur Hauptsache gemacht
worden, so daß der große Stifter der vergleichenden Anatomie, *Cuvier*, sich rüh-
men konnte, aus einem einzelnen Knochen die wesentliche Natur des ganzen Tie-
res erkennen zu können. Teils ist der allgemeine Typus des Tiers durch die vers-
chiedenen, noch so unvollkommen und disparat erscheinenden Gebilde verfolgt
und in der kaum beginnenden Andeutung – so wie in der Vermischung der
Organe und Funktionen ihre Bedeutung – erkannt und eben dadurch über und
aus der Besonderheit in seine Allgemeinheit erhoben worden. – Eine Hauptseite
dieser Betrachtung ist die Erkenntnis, wie die Natur diesen Organismus an das
besondere Element, in das sie ihn wirft, an Klima, Kreis der Ernährung, über-
haupt an die Welt, in der er aufgeht (die auch eine einzelne Pflanzen- oder andere
Tiergattung sein kann), anbildet und anschmiegt. Aber für die spezielle Bestim-
mung ist ein richtiger Instinkt darauf gefallen, die Unterscheidungsbestimmungen
[378] auch aus den Zähnen, Klauen | und dergleichen, – aus *den Waffen* zu nehmen, denn
sie sind es, wodurch das Tier selbst sich gegen die anderen als ein Fürsichseiendes
setzt und erhält, d.i. sich selbst unterscheidet.

Die *Unmittelbarkeit* der Idee des Lebens ist es, daß der Begriff nicht als solcher im
Leben existiert, sein Dasein sich daher den vielfachen Bedingungen und Umständen der
[9/502] äußeren Natur unterwirft und in den ärmlichsten | Formen erscheinen kann; die
Fruchtbarkeit der Erde läßt Leben *allenthalben* und auf alle Weisen ausschlagen. Die Tier-

En la *zoología*, como en las ciencias de la naturaleza en general, ha sido muy importante para el conocimiento subjetivo hallar *señales distintivas*, simples y seguras, de las clases, órdenes, etc. Pero sólo desde que el fin [de hallar] los llamados sistemas artificiales fue expulsado de la vista en el conocimiento de los animales[649], se abrió una mirada más amplia que se dirige a la *naturaleza objetiva* misma de las formaciones; entre las ciencias empíricas difícilmente | se encontrará una que tanto [377] haya avanzado, mediante su ciencia auxiliar, la *anatomía comparada*, como la zoología, no sobre todo por la cantidad de observaciones (ya que eso no le ha faltado a ninguna ciencia), sino que lo ha logrado por el lado de elaborar sus materiales mirando al concepto. Así como una inteligente consideración de la naturaleza (por parte de los investigadores franceses sobre todo)[650] ha adoptado la división de las plantas en monocotiledóneas y dicotiledóneas, | de manera semejante en el mundo [9/501] de los animales se ha adoptado también la contundente distinción de la ausencia o presencia de las *vértebras*; la división básica de los animales ha sido así esencialmente llevada a aquella que ya vio *Aristóteles*[651].— Más concretamente, se ha atendido después como asunto principal, por una parte, a las distintas formaciones del *habitus* como una conexión determinante de la construcción *de todas las partes*, de tal manera que el gran iniciador de la anatomía comparada, *Cuvier*, se pudo gloriar de poder conocer a partir de un solo hueso la naturaleza esencial del animal entero[652]. Por otra parte, el tipo general de animal ha sido perseguido a través de las distintas formaciones que aparecen de manera tan variada y divergente, y su significado se ha conocido en rudimentos apenas iniciales, así como en la mezcla de órganos y funciones, elevándolos a la universalidad a partir de la particularidad y por encima de ella[653].— Una parte muy importante de esta consideración consiste en el conocimiento del modo como la naturaleza conforma y adapta cada organismo al elemento particular en que lo pone, al clima, al ámbito alimenticio, en una palabra, al mundo en el que es colocado (el cual puede también ser un género particular de plantas o animales)[654]. Pero para la determinación particular, un instinto correcto ha tenido la feliz ocurrencia de tomar las determinaciones distintivas incluso de los dientes, garras, | etc.[655], es decir, de las *armas*, ya que éstas son el medio por el cual el animal [378] mismo se pone y mantiene frente a los otros como algo que-está-siendo-para-sí, o sea, que se distingue a sí mismo.

La *inmediatez* de la idea de la vida es esto: que el concepto EXISTE en la *vida* no en cuanto tal, somete por tanto su existencia a las múltiples condiciones y circunstancias de la naturaleza exterior y puede aparecer en las formas | más pobres; la *fecundidad* de la tierra hace brotar vida *por todas partes* y de todas las maneras. El mundo [9/502] animal, casi menos aún que las otras esferas de la naturaleza, puede exponer un sistema independiente y racional de organización, asirse a las *formas* que fueran determinadas por el concepto y preservarlas de mezclas, atrofias y formas intermedias

welt kann fast noch weniger als die anderen Sphären der Natur ein in sich unabhängiges vernünftiges System von Organisation darstellen, an den *Formen*, die durch den Begriff bestimmt wären, festhalten und sie gegen die Unvollkommenheit und Vermischung der Bedingungen vor Vermengung, Verkümmerung und Übergängen bewahren. – Diese Schwäche des Begriffs in der Natur überhaupt unterwirft nicht nur die Bildung der Individuen äußerlichen Zufälligkeiten – das entwickelte Tier (und der Mensch am meisten) ist Monstrositäten ausgesetzt –, sondern auch die Gattungen ganz den Veränderungen des äußeren allgemeinen Naturlebens, dessen Wechsel das Tier mit durchlebt (vgl. Anm. § 392) und damit nur ein Wechsel von Gesundheit und Krankheit ist. Die Umgebung der äußerlichen Zufälligkeit enthält fast nur Fremdartiges; sie übt eine fortdauernde Gewaltsamkeit und Drohung von Gefahren auf sein Gefühl aus, das ein *unsicheres, angstvolles, unglückliches* ist.

[9/516] | β. *Das Geschlechtsverhältnis*

§ 369

Diese erste Diremtion der Gattung in Arten und die Fortbestimmung
[379] derselben zum unmittelbaren ausschließen|den Fürsichsein der Einzelheit ist nur ein negatives und feindliches Verhalten gegen andere. Aber die Gattung ist ebenso wesentlich affirmative Beziehung der Einzelheit auf sich in ihr, so daß sie, indem sie, ausschließend, ein Individuum gegen ein anderes Individuum ist, in dieses *andere* sich kontinuiert und sich selbst in diesem *anderen* empfindet. Dies Verhältnis ist *Prozeß*, der mit dem *Bedürfnisse* beginnt, indem das Individuum als *Einzelnes* der immanenten Gattung nicht angemessen und zugleich deren identische Beziehung auf sich in *einer* Einheit ist; es hat so das *Gefühl* dieses Mangels. Die Gattung in ihm ist daher als Spannung gegen die Unangemessenheit ihrer einzelnen Wirklichkeit der Trieb, im Anderen seiner Gattung sein Selbstgefühl zu erlangen, sich durch die Einung mit ihm zu integrieren und durch diese Vermittlung die Gattung mit sich zusammenzuschließen und zur Existenz zu bringen, – die *Begattung.*

[9/519] | § 370

Das *Produkt* ist die *negative Identität* der differenten Einzelheiten, als *gewordene Gattung* ein geschlechtsloses Leben. Aber nach der *natürlichen* Seite ist es nur

frente a la imperfección y mezcolanza de los condicionamientos.— Esta debilidad del concepto en la naturaleza en general no solamente somete la formación de los individuos a azares extrínsecos —el animal desarrollado (y el ser humano sobre todo) está expuesto a deformaciones monstruosas— sino que también los géneros se encuentran enteramente sometidos a las modificaciones de la vida universal exterior de la naturaleza, cuyo cambio el animal comparte y atraviesa (cfr. § 392 N) y con lo cual sólo es un cambio de salud y enfermedad. El cerco de la contingencia exterior contiene casi únicamente cosas extrañas; ejerce una violencia permanente y amenaza de peligros sobre el sentimiento del animal, el cual es algo *inseguro, angustiado y desgraciado*.

| β) *La relación sexual* [9/516]

§ 369

Esta primera disyunción del género en especies y la determinación ulterior de ellas hasta el ser-para-sí inmediato y exclusi|vo de la singularidad es [379]
solamente un comportamiento negativo y hostil frente a otros. Pero el género es también esencialmente referencia a sí afirmativa de la singularidad en él, de modo que ésta, en tanto excluyente, es un individuo frente a otro individuo, se continúa hacia ese *otro* y se encuentra a sí misma en ese *otro*. Esta relación es *proceso* que comienza con la *menesterosidad* en tanto el individuo como *singular* no es adecuado al género inmanente y es a la vez la referencia idéntica consigo del género en una [sola] unidad; tiene, por tanto, el *sentimiento* de esta carencia. El género en él es, por tanto, como tensión frente a la inadecuación de su realidad efectiva singular, el impulso a conseguir el sentimiento de sí mismo en el otro de su mismo género, de integrarse consigo mediante la unión con él y mediante esa mediación concluir consigo al género y traerlo a la existencia: el *apareamiento*[656].

| § 370 [9/519]

El *producto* es la *identidad negativa* de las singularidades diferentes; es, en cuanto *género devenido*, una vida asexuada. Sin embargo, según el lado *natural*, el producto es este género sólo en sí, distinto de los singulares, la diferencia de los cuales se ha hundido en él —él mismo un *singular* inmediato—, que tiene la determinación de desarrollarse hacia la misma individualidad

an sich diese Gattung, verschieden von den Einzelnen, deren Differenz in ihm untergegangen ist, jedoch selbst ein unmittelbar *Einzelnes*, welches die Bestimmung hat, sich zu derselben natürlichen Individualität, der gleichen Differenz und Vergänglichkeit zu entwickeln. Dieser Prozeß der Fortpflanzung geht hiermit in die schlechte Unendlichkeit des Progresses aus. Die Gattung erhält sich nur durch den Untergang der Individuen, die im Prozesse der Begattung ihre Bestimmung erfüllt [haben] und, insofern sie keine höhere haben, damit dem Tode zugehen.

[380] [9/520] | γ. *Die Krankheit des Individuums*

§ 371

In den zwei betrachteten Verhältnissen geht der Prozeß der Selbstvermittlung der Gattung mit sich durch ihre Diremtion in Individuen und das Aufheben ihres Unterschiedes vor. Aber indem sie ferner (§ 357) die Gestalt äußerer Allgemeinheit, der unorganischen Natur gegen das Individuum annimmt, bringt sie auf abstrakte negative Weise sich an ihm zur Existenz. Der einzelne Organismus kann in jenem Verhältnisse der Äußerlichkeit seines Daseins seiner Gattung ebensowohl auch nicht entsprechend sein, als in ihr sich in sich zurückkehrend erhalten (§ 366). – Er befindet sich im Zustande der *Krankheit*, insofern eines seiner Systeme oder Organe, im Konflikt mit der unorganischen Potenz *erregt*, sich für sich festsetzt und in seiner besonderen Tätigkeit gegen die Tätigkeit des Ganzen beharrt, dessen Flüssigkeit und durch alle Momente hindurchgehender Prozeß hiermit gehemmt ist.

[9/525] | § 372

Die eigentümliche *Erscheinung* der Krankheit ist daher, daß die Identität des ganzen organischen Prozesses sich als *sukzessiver* Verlauf der Lebensbewegung durch seine unterschiedenen Momente, die Sensibilität, Irritabilität und Reproduktion, d.i. als *Fieber* darstellt, welches aber als Verlauf der *Totalität* gegen die *vereinzelte* Tätigkeit ebensosehr der Versuch und Beginn *der Heilung* ist.

natural, hacia la diferencia igual y caducidad. Este proceso de la perpetuación acaba en la mala infinitud del progreso. El género sólo se mantiene mediante la desaparición de los individuos que en el proceso del apareamiento cumplen su destino, y en la medida en que no tienen otro superior, el de acercarse a la muerte.

| γ) *La enfermedad del individuo* [380] [9/520]

§ 371

En las dos relaciones consideradas, el proceso de la automediación del género consigo avanza mediante su disyunción en individuos y la superación de su distinción. Sin embargo, en tanto el género asume también la figura de la universalidad exterior, de la naturaleza inorgánica frente al individuo, el género se trae [a sí mismo] en él a la EXISTENCIA de modo abstractamente negativo. El organismo singular en aquella relación de la exterioridad de su existencia no puede corresponderse con su género, como tampoco puede mantenerse retornándose a sí en él (§ 366).— El organismo se encuentra en el estado de *enfermo* en cuanto uno de sus sistemas u órganos, *excitado* en el conflicto con la potencia inorgánica, se hace fuerte para sí y en su actividad particular se endurece contra la actividad del todo cuya fluidez y el proceso que atraviesa todos los momentos se encuentran por eso obstaculizados.

| § 372 [9/525]

El fenómeno propio de la enfermedad consiste, por consiguiente, en que la identidad del entero proceso orgánico se presenta como curso *sucesivo* del movimiento vital a través de sus distintos momentos, sensibilidad, irritabilidad y reproducción, es decir, se expone como *fiebre*, la cual empero, como curso de la *totalidad* frente a la actividad *aislada*, es igualmente el intento y comienzo de la *salud*.

[9/529] | § 373

Das Heilmittel erregt den Organismus dazu, die *besondere* Erregung, in der
[381] die formelle Tätigkeit des *Gan|zen* fixiert ist, aufzuheben und die Flüssigkeit des besonderen Organs oder Systems in das Ganze herzustellen. Dies bewirkt das Mittel dadurch, daß es ein Reiz, aber ein schwer zu Assimilierendes und zu Überwindendes ist und daß damit dem Organismus ein Äußerliches dargeboten wird, gegen welches er seine Kraft aufzubieten genötigt ist. Gegen ein Äußerliches sich richtend, tritt er aus der mit ihm identisch gewordenen Beschränktheit, in welcher er befangen war und gegen welche er nicht reagieren kann, insofern es ihm nicht als Objekt ist.

Der Hauptgesichtspunkt, unter welchem die Arzneimittel betrachtet werden müssen, ist, daß sie ein *Unverdauliches* sind. Aber die Bestimmung von Unverdaulichkeit ist relativ, jedoch nicht in dem unbestimmten Sinne, daß dasjenige nur leicht verdaulich heißt, was schwächere Konstitutionen vertragen können; dergleichen ist für die kräftigere Individualität vielmehr unverdaulich. Die immanente *Relativität* des *Begriffes*, welche im Leben ihre Wirklichkeit hat, ist qualitativer Natur und besteht – in quantitativer Rücksicht ausgedrückt, insofern sie hier gilt – in einer um so höheren *Homogeneität*, je *selbständiger* in sich die Entgegengesetzten sind. Für die niedrigeren, zu keiner *Differenz in sich* gekommenen animalischen Gebilde ist nur das individualitätslose *Neutrale*, das Wasser (wie für die Pflanze) das
[9/530] Verdauliche; für Kinder ist das | Verdauliche teils die ganz *homogene* animalische Lymphe, die Muttermilch, ein schon Verdautes oder vielmehr nur in Animalität unmittelbar und überhaupt Umgewandeltes und in ihm selbst weiter nicht Differenziertes, – teils von differenten Substanzen solche, die noch am wenigsten zur Individualität gereift sind. Substanzen dieser Art sind hingegen unverdaulich für die erstarkten Naturen. Diesen sind dagegen tierische Substanzen als das Individualisierte oder die vom Lichte zu einem kräftigeren Selbst gezeitigten und
[382] des|wegen *geistig* genannten vegetabilischen Säfte ein Verdaulicheres als z.B. die noch in der neutralen Farbe – und dem eigentümlichen Chemismus näher – stehenden vegetabilischen Produktionen. Durch ihre intensivere Selbstigkeit machen jene Substanzen einen um so stärkeren Gegensatz; aber eben dadurch sind sie homogenere Reize. – Die Arzneimittel sind insofern *negative* Reize, Gifte; ein Erregendes und zugleich Unverdauliches wird dem in der Krankheit sich entfremdeten Organismus als ein ihm *äußerliches* Fremdes dargeboten, gegen welches er sich zusammennehmen und in Prozeß treten muß, durch den er zum Selbstgefühl und zu seiner Subjektivität wieder gelange. – So ein leerer Formalismus der *Brownianismus* war, wenn er das ganze System der Medizin sein sollte und

| § 373 [9/529]

El medicamento excita el organismo para superar la excitación *particular* en la que está fijada la actividad formal del *to|do* y para producir la fluidez del [381] órgano o sistema particular en el todo. Esto lo causa el medicamento, siendo sin embargo un estímulo difícil de asimilar y sobrepasar, y ofreciendo así al organismo algo exterior contra lo cual viene necesitado a emplear sus fuerzas. Dirigiéndose contra algo exterior, el organismo sale de la limitación devenida idéntica con él, por la cual estaba cogido y contra la cual no puede reaccionar en tanto aquello exterior no es para él como OBJETO.

El punto de vista principal bajo el cual hay que considerar los fármacos es que son algo *imposible de digerir*. Pero esa determinación de lo imposible de digerir es relativa y no precisamente en el sentido indeterminado de que solamente se llama fácil de digerir a lo que pueden soportar las constituciones más débiles; los fármacos son más bien imposibles de digerir para las individualidades más robustas. La *relatividad* inmanente del *concepto* que tiene su realidad efectiva en la vida, es de naturaleza cualitativa, y consiste (expresada de manera cuantitativa en la medida en que ésta resulta aquí válida) en una *homogeneidad* tanto más elevada cuanto más *autosuficientes* son en sí mismos los opuestos. Para las formaciones animales inferiores que no llegan a ninguna *diferencia en ellos*, solamente lo *neutral* carente de individualidad, el agua, es lo digerible, como lo es igualmente para las plantas; para los niños | lo digerible es, por una parte, la linfa animal enteramente *homogénea*, la leche [9/530] materna, algo ya digerido o más bien inmediatamente y en general transformado en algo animal y no ulteriormente diferenciado en sí mismo; por otra parte, entre las sustancias diferenciadas [son digeribles para los niños] aquellas que menos han madurado hasta la individualidad. Sustancias de esta clase son, por el contrario, indigeribles para las naturalezas más robustas. Para éstas, por el contrario, lo más digerible son las sustancias animales en tanto más individualizadas o los jugos vegetales madurados por la luz hasta una fuerte individualidad y por | ello llamados *espi-* [382] *rituosos*, como por ejemplo los productos vegetales que aún están meramente en el color neutral y más cercanos al quimismo propio[657]. Mediante su mismidad más intensiva, aquellas sustancias crean una oposición tanto más fuerte, pero precisamente por eso son un estímulo más homogéneo.— Los fármacos son por lo mismo estímulo *negativo*, veneno; algo excitante y al mismo tiempo indigerible se le ofrece al organismo extrañado de sí por la enfermedad como algo extraño *exterior* contra lo cual debe concentrarse y entrar en un proceso a través del cual alcance de nuevo el sentimiento de sí y su subjetividad.—El *brownianismo*[658] era un formalismo demasiado vacío, si es que debía ser el sistema entero de la medicina y si la determinación

wenn die Bestimmung der Krankheiten auf Sthenie und Asthenie und etwa noch auf direkte und indirekte Asthenie, und die Wirksamkeit der Mittel auf Stärken und Schwächen, und wenn diese Unterschiede ferner auf Kohlen– und Stickstoff mit Sauer– und Wasserstoff oder magnetisches, elektrisches und chemisches Moment und dergleichen ihn naturphilosophisch machen sollende Formeln reduziert wurden, so hat er doch wohl mit dazu beigetragen, die Ansicht des bloß Partikularen und Spezifischen sowohl der Krankheiten als der Mittel zu erweitern
[9/531] und in beiden vielmehr das *Allgemeine* als das Wesentliche | zu erkennen. Durch seinen Gegensatz gegen die vorherige, im ganzen mehr *asthenisierende* Methode hat sich auch gezeigt, daß der Organismus gegen die entgegengesetzteste Behandlungsart nicht auf eine so entgegengesetzte, sondern häufig auf eine wenigstens in den Endresultaten gleiche und daher *allgemeine* Weise reagiert und daß seine *einfache Identität* mit sich als die substantielle und wahrhaft wirksame Tätigkeit gegen eine partikuläre Befangenheit einzelner seiner Systeme in spezifischen Reizen sich
[383] beweist. – So allgemein und daher | im Vergleich mit den so mannigfachen Krankheitserscheinungen ungenügend die im § und in der Anm. vorgetragenen Bestimmungen sind, so sehr ist es nur die feste Grundlage des Begriffs, welche sowohl durch das Besondere hindurchzuführen als vollends das, was der in die Äußerlichkeiten des Spezifischen versenkten Gewohnheit als extravagant und bizarr sowohl in Krankheitserscheinungen als in Heilweisen vorkommt, verständlich zu machen vermag.

[9/534] |

§ 374

In der Krankheit ist das Tier mit einer unorganischen Potenz verwickelt und in einem seiner besonderen Systeme oder Organe gegen die Einheit seiner Lebendigkeit festgehalten. Sein Organismus ist als Dasein von einer quantitativen Stärke, und zwar seine Entzweiung zu überwinden, aber ebensowohl ihr zu unterliegen und darin eine *Weise seines Todes* zu haben fähig. Überhaupt hebt die Überwindung und das Vorübergehen einzelner Unangemessenheit die allgemeine Unangemessenheit nicht auf, welche das Individuum darin hat, daß seine Idee die *unmittelbare* ist, als Tier *innerhalb der Natur* steht und dessen Subjektivität nur *an sich* der Begriff, aber nicht *für sich selbst ist.* Die innere Allgemeinheit bleibt daher gegen die natürliche Einzelheit des Lebendigen die *negative* Macht, von welcher es Gewalt leidet und untergeht, weil sein Dasein als solches nicht selbst diese Allgemeinheit in sich hat, somit nicht deren entsprechende Realität ist.

de las enfermedades se reducía a astenia y no astenia o quizá a astenia directa o indirecta, y la eficacia de los medicamentos a fuerte o débil, y si estas distinciones se reducían además a carbono y nitrógeno [combinados] con oxígeno e hidrógeno, o a un momento magnético, eléctrico y químico, o a fórmulas semejantes que debían hacerlo algo perteneciente a la filosofía de la naturaleza, pero [sin perjuicio de todo ello, el brownianismo] ha contribuido desde luego a ensanchar la mirada de lo meramente particular o específico tanto de las enfermedades como de los medicamentos y a reconocer en ambas más bien lo *universal* como esencial. | Mediante su [9/531] oposición contra el método precedente, que en su conjunto producía más *astenia*[659], se ha mostrado también que el organismo, contra los tratamientos de la clase más opuesta no reacciona de manera tan opuesta, sino que frecuentemente reacciona de manera igual (por lo menos por lo que hace al resultado último) o *universal*, y que su *simple identidad* consigo se ha demostrado en estímulos específicos como la actividad sustancial y verdaderamente eficaz contra un particular estrechamiento de alguno de sus sistemas. Tan generales y, por tanto, | insatisfactorias como son las [383] determinaciones citadas en el § y en la nota, si se comparan con los múltiples fenómenos morbosos, en la misma medida la base firme del concepto es solamente la que puede conducir a través de lo particular, como puede hacer también enteramente comprensible lo que se presenta como raro y extravagante a la rutina hundida en las exterioridades de lo específico, tanto en los fenómenos morbosos como en los métodos curativos.

| § 374 [9/534]

En la enfermedad, el animal está enredado con una potencia inorgánica y está fijado en uno de sus sistemas u órganos particulares contra la unidad de su vitalismo. Su organismo, como existencia con una fuerza cuantitativamente determinada, es capaz desde luego de sobrepasar su escisión, pero también de someterse a ella y de tener ahí un modo de su muerte. En general, el sobrepasar y el pasar por un tiempo por una inadecuación singular no supera la inadecuación universal que el individuo tiene ahí, [esto es] que su idea es la idea *inmediata*, como animal se encuentra en el *interior de la naturaleza* y su subjetividad solamente *en sí* es el concepto, pero no lo *es para sí mismo*. La universalidad interior sigue siendo, por tanto, el poder *negativo* frente a la singularidad natural del viviente, poder por el que éste padece violencia y perece porque su existencia como tal no tiene ella misma esta universalidad en sí misma, con lo cual tampoco es la realidad correspondiente a la universalidad.

[384] [9/535] | δ. *Der Tod des Individuums aus sich selbst*

§ 375

Die Allgemeinheit, nach welcher das Tier als einzelnes eine *endliche* Existenz ist, zeigt sich an ihm als die abstrakte Macht in dem Ausgang des selbst abstrakten, innerhalb seiner vorgehenden Prozesses (§ 356). Seine Unangemessenheit zur Allgemeinheit ist seine *ursprüngliche Krankheit* und [der] angeborene *Keim des Todes*. Das Aufheben dieser Unangemessenheit ist selbst das Vollstrecken dieses Schicksals. Das Individuum hebt sie auf, indem es der Allgemeinheit seine Einzelheit einbildet, aber hiermit, insofern sie abstrakt und unmittelbar ist, nur eine *abstrakte Objektivität* erreicht, worin seine Tätigkeit sich abgestumpft [hat], verknöchert und das Leben zur prozeßlosen *Gewohnheit* geworden ist, so daß es sich so aus sich selbst tötet.

[9/537] | § 376

Aber diese erreichte Identität mit dem Allgemeinen ist das Aufheben des *formellen Gegensatzes*, der *unmittelbaren* Einzelheit und der *Allgemeinheit* der Individualität, und dies [ist] nur die eine, und zwar die abstrakte Seite, der *Tod des Natürlichen*. Die Subjektivität ist aber in der Idee des Lebens der Begriff, sie ist so *an sich* das absolute *Insichsein* der *Wirklichkeit* und die konkrete Allgemeinheit; durch das aufgezeigte Aufheben der *Unmittelbarkeit* ihrer Realität ist sie mit sich selbst zusammengegangen; das letzte *Außersichsein* der Natur ist aufgehoben, und der in ihr nur *an sich* seiende Begriff
[385] ist damit *für sich* geworden. – Die Natur ist | damit in ihre Wahrheit übergegangen, in die Subjektivität des Begriffs, deren *Objektivität* selbst die aufgehobene Unmittelbarkeit der Einzelheit, die *konkrete Allgemeinheit* ist, so daß der Begriff gesetzt ist, welcher die ihm entsprechende Realität, den Begriff zu seinem *Dasein* hat, – der *Geist*.

| δ) *La muerte del individuo desde sí mismo* [384] [9/535]

§ 375

La universalidad, con arreglo a la cual el animal como singular es una EXISTENCIA *finita*, se muestra en él como el poder abstracto en la salida del proceso también abstracto que transcurre previamente en el interior suyo (§ 356). Su inadecuación a la universalidad es su *enfermedad originaria* y la escondida *semilla de la muerte*. La superación de esta inadecuación es ella misma el cumplimiento de este destino. El individuo se supera conformando su singularidad a la universalidad, pero con ello, en la medida en que su singularidad es abstracta e inmediata, solamente alcanza una *objetividad abstracta*, en la cual su actividad se ha embotado y osificado, y la vida se ha hecho *hábito* sin proceso, de modo que de esta manera se mata a sí mismo desde sí mismo.

| § 376 [9/537]

Pero esta identidad que ha alcanzado [el animal] con lo universal es la superación de la *oposición formal*, de la singularidad *inmediata* y de la *universalidad* de la individualidad, pero esto es solamente un lado y precisamente el lado abstracto de la *muerte de lo natural*. Sin embargo, la subjetividad es en la idea de la vida el concepto, y la subjetividad es *en sí* de esta manera el *ser-dentro-de-sí* absoluto de la *realidad efectiva* y [es] la universalidad concreta; mediante la superación señalada de la *inmediatez* de su realidad, ha confluido consigo; el último *estar-fuera-de-sí* de la naturaleza ha sido superado y el concepto que en ella está-siendo sólo *en sí* ha devenido con ello *para sí*.- La naturaleza ha | pasado así a su verdad, a la subjetividad del concepto, cuya [385] objetividad es ella misma la inmediatez superada de la singularidad, la *universalidad concreta*, de tal manera que el concepto ha sido puesto, el cual tiene la realidad que le corresponde, tiene al concepto como *existencia* suya: el *espíritu*.

Dritter Teil

DIE PHILOSOPHIE DES GEISTES

[387] [10/7]

Tercera parte

LA FILOSOFÍA DEL ESPÍRITU

[389] [10/9] |

EINLEITUNG

§ 377

Die Erkenntnis des Geistes ist die konkreteste, darum höchste und schwerste. *Erkenne dich selbst*, dies absolute Gebot hat weder an sich noch da, wo es geschichtlich als ausgesprochen vorkommt, die Bedeutung nur einer *Selbsterkenntnis* nach den *partikulären* Fähigkeiten, Charakter, Neigungen und Schwächen des Individuums, sondern die Bedeutung der Erkenntnis des Wahrhaften des Menschen wie des Wahrhaften an und für sich, – des *Wesens* selbst als Geistes. Ebensowenig hat die Philosophie des Geistes die Bedeutung der sogenannten *Menschenkenntnis*, welche von anderen Menschen gleichfalls die *Besonderheiten*, Leidenschaften, Schwächen, diese sogenannten Falten des menschlichen Herzens zu erforschen bemüht ist, – eine Kenntnis, die teils nur unter Voraussetzung der Erkenntnis des *Allgemeinen, des* Menschen und damit wesentlich des Geistes Sinn hat, teils sich mit den zufälligen, unbedeutenden, *unwahren* Existenzen des Geistigen beschäftigt, aber zum *Substantiellen*, dem Geiste selbst, nicht dringt.

[390] [10/11] |

§ 378

Der *Pneumatologie* oder sogenannten *rationellen Psychologie* als abstrakter Verstandesmetaphysik ist bereits in der Einleitung [1. Teil, § 34] Erwähnung geschehen. Die *empirische Psychologie* hat den *konkreten* Geist zu ihrem Gegenstande und wurde, seitdem nach dem Wiederaufleben der Wissenschaften die Beobachtung und Erfahrung zur vornehmlichen Grundlage der

§ 377

El conocimiento del espíritu es el más concreto y, por tanto, el más elevado y difícil. *Conócete a ti mismo*[660], este precepto absoluto, ni en sí mismo ni allí donde históricamente fue pronunciado, tiene el significado de un mero *autoconocimiento* según las aptitudes *particulares* del individuo, su carácter, inclinaciones o debilidades, sino que su significado es el conocimiento de lo verdadero del ser humano, así como de lo verdadero en y para sí, o sea, de la *esencia* misma como espíritu. Tampoco la filosofía del espíritu posee la significación de eso que se llama *conocimiento de los hombres* y que se esfuerza en investigar las *particularidades*, pasiones y debilidades de los otros seres humanos por igual; los recovecos, por así decirlo, del corazón. Un conocimiento [este último] que sólo tiene sentido, por una parte, presuponiendo el conocimiento de lo universal, es decir, del ser humano y consiguientemente del espíritu; mientras, por otra parte, ese conocimiento se ocupa de las EXISTENCIAS contingentes, irrelevantes y no verdaderas del espíritu, sin penetrar empero en lo *sustancial*, en el espíritu mismo.

| § 378 [390] [10/11]

La *pneumatología*, también llamada *psicología racional*, como metafísica abstracta del entendimiento, ya ha sido mencionada en la introducción[661]. La *psicología empírica* tiene por objeto al espíritu *concreto* y, desde que después del renacimiento de las ciencias, la observación y la experiencia llegaron a ser la base preferente del conocimiento de lo concreto, ha sido [ella tam-

Erkenntnis des Konkreten geworden, auf dieselbe Weise getrieben, so daß teils jenes Metaphysische außerhalb dieser empirischen Wissenschaft gehalten wurde und zu keiner konkreten Bestimmung und Gehalt in sich kam, teils die empirische Wissenschaft sich an die gewöhnliche Verstandesmetaphysik von Kräften, verschiedenen Tätigkeiten usf. hielt und die spekulative Betrachtung daraus verbannte. – Die Bücher des *Aristoteles* über die Seele mit seinen Abhandlungen über besondere Seiten und Zustände derselben sind deswegen noch immer das vorzüglichste oder einzige Werk von spekulativem Interesse über diesen Gegenstand. Der wesentliche Zweck einer Philosophie des Geistes kann nur der sein, den Begriff in die Erkenntnis des Geistes wieder einzuführen, damit auch den Sinn jener Aristotelischen Bücher wieder aufzuschließen.

[10/13] | § 379

Das Selbstgefühl von der *lebendigen* Einheit des Geistes setzt sich von selbst gegen die Zersplitterung desselben in die verschiedenen, gegeneinander selbständig vorgestellten *Vermögen, Kräfte* oder, was auf dasselbe hinauskommt, ebenso vorgestellten *Tätigkeiten*. Noch mehr aber führen die Gegensätze, die sich sogleich darbieten, von der *Freiheit* des Geistes und von dem *Determiniertwerden* desselben, ferner von der freien Wirksamkeit
[391] der Seele im Unterschiede von der ihr äußerlichen | Leiblichkeit, und wieder der innige Zusammenhang beider, auf das Bedürfnis, hier *zu begreifen*. Insbesondere haben die Erscheinungen des *animalischen Magnetismus* in neueren Zeiten auch in der Erfahrung die *substantielle Einheit* der Seele und die Macht ihrer Idealität zur Anschauung gebracht, wodurch alle die festen Verstandesunterschiede in Verwirrung gesetzt [werden] und eine spekulative Betrachtung für die Auflösung der Widersprüche unmittelbar als notwendig gezeigt wird.

[10/16] | § 380

Die *konkrete* Natur des Geistes bringt für die Betrachtung die eigentümliche Schwierigkeit mit sich, daß die besonderen Stufen und Bestimmungen der Entwicklung seines Begriffs nicht zugleich als besondere Existenzen zurück- und seinen tieferen Gestaltungen gegenüber bleiben, wie dies in der äußeren Natur der Fall ist, wo die Materie und Bewegung

bién] cultivada de esta misma manera, de modo que, por una parte, lo metafísico se mantuvo fuera de esta ciencia empírica y, en sí mismo, no ganó ninguna determinación concreta ni contenido. Por otra parte, la ciencia empírica se atuvo a la acostumbrada metafísica del entendimiento con sus facultades y operaciones diversas, etc., y expulsó de sí la contemplación especulativa.— Los libros de *Aristóteles* sobre el alma, con sus tratados sobre distintos aspectos y estados de ella, siguen siendo todavía, por esta causa, la obra más excelente o única sobre este objeto con interés especulativo. El fin esencial de una filosofía del espíritu solamente puede ser el de llevar de nuevo el concepto al conocimiento del espíritu y de continuar así el sentido de aquellos libros aristotélicos[662].

| § 379 [10/13]

El autosentimiento de la unidad *viviente* del espíritu se opone por sí mismo a la dispersión de éste en distintas *facultades*, *potencias*, etc., representadas como autosuficientes una frente a otra o, lo que viene a ser lo mismo, a las *actividades* representadas del mismo modo. Pero más aún, las oposiciones que en seguida surgen entre la *libertad* del espíritu y su *ser determinado*, y además el contraste entre la causalidad libre del alma y la corporeidad | que [391]
le es exterior, estando ambas íntimamente conexas a la vez, conducen a la necesidad de ejercitar aquí la comprensión *conceptual*. Particularmente en los tiempos modernos, los fenómenos del *magnetismo animal*[663] han hecho intuitiva, incluso experimentalmente, la *unidad sustancial* del alma y el poder de su idealidad, con lo cual todas aquellas distinciones tan firmes del entendimiento se han confundido y aparece [ahora] como inmediatamente necesaria una contemplación especulativa que resuelva todas estas contradicciones.

| § 380 [10/16]

La naturaleza *concreta* del espíritu comporta de suyo una dificultad peculiar para la contemplación, a saber, que los peldaños particulares y determinaciones del desarrollo de su concepto no se quedan atrás al mismo tiempo como EXISTENCIAS particulares y enfrentadas a sus configuraciones más profundas, como acaece en la naturaleza exterior, en la cual la materia y el movimiento tienen su EXISTENCIA libre como sistema solar, las determina-

ihre freie Existenz als Sonnensystem hat, die Bestimmungen der *Sinne* auch rückwärts als Eigenschaften der *Körper* und noch freier als Elemente
[10/17] existieren usf. Die Bestimmungen | und Stufen des Geistes dagegen sind wesentlich nur als Momente, Zustände, Bestimmungen an den höheren Entwicklungsstufen. Es geschieht dadurch, daß an einer niedrigeren, abstrakteren Bestimmung das Höhere sich schon empirisch vorhanden zeigt, wie z.B. in der Empfindung alles höhere Geistige als Inhalt oder Bestimmtheit. Oberflächlicherweise kann daher in der Empfindung, welche nur eine abstrakte Form ist, jener Inhalt, das Religiöse, Sittliche usf., wesentlich seine Stelle und sogar Wurzel zu haben und seine Bestimmungen als besondere Arten der Empfindung zu betrachten notwendig scheinen. Aber zugleich wird es, indem niedrigere Stufen betrachtet werden, nötig, um sie nach ihrer empirischen Existenz bemerklich zu machen, an höhere zu erinnern, an welchen sie nur als Formen vorhan-
[392] den sind, | und auf diese Weise einen Inhalt zu antizipieren, der erst später in der Entwicklung sich darbietet (z.B. beim natürlichen Erwachen das Bewußtsein, bei der Verrücktheit den Verstand usf.).

Begriff des Geistes

§ 381

Der Geist hat *für uns die Natur* zu seiner *Voraussetzung*, deren *Wahrheit* und damit deren *absolut Erstes* er ist. In dieser Wahrheit ist die Natur verschwunden, und der Geist hat sich als die zu ihrem Fürsichsein gelangte Idee ergeben, deren *Objekt* ebensowohl als das *Subjekt* der *Begriff* ist. Diese Identität ist *absolute Negativität*, weil in der Natur der Begriff seine vollkommene äußerliche Objektivität hat, diese seine Entäußerung aber aufgehoben und er in dieser identisch mit sich geworden ist. Er ist diese Identität somit zugleich nur als Zurückkommen aus der Natur.

ciones de los *sentidos* EXISTEN también anteriormente como propiedades de los *cuerpos* y de manera más libre aún como elementos, etc. Por el contrario, las determinaciones | y peldaños del espíritu están esencialmente en los [10/17] estadios superiores de desarrollo sólo como momentos, estados o determinaciones. Por ello sucede que en una determinación inferior, más abstracta, se muestra ya lo superior empíricamente presente, como en la sensibilidad por ejemplo, [se muestra empíricamente] todo lo superior espiritual como contenido o determinidad. De manera superficial, por tanto, puede parecer que el contenido espiritual, lo religioso o ético, tenga esencialmente su lugar (e incluso su raíz) en la sensibilidad, que es solamente una forma abstracta, y puede parecer necesario contemplar las determinaciones del espíritu como especies particulares de la sensación. Pero al mismo tiempo, cuando se contemplan peldaños inferiores, se hace necesario, para resaltar su EXISTENCIA empírica, evocar los peldaños superiores en los cuales se encuentran los precedentes solamente como formas; | se anticipa así un contenido que [392] sólo se ofrece en el desarrollo posterior (p.e. al tratar del despertar natural, [hay que evocar] la conciencia; al tratar de la locura, el entendimiento; etc.)[664].

Concepto del espíritu

§ 381

Para nosotros el espíritu tiene a *la naturaleza* como *presuposición* suya, de la cual es él la *verdad* y, por tanto, lo *absolutamente primero* de ella. En esta verdad ha desaparecido la naturaleza, y el espíritu ha resultado como la idea que ha alcanzado su ser-para-sí, cuyo OBJETO es *el concepto* tanto como es su *sujeto*. Esta identidad es *negatividad absoluta* porque el concepto tiene en la naturaleza su perfecta objetividad exterior, pero habiendo sido superada esta exteriorización suya, él ha devenido en ella idéntico a sí mismo. Así que, el concepto es a la vez esta identidad sólo como regreso desde la naturaleza.

[10/25] | § 382

Das *Wesen* des Geistes ist deswegen formell die *Freiheit*, die absolute Negativität des Begriffes als Identität mit sich. Nach dieser formellen Bestimmung *kann* er von allem Äußerlichen und seiner eigenen Äußerlichkeit,
[10/26] seinem Dasein | selbst abstrahieren; er kann die Negation seiner individuellen Unmittelbarkeit, den unendlichen *Schmerz* ertragen, d.i. in dieser Negativität affirmativ sich erhalten und identisch für sich sein. Diese Möglichkeit ist seine abstrakte für sich seiende Allgemeinheit in sich.

[10/27] | § 383

Diese Allgemeinheit ist auch sein *Dasein*. Als für sich seiend ist das Allge-
[393] meine sich *besondernd* und hierin | Identität mit sich. Die Bestimmtheit des Geistes ist daher die *Manifestation*. Er ist nicht irgendeine Bestimmtheit oder Inhalt, dessen Äußerung oder Äußerlichkeit nur davon unterschiedene Form wäre; so daß er nicht *etwas* offenbart, sondern seine Bestimmtheit und Inhalt ist dieses Offenbaren selbst. Seine Möglichkeit ist daher unmittelbar unendliche, absolute *Wirklichkeit*.

[10/29] | § 384

Das *Offenbaren*, welches als das Offenbaren der *abstrakten* Idee unmittelbarer Übergang, *Werden* der Natur ist, ist als Offenbaren des Geistes, der frei ist, *Setzen* der Natur als *seiner* Welt; ein Setzen, das als Reflexion zugleich *Voraussetzen* der Welt als selbständiger Natur ist. Das Offenbaren im Begriffe ist Erschaffen derselben als seines Seins, in welchem er die *Affirmation* und *Wahrheit* seiner Freiheit sich gibt.

Das Absolute ist der Geist; dies ist die höchste Definition des Absoluten. – Diese Definition zu finden und ihren Sinn und Inhalt zu begreifen, dies, kann man sagen, war die absolute Tendenz aller Bildung und Philosophie, auf diesen Punkt hat sich alle Religion und Wissenschaft gedrängt; aus diesem Drang allein ist die Weltgeschichte zu begreifen. – Das Wort und die *Vorstellung* des Geistes ist früh
[10/30] gefunden, und der Inhalt der christlichen Religion | ist, Gott als Geist zu erkennen zu geben. Dies, was hier der Vorstellung *gegeben* und was *an sich* das Wesen ist, in seinem eigenen Elemente, dem Begriffe, zu fassen, ist die Aufgabe der Philo-

| § 382 [10/25]

Por ello, la *esencia* del espíritu es formalmente la *libertad*, la negatividad
absoluta del concepto como identidad consigo. Con arreglo a esta determi-
nación formal el espíritu *puede* abstraer de todo lo exterior y de su propia
exterioridad, es decir, de su existencia | misma; puede soportar la negación [10/26]
de su inmediatez individual, el *dolor* infinito; o sea, que puede mantenerse
afirmativo en esta negatividad y ser idéntico para sí. Esta posibilidad es su
universalidad abstracta que-está-siendo-para-sí en él.

| § 383 [10/27]

Esta universalidad es también su *existencia*. En tanto está-siendo-para-sí, lo
universal está *particularizándose* y es ahí | identidad consigo. La determini- [393]
dad del espíritu es por tanto la *manifestación*. Él no es una determinidad o
contenido cualesquiera, cuya exteriorización y exterioridad fueran solamente [una] forma distinta de aquel contenido; así que el espíritu no revela *algo*, sino que su determinidad y contenido es este mismo revelar. Su posibilidad es por ende inmediatamente *realidad efectiva* absoluta e infinita.

| § 384 [10/29]

El *revelar*, que en tanto [es] la idea *abstracta*, es paso inmediato o *devenir* de la naturaleza como revelar del espíritu que es libre, es posición de la naturaleza como mundo suyo; un poner que como *reflexión* es igualmente *presuponer* el mundo como naturaleza autosuficiente. El revelar en el concepto es creación del mundo como del ser suyo, en el cual él se da la *afirmación* y *verdad* de su libertad.

Lo absoluto es el espíritu; he aquí la definición suprema de lo absoluto.— Hallar esta definición y concebir su sentido y contenido, puede decirse, fue la tendencia absoluta de toda cultura y filosofía. Sobre este punto se ha concentrado toda religión y [toda] ciencia; sólo desde este esfuerzo debe concebirse la historia universal.

La palabra y la *representación* de espíritu fueron halladas tempranamente, y el
contenido de la religión cristiana | es dar a conocer a Dios como espíritu. Captar esto [10/30]
en su propio elemento (el concepto), a saber, captar lo que ahí estaba *dado* a la
representación y que *en sí* es la esencia, es la tarea de la filosofía; tarea que no se ha

sophie, welche so lange nicht wahrhaft und immanent gelöst ist, als der Begriff und die Freiheit nicht ihr Gegenstand und ihre Seele ist.

[394] [10/32] | EINTEILUNG

§ 385

Die Entwicklung des Geistes ist, daß er

I. in der Form der *Beziehung auf sich selbst ist*, innerhalb seiner ihm die *ideelle* Totalität der Idee [wird], d.i. daß das, was sein Begriff ist, für ihn wird und ihm sein Sein dies ist, bei sich, d.i. frei zu sein, – *subjektiver Geist;*

II. in der Form der *Realität* als einer von ihm hervorzubringenden und hervorgebrachten *Welt* [ist], in welcher die Freiheit als vorhandene Notwendigkeit ist, – *objektiver Geist;*

III. *in an und für sich seiender* und ewig sich hervorbringender *Einheit* der Objektivität des Geistes und seiner Idealität oder seines Begriffs [ist], der Geist in seiner absoluten Wahrheit, – *der absolute Geist.*

[10/34] | § 386

Die zwei ersten Teile der *Geisteslehre* befassen den *endlichen* Geist. Der Geist ist die unendliche Idee, und die Endlichkeit hat hier die Bedeutung der Unangemessenheit des Begriffs und der Realität mit der Bestimmung, daß sie das Scheinen innerhalb seiner ist, – ein Schein, den *an sich* der Geist sich als eine Schranke setzt, um durch Aufheben derselben *für sich* die Freiheit als *sein* Wesen zu haben und zu wissen, d.i. schlechthin *manifestiert zu* sein. Die
[395] verschiedenen Stufen dieser Tätig|keit, auf welchen als dem Scheine zu verweilen und welche zu durchlaufen die Bestimmung des endlichen Geistes ist, sind Stufen seiner Befreiung, in deren absoluter Wahrheit das *Vorfinden* einer Welt als einer vorausgesetzten, das *Erzeugen* derselben als eines von ihm Gesetzten und die Befreiung von ihr und in ihr eins und dasselbe sind, – einer Wahrheit, zu deren unendlicher Form der Schein als zum Wissen derselben sich reinigt.

cumplido verdadera e inmanentemente mientras el concepto y la libertad no son su objeto y su alma.

División [394] [10/32]

§ 385

El desarrollo del espíritu es que él:

I. está en la forma de la *referencia a sí mismo*; dentro de sí le deviene la totalidad *ideal* de la idea, o sea, que aquello que es su concepto deviene para él y su ser le es esto, ser cabe sí, es decir, libre: *espíritu subjetivo.*

II. está en la forma de la *realidad*, como un *mundo* que desde él se ha de producir y se ha producido, y en el que la libertad está como necesidad presente: *espíritu objetivo*.

III. está en la unidad de su objetividad y su idealidad o concepto, unidad *que dentro de él está-siendo en sí y para sí* y que está produciéndose eternamente; es el espíritu en su verdad absoluta: *el espíritu absoluto*.

§ 386 [10/34]

Las dos primeras partes de la *doctrina del espíritu* se ocupan del espíritu *finito.* El espíritu es la idea infinita y la finitud tiene aquí su significación de ser la inadecuación del concepto y la realidad, [y eso] con la determinación de que la finitud es el aparecer en el interior de él [mismo]; una aparencia que el espíritu se pone *en sí* como un límite, para (mediante la superación del mismo) tener y saber *para sí* la libertad como *esencia suya*, es decir, para ser simplemente *manifiesto*. Los distintos peldaños de esta actividad, en los [395]
cuales, como aparencia, el espíritu finito está determinado a demorarse y a recorrerlos, son peldaños de su liberación en cuya verdad absoluta son una y la misma cosa *encontrar* un mundo como mundo presupuesto, *engendrarlo* como algo puesto por él y liberarse de él en él; una verdad para cuya forma infinita como saber de ella, la aparencia se purifica.

[10/35] | Die Bestimmung der *Endlichkeit* wird vornehmlich vom *Verstande* in der Beziehung auf den Geist und die *Vernunft* fixiert; es gilt dabei nicht nur für eine Sache des Verstandes, sondern auch für eine moralische und religiöse Angelegenheit, den *Standpunkt* der Endlichkeit als einen *letzten* festzuhalten, sowie dagegen für eine Vermessenheit des Denkens, ja für eine Verrücktheit desselben, über ihn hinausgehen zu wollen. – Es ist aber wohl vielmehr die schlechteste der Tugenden, eine solche *Bescheidenheit* des Denkens, welche das *Endliche zu* einem schlechthin Festen, einem *Absoluten* macht, und die ungründlichste der Erkenntnisse, in dem, was seinen Grund nicht in sich selbst hat, stehenzubleiben. Die Bestimmung der *Endlichkeit* ist längst an ihrem Orte, in der Logik [1. Teil, § 94], beleuchtet und erörtert worden; diese ist dann ferner für die weiter bestimmten, aber immer noch einfachen Gedankenformen der Endlichkeit, wie die übrige Philosophie für die konkreten Formen derselben, nur dies Aufzeigen, daß das Endliche nicht *ist*, d.i. nicht das Wahre, sondern schlechthin nur ein *Übergehen* und *Übersichhinausgehen ist*. – Dieses Endliche der bisherigen Sphären ist die Dialektik, sein Vergehen durch ein *Anderes* und in einem Anderen zu haben; der Geist aber, der Begriff und das *an sich* Ewige, ist es selbst, dieses Vernichtigen des Nichtigen, das Vereiteln
[396] des Eitlen in sich selbst zu | vollbringen. – Die erwähnte Bescheidenheit ist das Festhalten dieses Eitlen, des Endlichen, gegen das Wahre und darum selbst das Eitle. Diese Eitelkeit wird sich in der Entwicklung des Geistes selbst als seine höchste Vertiefung in seine Subjektivität und innerster Widerspruch und damit Wendepunkt, als das *Böse*, ergeben.

| La determinación de la *finitud* se fija preferentemente por el *entendimiento* [10/35]
con referencia al *espíritu* y a la *razón*. Asirse al *punto de vista* de la finitud como *último*, vale entonces no sólo como COSA del entendimiento, sino como algo moral y religioso, así como lo contrario, [es decir,] querer ir más allá de este punto de vista, vale como una temeridad del pensamiento, es más, como locura suya. Pero ciertamente, esa *modestia* del pensamiento es más bien la peor de las virtudes que hace de lo *finito* algo simplemente firme, un *absoluto*, y se detiene en lo más falto de firmeza del conocimiento, en aquello que no tiene en sí mismo su fundamento. La determinación de la *finitud* fue largamente aclarada y declarada en su lugar propio, es decir, en la Lógica[665]; luego, por lo que hace a las formas más determinadas, pero siempre aún formas simples del pensamiento de la finitud, la Lógica es además (como lo es la filosofía restante por lo que hace a formas concretas de la finitud) la mostración de esto solamente, [a saber,] que lo finito no *es*, que no es lo verdadero, sino simplemente un *pasar* y un *ir más allá de sí*.— Esto finito de las esferas estudiadas hasta aquí es la dialéctica de tener su propio perecer por medio de *otro* y en otro; pero el espíritu, que es el concepto y lo eterno *en sí*, es él mismo este aniquilar lo nulo, llevar | a cabo en sí mismo el vaciado de lo vano. La modestia mencionada es [396]
el retener firmemente, frente a lo verdadero, semejante vaciedad, lo finito, y es por tanto, ella misma, lo vano. Esta vanidad se mostrará, en el desarrollo del espíritu, como la inmersión máxima en su propia subjetividad y contradicción más íntima, y con ello punto de inflexión; se mostrará como el *mal*[666].

[397] [10/38] | **ERSTE ABTEILUNG DER PHILOSOPHIE DES GEISTES**

DER SUBJEKTIVE GEIST

§ 387

Der Geist, in seiner Idealität sich entwickelnd, ist der Geist als *erkennend.* Aber das Erkennen wird hier nicht bloß aufgefaßt, wie es die Bestimmtheit der Idee als logischer ist (§ 223), sondern wie der *konkrete* Geist sich zu demselben bestimmt.

Der subjektive Geist ist:

A. *An sich* oder *unmittelbar*; so ist er *Seele* oder *Naturgeist*; – Gegenstand der *Anthropologie*.

B. *Für sich* oder *vermittelt*, noch als identische Reflexion in sich und in Anderes; der Geist im *Verhältnis* oder Besonderung; *Bewußtsein*, – der Gegenstand der *Phänomenologie des Geistes.*

C. *Der sich in sich bestimmende Geist*, als Subjekt für sich, der Gegenstand der *Psychologie*.

In der *Seele erwacht* das *Bewußtsein*; das Bewußtsein *setzt sich als Vernunft*, die unmittelbar zur sich wissenden Vernunft erwacht ist, welche sich durch
[398] | ihre Tätigkeit zur Objektivität, zum Bewußtsein ihres Begriffs befreit.

Wie im Begriffe überhaupt die *Bestimmtheit*, die an ihm vorkommt, *Fortgang* der *Entwicklung* ist, so ist auch an dem Geiste jede Bestimmtheit, in der er sich zeigt, Moment der Entwicklung und, in der Fortbestimmung, Vorwärtsgehen seinem *Ziele* zu, sich zu dem zu machen und *für sich* zu werden das, was er *an sich* ist. Jede Stufe ist innerhalb ihrer dieser Prozeß, und das Produkt derselben [ist], daß *für den* Geist (d.i. die Form desselben, die er in ihr hat) das ist, was er im Beginn derselben *an sich* oder damit nur *für uns* war. – Die psychologische, sonst
[10/39] gewöhnliche Betrachtungsweise gibt an, erzählungs|weise, was der Geist oder die Seele *ist*, was ihr *geschieht*, was sie *tut*; so daß die Seele als fertiges Subjekt vorausgesetzt ist, an dem dergleichen Bestimmungen nur als *Äußerungen* zum Vorschein kommen, aus denen soll erkannt werden, was sie *ist*, – in sich für Vermögen und Kräfte besitzt; ohne Bewußtsein darüber, daß die *Äußerung* dessen, was sie *ist*, im Begriffe dasselbe *für sie* setzt, wodurch sie eine höhere Bestimmung gewonnen

EL ESPÍRITU SUBJETIVO

§ 387

El espíritu que se desarrolla en su idealidad es el espíritu como cognoscente. Pero el conocer no se entiende aquí meramente tal como él es la determinidad de la idea en tanto lógica (§ 223), sino tal como el espíritu *concreto* se determina respecto del conocer.

El espíritu subjetivo es:

A. *En sí* o *inmediatamente*; él es así alma o espíritu natural: objeto de la *antropología*.

B. *Para sí* o *mediado*, [pero] aún como reflexión idéntica hacia sí y hacia otro; el espíritu en la *relación* o particularización: *conciencia*; objeto de la *fenomenología del espíritu*.

C. *El espíritu que se determina dentro de sí* como *sujeto* para sí; objeto de la *psicología*.

En el alma *se despierta* la *conciencia*; la conciencia *se pone como razón* que está inmediatamente despierta [respecto] al saber de sí y que mediante | su [398]
actividad se libera en orden a la objetividad y a la conciencia de su concepto.

Del mismo modo que, en el concepto en general, la *determinidad* que en él se presenta es un *progreso* del desarrollo, así también en el espíritu, cada determinidad bajo la que él se muestra es momento del desarrollo, y en su progresiva determinación es un ir avanzando hacia su *meta*, [a saber,] hacerse y devenir *para sí* aquello que él es *en sí*. Cada peldaño está dentro de este proceso suyo, y el producto de la etapa [consiste en] que sea *para el* espíritu (es decir para la forma que él tiene en aquella etapa) lo que al comienzo de ella era *en sí* o, de ese modo, sólo era *para nosotros*. La manera psicológica (que es por lo demás la usual) de contemplar el espíritu ofrece a modo de | narración lo que él o el alma *es*, lo que le *sucede*, lo que *hace*; de [10/39]
este modo el alma viene supuesta de antemano como sujeto ya presto en el que salen a la luz como *exteriorizaciones* las determinaciones de tal clase, a partir de las cuales debe saberse lo que el alma *es*, o sea, lo que posee dentro de sí como facultades y potencias; no se es consciente de que la *exteriorización* de lo que el alma es, pone eso

hat. – Von dem hier zu betrachtenden Fortschreiten ist dasjenige zu unterscheiden und davon ausgeschlossen, welches Bildung und Erziehung ist. Dieser Kreis bezieht sich *nur* auf die *einzelnen* Subjekte als solche, daß der allgemeine Geist in ihnen zur Existenz gebracht werde. In der philosophischen Ansicht des Geistes als solchen wird er selbst als nach seinem Begriffe sich bildend und erziehend betrachtet und seine Äußerungen als die Momente seines Sich-zu-sich-selbst-Hervorbringens, seines [Sich-] Zusammenschließens mit sich, wodurch er erst wirklicher Geist ist.

[399] [10/43] | A

Anthropologie

Die Seele

§ 388

Der Geist ist als die Wahrheit der Natur *geworden*. Außerdem, daß in der Idee überhaupt dies Resultat die Bedeutung der Wahrheit und vielmehr des Ersten gegen das Vorhergehende hat, hat das Werden oder Übergehen im Begriff die bestimmtere Bedeutung des *freien Urteils*. Der gewordene Geist hat daher den Sinn, daß die Natur an ihr selbst als das Unwahre sich aufhebt und der Geist so sich als diese nicht mehr in leiblicher Einzelheit *außer sich seiende*, sondern in ihrer Konkretion und Totalität *einfache* Allgemeinheit voraussetzt, in welcher er *Seele*, noch nicht Geist ist.

§ 389

Die Seele ist nicht nur für sich immateriell, sondern die allgemeine Immaterialität der Natur, deren einfaches ideelles Leben. Sie ist die *Substanz*, die absolute Grundlage aller Besonderung und Vereinzelung des Geistes, so daß *er* in ihr allen Stoff seiner Bestimmung hat und sie die durchdringende, identische Idealität derselben bleibt. Aber in dieser

mismo en el concepto *para ella*, mediante lo cual ella [ya] ha ganado una determinación más alta.— De la marcha adelante que vamos a considerar a continuación, hemos de distinguir y excluir todo lo que sea cultura y educación. Este campo *sólo* tiene que ver con los sujetos *singulares* en cuanto tales, de modo que el espíritu universal sea llevado a la EXISTENCIA en ellos. En la visión filosófica del espíritu en cuanto tal, éste se contempla en tanto él mismo se forma y educa en su concepto, y sus exteriorizaciones se consideran como los momentos de su producirse hacia sí mismo o de su concluirse consigo, mediante lo cual él empieza a ser espíritu real y efectivo.

A [399] [10/43]

ANTROPOLOGÍA

EL ALMA

§ 388

El espíritu ha *devenido* como la verdad de la naturaleza. Aparte de que, en la idea en general, este resultado tiene la significación de la verdad y, más bien, de la primacía sobre lo precedente, el devenir o pasar en [el seno] del concepto tiene [aquí] la significación más precisa del *juicio libre*. El espíritu devenido tiene por tanto el sentido de que la naturaleza se supera a sí misma en sí misma como lo no verdadero, y el espíritu se presupone a sí mismo de esta manera como esta universalidad que ya no está-siendo-exterior-a-sí, en singularidad corporal, sino que en su concreción y totalidad presupone universalidad *simple* en la cual el espíritu es *alma* y no todavía espíritu.

§ 389

El alma es de suyo inmaterial no sólo para ella, sino que es la inmaterialidad universal de la naturaleza, la simple vida ideal de ésta. El alma es la *sustancia* y por tanto la base absoluta de todas las particularizaciones y singularizaciones del espíritu, de manera que el espíritu tiene en el alma toda la materia de su determinación y ella sigue siendo la idéntica idealidad que impregna

noch abstrakten Bestimmung ist sie nur der *Schlaf* des Geistes; – der *passive* Nus des Aristoteles, welcher der *Möglichkeit* nach Alles ist.

[400] | Die Frage um die Immaterialität der Seele kann nur dann noch ein Interesse haben, wenn die Materie als ein *Wahres* einerseits und der Geist als ein *Ding* andererseits vorgestellt wird. Sogar den Physikern ist aber in neueren Zeiten die Materie unter den Händen dünner geworden; sie sind auf *imponderable* Stoffe als Wärme, Licht usf. gekommen, wozu sie leicht auch Raum und Zeit rechnen könnten. Diese Imponderabilien, welche die der Materie eigentümliche Eigenschaft der Schwere, in gewissem Sinne auch die Fähigkeit, Widerstand zu leisten,
[10/44] verloren, haben | jedoch noch sonst ein sinnliches Dasein, ein Außersichsein; *der Lebensmaterie* aber, die man auch darunter gezählt finden kann, fehlt nicht nur die Schwere, sondern auch jedes andere Dasein, wonach sie sich noch zum *Materiellen* rechnen ließe. In der Tat ist in der Idee des Lebens schon *an sich* das Außersichsein der Natur aufgehoben, und der Begriff, die Substanz des Lebens ist als Subjektivität, jedoch nur so, daß die Existenz oder Objektivität noch zugleich an jenes Außersichsein verfallen ist. Aber im Geiste, als dem Begriffe, dessen Existenz nicht die unmittelbare Einzelheit, sondern die absolute Negativität, die Freiheit ist, so daß das Objekt oder die Realität des Begriffes der Begriff selbst ist, ist das Außersichsein, welches die Grundbestimmung der Materie ausmacht, ganz zur subjektiven Idealität des Begriffes, zur Allgemeinheit verflüchtigt. Der Geist ist die existierende Wahrheit der Materie, daß die Materie selbst keine Wahrheit hat.

Eine damit zusammenhängende Frage ist die nach der *Gemeinschaft der Seele und des Körpers*. Diese Gemeinschaft war als *Faktum* angenommen, und es handelte sich allein darum, wie sie zu *begreifen* sei. Für die gewöhnliche Antwort kann angesehen werden, daß sie ein *unbegreifliches* Geheimnis sei. Denn in der Tat, wenn beide als
[401] *absolut Selbständige* gegeneinander vorausgesetzt werden, sind sie einan|der ebenso undurchdringlich, als jede Materie gegen eine andere undurchdringlich und nur in ihrem gegenseitigen Nichtsein, ihren Poren, befindlich angenommen wird; wie denn Epikur den Göttern ihren Aufenthalt in den Poren angewiesen, aber konsequent ihnen keine Gemeinschaft mit der Welt aufgebürdet hat. – Für gleichbedeutend mit dieser Antwort kann die nicht angesehen werden, welche alle Philosophen gegeben haben, seitdem dieses Verhältnis zur Frage gekommen ist. *Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz* haben sämtlich *Gott* als diese Beziehung angegeben, und zwar in dem Sinne, daß die Endlichkeit der Seele und die Materie nur
[10/45] ideelle Be|stimmungen gegeneinander sind und keine Wahrheit haben, so daß Gott bei jenen Philosophen, nicht bloß, wie oft der Fall ist, ein anderes Wort für jene Unbegreiflichkeit [ist], sondern vielmehr als die allein wahrhafte *Identität*

esa determinación. Pero bajo tal determinación todavía abstracta, el alma es solamente el *sueño* del espíritu, el nus *pasivo* de Aristóteles que según la *posibilidad* lo es todo[667].

| La pregunta sobre la inmaterialidad del alma sólo puede tener aún interés [400]
cuando, por una parte, la materia se representa como algo *verdadero* y, por la otra
parte, se representa el espíritu como una *cosa*. Y, sin embargo, en los tiempos
modernos, la materia puesta precisamente en las manos de los físicos se les ha
vuelto más sutil; han llegado hasta la materia imponderable, como el calor, la luz,
etc., a lo que se podría añadir fácilmente espacio y tiempo[668]. Estos imponderables
que han perdido la propiedad peculiar de la materia que es la gravedad y, en cierto
sentido, han perdido también la capacidad de ofrecer resistencia, tienen | aún sin [10/44]
embargo existencia sensible de alguna manera, un ser-exterior-a-sí; pero a la *mate-*
ria de la vida, que se puede también hallar enumerada entre los imponderables[669],
no le falta solamente el peso, sino incluso cualquier otra [clase de] existencia con
arreglo a la cual pudiese ser contada entre lo material. En efecto, en la idea de vida ya
está superado *en sí* el ser-exterior-a-sí de la naturaleza, y el concepto, que es la sus-
tancia de la vida como subjetividad, es sin embargo de tal manera solamente que su
EXISTENCIA u objetividad todavía está caída a la vez en aquel ser-exterior-a-sí. Pero en
el espíritu en tanto concepto, cuya EXISTENCIA no es la singularidad inmediata sino la
negatividad absoluta, la libertad, de tal modo que el objeto o la realidad del concepto
es [entonces] el mismo concepto, [en el espíritu, decimos] el ser-exterior-a-sí que
constituye la determinación fundamental de la materia se volatiliza enteramente en
idealidad subjetiva del concepto, en universalidad. El espíritu es la verdad EXISTENTE
de la materia, esto es, que la materia misma no tiene ninguna verdad.

Una cuestión conexa con la anterior es la que se refiere a la *unión del alma y del*
cuerpo. Esta unión se aceptó como un *factum* y se trataba solamente del modo cómo
debía *concebirse*. Según la respuesta corriente puede decirse que esta unión es un
misterio *inconcebible*. Pues efectivamente, si se supone que ambos están uno ante
otro como *absolutamente autosuficientes*, son también impenetrables uno por | otro y [401]
solamente podría comprenderse que se encontraran en su respectivo no-ser, es
decir, en sus poros, tal como hizo Epicuro cuando hizo residir a los dioses en los
poros[670]; consecuentemente, sin embargo, no les atribuyó ninguna unión con el
mundo. No se puede considerar equivalente a esta respuesta la que se ha dado por
todos los filósofos desde que esta unión fue cuestionada. *Descartes, Malebranche, Spi-*
noza y Leibniz han puesto todos ellos a *Dios* como tal relación[671] y precisamente en el
sentido de que la finitud del alma y de la materia sólo son de|terminaciones recípro- [10/45]
camente ideales y no tienen ninguna verdad; de este modo Dios, según estos filóso-
fos, no es meramente otra palabra para [nombrar] aquella incomprensibilidad,

derselben gefaßt wird. Diese *Identität* ist jedoch bald zu abstrakt, wie die Spinozistische, bald wie die Leibnizische Monade der Monaden zwar auch *schaffend*, aber nur als *urteilend*, so daß es [zwar] zu einem Unterschiede der Seele und des Leiblichen, Materiellen kommt, die Identität aber nur als *Kopula* des Urteils ist, nicht zur Entwicklung und zum Systeme des absoluten Schlusses fortgeht.

[10/49] | § 390

Die Seele ist zuerst

a. in ihrer unmittelbaren *Naturbestimmtheit*, – die nur *seiende, natürliche* Seele;
b. tritt sie als *individuell* in das Verhältnis zu diesem ihrem unmittelbaren Sein und ist in dessen Bestimmtheiten abstrakt *für sich* – *fühlende* Seele;
c. ist dasselbe als ihre Leiblichkeit in sie eingebildet und sie darin als *wirkliche* Seele.

[402] [10/51] | A. DIE NATÜRLICHE SEELE

§ 391

Die *allgemeine Seele* muß nicht als *Weltseele* gleichsam als ein Subjekt fixiert werden, denn sie ist nur die allgemeine *Substanz*, welche ihre wirkliche Wahrheit nur als *Einzelheit*, Subjektivität, hat. So zeigt sie sich als einzelne, aber unmittelbar nur als *seiende* Seele, welche Naturbestimmtheiten an ihr hat. Diese haben sozusagen *hinter* ihrer Idealität *freie* Existenz, d.i. sie sind für das Bewußtsein Naturgegenstände, zu denen aber die Seele als solche sich nicht als zu äußerlichen verhält. Sie hat vielmehr an ihr selbst diese Bestimmungen als *natürliche Qualitäten*.

como ocurre frecuentemente, sino que él más bien se capta como la única verdadera *identidad* de cuerpo y alma. Esta *identidad*, con todo, tan pronto se hace demasiado abstracta, como en Spinoza, como se hace también *creadora*, como la mónada de las mónadas leibniziana[672], pero entonces solamente en tanto enjuiciadora [o separadora]; de este modo se consigue una distinción de alma y cuerpo o de lo material, pero la identidad es solamente como la *cópula* del juicio y no se prosigue adelante hasta el desarrollo y el sistema del silogismo absoluto.

| § 390 [10/49]

El alma es primeramente

a. en su *determinidad natural* inmediata: el alma que meramente *está-siendo* o alma natural;
b. entra en relación, en cuanto alma *individual*, con este ser suyo inmediato, y en las determinidades de este ser es *para sí* de manera abstracta: alma *sentiente*[673];
c. este mismo ser es configurado en ella[674] como corporeidad suya, y ella es entonces como alma *efectivamente real*.

| A. EL ALMA NATURAL [402] [10/51]

§ 391

El *alma universal* no debe fijarse como *alma del mundo*, o sea, como si fuera un sujeto, pues ella es solamente la *sustancia* universal que tiene su verdad real y efectiva sólo como *singularidad*, como subjetividad. Por eso ella se muestra como singular pero, de manera inmediata, [se muestra] sólo como alma *que-está-siendo* y que tiene en ella determinidades naturales. Éstas tienen, por así decirlo, EXISTENCIA *libre detrás* de su idealidad; es decir, son objetos de la naturaleza para la conciencia, a los cuales sin embargo, el alma en cuanto tal no los trata como objetos exteriores. Tiene más bien en ella misma estas determinaciones como *cualidades naturales*.

[10/52] | *α. Natürliche Qualitäten*

§ 392

Der Geist lebt 1. in seiner Substanz, der natürlichen Seele, das allgemeine planetarische Leben mit, den Unterschied der Klimate, den Wechsel der Jahreszeiten, der Tageszeiten u.dgl. – ein Naturleben, das in ihm zum Teil nur zu trüben Stimmungen kommt.

Es ist in neueren Zeiten viel vom *kosmischen, siderischen, tellurischen* Leben des Menschen die Rede geworden. Das Tier lebt wesentlich in dieser Sympathie; dessen spezifischer Charakter sowie seine besonderen Entwicklungen hängen bei vielen ganz, immer mehr oder weniger damit zusammen. Beim Menschen verlieren
[403] dergleichen Zusammenhänge um so mehr an Be|deutung, je gebildeter er und je mehr damit sein ganzer Zustand auf freie geistige Grundlage gestellt ist. Die Weltgeschichte hängt nicht mit Revolutionen im Sonnensysteme zusammen, sowenig wie die Schicksale der Einzelnen mit den Stellungen von Planeten. – Der Unterschied der Klimate enthält eine festere und gewaltigere Bestimmtheit. Aber den Jahreszeiten, Tageszeiten entsprechen nur schwächere Stimmungen, die in Krankheitszuständen, wozu auch Verrücktheit gehört, in der Depression des selbstbewußten Lebens sich vornehmlich nur hervortun können. – Unter dem Aberglauben der Völker und den Verirrungen des schwachen Verstandes finden sich bei Völkern, die weniger in der geistigen Freiheit fortgeschritten und darum noch mehr in der Einigkeit mit der Natur leben, auch *einige* wirkliche Zusammenhänge und darauf sich gründende wunderbar scheinende Voraussehungen von Zuständen und den daran sich knüpfenden Ereignissen. Aber mit der tiefer sich erfassenden Freiheit des Geistes verschwinden auch diese wenigen und geringen Dispositionen, die sich auf das Mitleben mit der Natur gründen. Das Tier wie die Pflanze bleibt dagegen darunter gebunden.

[10/57] | § 393

Das allgemeine planetarische Leben des Naturgeistes 2. besondert sich in die konkreten Unterschiede der Erde und zerfällt in die *besonderen Naturgeister*, die im ganzen die Natur der geographischen Weltteile ausdrücken und die *Rassenverschiedenheit* ausmachen.

| α) *Cualidades naturales* [10/52]

§ 392

El espíritu convive 1) en su sustancia, en el alma natural, con la vida planetaria universal; vive la diferencia de climas, la sucesión de las estaciones del año, de las horas del día, etc.; vive una vida natural que sólo de manera parcial llega a [ser] en él confusas consonancias[675].

En los tiempos modernos se ha hablado mucho de la vida *cósmica, astral o telúrica* del ser humano[676]. El animal vive esencialmente en esta simpatía; el carácter específico del animal así como sus desarrollos particulares dependen de este conjunto, en muchos casos enteramente y siempre en alguna medida mayor o menor. En los seres humanos tales dependencias pierden sig|nificado, tanto más cuanto [403] más formado está el hombre y con ello más asentada está su entera situación sobre una base espiritual y libre. La historia universal no depende de las revoluciones [de los astros] en el sistema solar, tanto menos que el destino de los individuos de la posición de los planetas.– La diferencia de climas contiene una determinidad más sólida y poderosa. Pero con las estaciones del año y las horas del día se corresponden solamente estados de ánimo más débiles que sólo pueden destacar en caso de enfermedad (la locura cuenta también para el caso), es decir, cuando la vida autoconsciente se encuentra deprimida.– Entre las supersticiones de los pueblos y los errores de los entendimientos débiles, en los pueblos que han progresado poco en la libertad espiritual y por consiguiente viven todavía más implicados con la naturaleza, se encuentran también *algunas* interdependencias reales sobre las cuales descansan predicciones (que parecen maravillosas) de situaciones y de sucesos con ellas conexos. Pero con la libertad del espíritu que se capta a sí misma de modo más profundo desaparecen también estas disposiciones escasas y pequeñas que descansan sobre la convivencia con la naturaleza. El animal, como la planta, permanece sometido por el contrario a esta situación.

| § 393 [10/57]

La vida planetaria universal del espíritu natural 2) se particulariza en las diferencias concretas de la tierra y se divide en los *espíritus naturales particulares* que en su conjunto expresan la naturaleza de las partes geográficas del mundo y constituyen la *diversidad de las razas*.

Der Gegensatz der terrestrischen Polarität, durch welchen das Land gegen Norden zusammengedrängter ist und das Übergewicht gegen das Meer hat, gegen die südliche Hemisphäre aber getrennt in Zuspitzungen auseinanderläuft, bringt in den Unterschied der Weltteile zugleich eine [404] Modifikation, die *Treviranus* (*Biologie*, | Bd. II) in Ansehung der Pflanzen und Tiere aufgezeigt hat.

[10/63] |

§ 394

Dieser Unterschied geht in die Partikularitäten hinaus, die man *Lokalgeister* nennen kann und die sich in der äußerlichen Lebensart, Beschäftigung, körperlichen Bildung und Disposition, aber noch mehr in innerer Tendenz und Befähigung des intelligenten und sittlichen Charakters der Völker zeigen.

So weit die Geschichte der Völker zurückreicht, zeigt sie das Beharrliche dieses Typus der besonderen Nationen.

[10/70] |

§ 395

Die Seele ist 3. zum *individuellen Subjekte* vereinzelt. Diese Subjektivität kommt aber hier nur als Vereinzelung der *Naturbestimmtheit* in Betracht. Sie ist als der *Modus* des verschiedenen Temperaments, Talents, Charakters, der Physiognomie und anderer Dispositionen und Idiosynkrasien von Familien oder den singulären Individuen.

[10/75] |

β. *Natürliche Veränderungen*

§ 396

An der Seele als *Individuum* bestimmt, sind die Unterschiede als *Veränderungen* an ihm, dem in ihnen beharrenden *einen* Subjekte, und als *Entwicklungsmomente* desselben. Da sie in *einem* physische und geistige Unterschiede sind, so wäre für deren konkretere Bestimmung oder Beschreibung die Kenntnis des gebildeten Geistes zu antizipieren.

La oposición de la polaridad terrestre por medio de la cual la tierra firme se encuentra concentrada hacia el norte y predomina sobre el mar, mientras el hemisferio sur se dispersa en puntas separadas, aporta asimismo una modificación a la diferencia entre las partes de la tierra que *Treviranus* (Biolog., | II parte)[677] ha señalado en relación con las plantas y animales. [404]

| § 394 [10/63]

Esta distinción sale hacia aquellas particularidades que se pueden llamar *espíritus locales*, los cuales se muestran en los modos externos de vida, ocupaciones, formación corporal y disposición, pero más aún en la tendencia interior y capacitación del carácter intelectual y ético de los pueblos.

Hasta donde alcanza la historia de los pueblos, muestra ésta la persistencia de ese carácter típico de las naciones particulares.

| § 395 [10/70]

El alma está 3) singularizada[678] como *sujeto individual*. Esta subjetividad, sin embargo, entra aquí solamente en consideración como singularización de la *determinidad natural*. El alma es como el *modo*[679] de los distintos temperamentos, talentos, caracteres, fisonomías y otras disposiciones e idiosincrasias de familias o de individuos excepcionales[680].

| β) *Cambios naturales* [10/75]

§ 396

En el alma determinada como *individuo*, las distinciones son como *cambios* en él, [es decir,] en un solo sujeto que permanece en los cambios, y como *momentos* de su desarrollo. Puesto que los cambios son distinciones físicas y espirituales en uno, para su determinación más concreta o descripción habría que anticipar el conocimiento del espíritu configurado.

[405] | Sie sind 1. der natürliche *Verlauf der Lebensalter*, von dem *Kinde* an, dem in sich eingehüllten Geiste, – durch den entwickelten Gegensatz, die Spannung einer selbst noch subjektiven Allgemeinheit (Ideale, Einbildungen, Sollen, Hoffnungen usf.) gegen die unmittelbare Einzelheit, d.i. gegen die vorhandene, denselben nicht angemessene Welt, und die Stellung des auf der anderen Seite noch unselbständigen und in sich unfertigen Individuums in seinem Dasein zu derselben (*Jüngling*), – zu dem wahrhaften Verhältnis, der *Anerkennung* der *objektiven* Notwendigkeit und Vernünftigkeit der bereits vorhandenen, fertigen Welt, an deren sich an und für sich vollbringendem Werke das Individuum seiner Tätigkeit eine Bewährung und Anteil verschafft, dadurch *etwas ist*, wirkliche Gegenwart und objektiven Wert hat (*Mann*), – bis zur Vollbringung der Einheit mit dieser Objektivität, welche Einheit als reell in die Untätigkeit abstumpfender Gewohnheit übergeht, als ideell die Freiheit von den beschränkten Interessen und Verwicklungen der äußerlichen Gegenwart gewinnt (*Greis*).

[10/86] | § 397

2. Das Moment des reellen Gegensatzes des Individuums gegen sich selbst, so daß es *sich* in einem *anderen* Individuum sucht und findet; – das *Geschlechtsverhältnis*, ein Naturunterschied einerseits der Subjektivität, die mit sich einig in der Empfindung der Sittlichkeit, Liebe usf. bleibt, nicht zum
[10/87] Extreme des Allgemeinen in Zwecken, Staat, Wissenschaft, | Kunst usf. fortgeht, *andererseits* der Tätigkeit, die sich in sich zum Gegensatze allgemeiner, objektiver Interessen gegen die vorhandene, seine eigene und die äußerlich-weltliche Existenz spannt und jene in dieser zu einer erst hervorgebrachten Einheit verwirklicht. Das Geschlechtsverhältnis erlangt in der *Familie* seine geistige und sittliche Bedeutung und Bestimmung.

[406] | § 398

3. Das Unterscheiden der Individualität als *für sich seiender* gegen sich als nur *seiender*, als unmittelbares *Urteil*, ist das *Erwachen* der Seele, welches ihrem in sich verschlossenen Naturleben zunächst als Naturbestimmtheit und *Zustand* einem [anderen] Zustande, dem *Schlafe*, gegenübertritt. – Das Erwachen ist nicht nur *für uns* oder äußerlich vom Schlafe unterschieden; es selbst ist das *Urteil* der individuellen Seele, deren Fürsichsein

| Estos cambios son: 1) El *curso* natural de las *edades de la vida*, desde el *niño*, espíritu envuelto en sí mismo, pasando por la oposición desarrollada o tensión entre una universalidad todavía subjetiva (ideales, fantasías, deberes, esperanzas, etc.) y la singularidad inmediata, o sea, un mundo presente no adecuado a aquellos ideales, etc., así como por la toma de posición del individuo, por otra parte todavía no autosuficiente e inmaduro en su misma existencia (*joven*), respecto de ese mundo, hasta [alcanzar] la relación verdadera [que consiste en] el *reconocimiento* de la necesidad *objetiva* y de la racionalidad del mundo que ya está aquí presente, listo y acabado, en cuya obra que se lleva a cabo en y para sí, el individuo se procura una acreditación y participación para su actividad; él *es* así *algo* y posee presente efectivo y valor objetivo (*hombre*), hasta llegar a la perfección de la unidad con esa objetividad, unidad que en cuanto real pasa [luego] a la inactividad de la habituación embotadora y en cuanto ideal gana la libertad respecto de los intereses limitados y respecto de las realizaciones del presente exterior (*anciano*). [405]

| § 397 [10/86]

2) El momento de la oposición real del individuo ante sí mismo de tal modo que él *se* busca y encuentra en *otro* individuo: la *relación de los sexos*; una distinción natural de la subjetividad, por una parte, la cual permanece acorde consigo misma siendo sensible a la eticidad, amor, etc., sin avanzar hasta el extremo de lo universal en fines, estado [político], ciencia, | arte, etc.; y una [10/87] distinción de la actividad, *por otra parte*, que se distiende hasta la oposición de intereses universales y objetivos frente a su propia EXISTENCIA presente exteriormente mundana, y realiza efectivamente aquellos [intereses universales] en esta [existencia] hasta alcanzar ahora una unidad lograda. La relación de los sexos alcanza en la *familia* su significación y determinación espiritual y ética.

| § 398 [406]

3) El distinguir de la individualidad como *siendo-para-sí* frente a sí misma como meramente *siendo*, como *juicio* inmediato, es el *despertar* del alma, despertar que se enfrenta primeramente a la vida natural de ésta, vida encerrada en sí misma, como determinidad natural y *estado* [de vigilia] frente a otro estado, el *sueño*.— La vigilia no *es* distinta del sueño solamente *para nosotros* o exteriormente; ella misma es el *juicio* del alma individual, cuyo

für sie die Beziehung dieser ihrer Bestimmung auf ihr Sein, das Unterscheiden ihrer selbst von ihrer noch ununterschiedenen Allgemeinheit ist. In das Wachsein fällt überhaupt alle selbstbewußte und vernünftige *Tätigkeit* des für sich seienden Unterscheidens des Geistes. – Der Schlaf ist Bekräftigung dieser Tätigkeit nicht als bloß negative Ruhe von derselben, sondern als Rückkehr aus der Welt der *Bestimmtheiten*, aus der Zerstreuung und dem Festwerden in den Einzelheiten in das allgemeine Wesen der Subjektivität, welches die Substanz jener Bestimmtheiten und deren absolute Macht ist.

Der Unterschied von Schlaf und Wachen pflegt zu einer der *Vexierfragen*, wie man sie nennen könnte, an die Philosophie gemacht zu werden (auch *Napoleon* richtete bei einem Besuch der Universität zu Pavia diese Frage an die Klasse der Ideologie). Die im § angegebene Bestimmtheit ist abstrakt, insofern sie zunächst das Erwachen als natürliches betrifft, worin das geistige allerdings implizit enthalten, aber noch nicht als *Dasein* gesetzt ist. Wenn konkreter von diesem Unterschiede, der in seiner Grundbestimmung derselbe bleibt, gesprochen werden
[10/88] sollte, so | müßte das Fürsichsein der individuellen Seele schon bestimmt als Ich
[407] des Bewußtseins und als verständiger Geist genommen wer|den. Die Schwierigkeit, welche man [mit] dem Unterscheiden jener beiden Zustände erregt, entsteht eigentlich erst, insofern man das Träumen im Schlafe hinzunimmt und dann die Vorstellungen des wachen, besonnenen Bewußtseins auch nur als *Vorstellungen*, was die Träume gleichfalls seien, bestimmt. In dieser oberflächlichen Bestimmung von *Vorstellungen* kommen freilich beide Zustände überein, d.h. es wird damit über den Unterschied derselben hinweggesehen; und bei jeder angegebenen Unterscheidung des wachen Bewußtseins läßt sich zu der trivialen Bemerkung, daß dies doch auch nur Vorstellungen enthalte, zurückkehren. – Aber das *Fürsichsein* der wachen Seele, *konkret* aufgefaßt, ist *Bewußtsein* und *Verstand*, und die Welt des verständigen Bewußtseins ist ganz etwas anderes als ein Gemälde von bloßen Vorstellungen und Bildern. Diese letzteren als solche hängen vornehmlich äußerlich, nach den sogenannten Gesetzen der sogenannten *Ideenassoziation*, auf unverständige Weise zusammen, wobei sich freilich auch hier und da Kategorien einmischen können. Im Wachen aber verhält sich wesentlich der Mensch als konkretes Ich, als Verstand; durch diesen steht die Anschauung vor ihm als konkrete Totalität von Bestimmungen, in welcher jedes Glied, jeder Punkt seine durch und mit allen anderen zugleich bestimmte Stelle einnimmt. So hat der Inhalt seine Bewährung nicht durch das bloße subjektive Vorstellen und Unterscheiden des Inhalts als eines Äußeren von der Person, sondern durch den konkreten Zusammenhang, in welchem jeder Teil mit allen Teilen

ser-para-sí es la referencia para ella de esta determinación suya a su ser, la distinción de sí misma respecto de su universalidad aún indistinta. En el estar despierto ocurre generalmente toda *actividad* autoconsciente y racional del distinguir que está-siendo para sí del espíritu.— El sueño es fortalecimiento de esta actividad no solamente en cuanto mero descanso negativo de ella, sino como regreso desde el mundo de las *determinidades*, desde la dispersión y el endurecimiento en las singularidades, a la esencia universal de la subjetividad que es la sustancia de aquellas determinidades y su poder absoluto.

La distinción entre sueño y vigilia es una de las *cuestiones más controvertidas*, como se las podría llamar, que se suelen hacer a la filosofía (incluso *Napoleón* hizo esta pregunta en el curso de ideología durante una visita a la Universidad de Pavía[681]). La determinidad ofrecida en el § es abstracta en tanto se refiere en primer término a la vigilia como algo natural, en lo cual se encuentra desde luego contenido lo espiritual, pero no puesto todavía como *existencia*. Si hubiera que hablar más concretamente de esta distinción que en su determinación fundamental permanece la misma, entonces | el ser-para-sí del alma individual ha|bría de tomarse ya determi- [10/88] [407]
nado como yo de la conciencia y como espíritu con entendimiento. La dificultad que se suscita sobre la distinción entre los dos estados surge propiamente sólo cuando se añaden los sueños que ocurren mientras se duerme y entonces las representaciones de la conciencia despierta y atenta se determinan también solamente como *representaciones*, cosa que serían igualmente los sueños. En esta determinación superficial de *representaciones* coinciden desde luego ambos estados, es decir, que se prescinde así de la distinción entre ellos y, cada vez que se invoca la diferencia de la conciencia despierta, se puede volver a la observación trivial de que ésta sin embargo sólo contiene representaciones.- Pero el *ser-para-sí* del alma despierta tomado en *concreto* es *conciencia* y *entendimiento*, y el mundo de la conciencia que entiende es algo enteramente distinto de una pintura con meras representaciones e imágenes. Estas últimas, en cuanto tales, se enlazan sobre todo de manera extrínseca al margen del entendimiento y con arreglo a las llamadas leyes de lo que se llama *asociación de ideas*[682], aunque aquí o allí, desde luego, también se pueden mezclar categorías. Pero en la vigilia, el ser humano se comporta esencialmente como un yo concreto, como entendimiento; en su virtud, la intuición está ante él como una totalidad concreta de determinaciones en la cual cada miembro y cada punto toman su lugar, determinados a la vez por los otros y juntamente con ellos. Así, el contenido tiene su acreditación no mediante el mero representar subjetivo y distinguir el contenido como algo exterior a la persona, sino mediante la conexión concreta en la que está cada parte con todas las otras partes de este complejo. La vigilia es la conciencia concreta de

dieses Komplexes steht. Das Wachen ist das konkrete Bewußtsein dieser gegenseitigen Bestätigung jedes einzelnen Momentes seines Inhalts durch alle übrigen des Gemäldes der Anschauung. Dies Bewußtsein hat dabei nicht nötig, deutlich entwickelt zu sein, aber diese umfassende Bestimmtheit ist im konkreten Selbst-
[10/89] gefühl ent|halten und vorhanden. – Um den Unterschied von Träumen und
[408] Wachen | zu erkennen, braucht man nur den Kantischen Unterschied der *Objektivität* der Vorstellung (ihres Bestimmtseins durch Kategorien) von der *Subjektivität* derselben überhaupt vor Augen zu haben; zugleich muß man wissen, was soeben bemerkt worden, daß, was im Geiste wirklich vorhanden ist, darum nicht auf explizite Weise in seinem Bewußtsein gesetzt zu sein nötig hat, sowenig als etwa die Erhebung des fühlenden Geistes zu Gott in Form der Beweise vom Dasein Gottes vor dem Bewußtsein zu stehen nötig hat, ungeachtet, wie früher auseinandergesetzt worden, diese Beweise ganz nur den Gehalt und Inhalt jenes Gefühls ausdrücken.

[10/95] |

γ. *Empfindung*

§ 399

Schlafen und Wachen sind zunächst zwar nicht bloße Veränderungen, sondern *wechselnde* Zustände (Progreß ins Unendliche). In diesem ihrem formellen, negativen Verhältnis ist aber ebensosehr das *affirmative* vorhanden. In dem Fürsichsein der wachen Seele ist das Sein als ideelles Moment enthalten; sie *findet* so die Inhaltsbestimmtheiten ihrer schlafenden Natur, welche als in ihrer Substanz *an sich* in derselben sind, *in sich selbst*, und zwar für sich. Als Bestimmtheit ist dies Besondere von der Identität des Fürsichseins mit sich unterschieden und zugleich in dessen Einfachheit einfach enthalten, – *Empfindung*.

[10/97] |

§ 400

Die Empfindung ist die Form des dumpfen Webens des Geistes in seiner bewußt- und verstandlosen Individualität, in der *alle* Bestimmtheit noch
[409] *unmittelbar* | ist, nach ihrem Inhalte wie nach dem Gegensatze eines Objektiven gegen das Subjekt unentwickelt gesetzt, als seiner *besondersten*, natürlichen *Eigenheit* angehörig. Der Inhalt des Empfindens ist eben

esta confirmación mutua de cada momento singular de su contenido por todos los demás momentos de la pintura de la intuición. Esta conciencia para nada necesita ser desarrollada claramente, pero esta determinidad abarcante se con|tiene y se [10/89]
hace presente en el sentimiento concreto de sí mismo.— Para reconocer la diferencia entre soñar y estar despierto | sólo se necesita tener ante los ojos la distinción [408]
kantiana de la *objetividad* de la representación (su estar determinada por categorías) respecto de la *subjetividad* de la misma[683]; al mismo tiempo hay que saber lo que ya ha sido señalado, a saber, que lo que se encuentra efectivamente en el espíritu no necesita ser puesto en su conciencia de manera explícita, como tampoco necesita estar ante la conciencia, en forma de pruebas de la existencia de Dios, la elevación a él del espíritu que de alguna manera lo siente, prescindiendo [ahora] de lo que ya ha sido expuesto[684], a saber, que estas pruebas solamente expresan el haber y contenido de aquel sentimiento.

| γ) *Sensibilidad* [10/95]

§ 399

Dormir y velar no son precisamente y en primer término meros cambios, sino estados *que se suceden* (progreso al infinito). En esta relación entre ellos, formal y negativa, está igualmente presente lo *afirmativo*. En el ser-para-sí del alma despierta se contiene el ser como momento ideal; así, las determinidades de contenido de su naturaleza durmiente (que están *en sí* en ella como en su propia sustancia) las *encuentra* el alma despierta *dentro de sí misma* y precisamente para sí. En cuanto determinidad, este [contenido] particular es distinto de la identidad consigo del ser-para-sí y al mismo tiempo está simplemente contenido en la simplicidad de ese ser-para-sí: *sensibilidad*[685].

| § 400 [10/97]

La sensibilidad es la forma del sordo tejer del espíritu en su individualidad carente de conciencia y entendimiento, en la cual *toda* determinidad es aún *inmediata*, | puesta de manera no desarrollada [tanto] según su contenido [409]
como según la oposición de algo objetivo frente al sujeto, como perteneciente a la *propiedad* natural y *más particular* de éste. El contenido del sentir

damit *beschränkt* und vorübergehend, weil er dem natürlichen, unmittelbaren Sein, dem qualitativen also und endlichen angehört.

Alles ist in der Empfindung und, wenn man will, alles, was im geistigen Bewußtsein und in der Vernunft hervortritt, hat seine *Quelle* und *Ursprung* in derselben; denn
[10/98] Quelle und Ursprung heißt nichts anderes als die erste, | unmittelbarste Weise, in der etwas erscheint. Es genüge nicht [sagt man], daß Grundsätze, Religion usf. nur im Kopfe seien, sie müssen im Herzen, in der *Empfindung* sein. In der Tat, was man so im Kopfe hat, ist im Bewußtsein überhaupt und der Inhalt demselben so *gegenständlich*, daß ebensosehr, als er in mir, dem abstrakten Ich, gesetzt ist, er auch von mir nach meiner konkreten Subjektivität entfernt gehalten werden kann; in der Empfindung dagegen ist solcher Inhalt Bestimmtheit meines ganzen, obgleich in solcher Form dumpfen Fürsichseins; er ist also als mein *Eigenstes* gesetzt. Das Eigene ist das vom wirklichen konkreten Ich Ungetrennte, und diese unmittelbare Einheit der Seele mit ihrer Substanz und dem bestimmten Inhalte derselben ist eben dies Ungetrenntsein, insofern es nicht zum Ich des Bewußtseins, noch weniger zur Freiheit vernünftiger Geistigkeit bestimmt ist. Daß übrigens Wille, Gewissen, Charakter noch eine ganz andere Intensität und Festigkeit des *Mein-eigen-Seins* besitzen als die Empfindung überhaupt und der Komplex derselben, das *Herz*, liegt auch in den gewöhnlichen Vorstellungen. – Es ist freilich richtig zu sagen, daß vor allem das *Herz gut* sein müsse. Daß aber die Empfindung
[410] und das Herz nicht die Form sei, wo|durch etwas als religiös, sittlich, wahr, gerecht usf. *gerechtfertigt* sei, und die Berufung auf Herz und Empfindung entweder ein nur Nichts-Sagendes oder vielmehr Schlechtes-Sagendes ist, sollte für sich nicht nötig sein, erinnert zu werden. Es kann keine trivialere Erfahrung geben als die, daß es wenigstens gleichfalls böse, schlechte, gottlose, niederträchtige usf. Empfindungen und Herzen gibt; ja, daß aus den Herzen nur solcher Inhalt kommt, ist in den Worten ausgesprochen: »Aus dem *Herzen* kommen arge Gedanken, Mord, Ehebruch, Hurerei, Lästerung usf.« In solchen Zeiten, in welchen
[10/99] das Herz und die Empfindung zum | Kriterium des Guten, Sittlichen und Religiösen von wissenschaftlicher Theologie und Philosophie gemacht wird, wird es nötig, an jene triviale Erfahrung zu erinnern, ebensosehr als es auch heutigentags nötig ist, überhaupt daran zu mahnen, daß das *Denken* das *Eigenste* ist, wodurch der Mensch sich vom Vieh unterscheidet, und daß er das Empfinden mit diesem gemein hat.

es ciertamente *limitado* y pasajero porque pertenece al ser natural e inmediato, al ser cualitativo por tanto, y finito.

Todo está en la sensibilidad[686] y, si se quiere, todo lo que emerge en la conciencia espiritual y en la razón tiene su *fuente* y *origen* en la sensibilidad, pues fuente y origen no significan otra cosa que el primer | modo inmediato bajo el cual algo aparece. No basta con que los principios, la religión, etc., estén solamente en la cabeza, deben estar en el corazón, en la *sensibilidad*. De hecho, lo que uno tiene en la cabeza está en general en la conciencia y el contenido es para ella de tal manera *objetivo* que, tanto como está puesto en mí en general, en el yo abstracto, puede igualmente ser mantenido alejado de mí según mi subjetividad concreta; en la sensibilidad, por el contrario, ese contenido es determinidad de mi entero ser-para-sí, aunque [sea] en esa forma del sordo ser-para-sí; está puesto por tanto como lo *más propio* mío. Lo propio es lo inseparado del yo concreto efectivamente real, y esta unidad inmediata del alma con su sustancia y con el contenido determinado de ella es precisamente este no estar separado, en tanto lo propio no está determinado [todavía] hasta el yo de la conciencia y menos todavía hasta la libertad de la espiritualidad racional. Por lo demás, que la voluntad, la conciencia [moral], el carácter, poseen una intensidad y solidez del *ser-propio-mío*[687] enteramente distintas de la sensibilidad en general y de su complejo, el *corazón*[688], está presente incluso en las representaciones ordinarias.— Es ciertamente correcto decir que sobre todo el *corazón* ha de ser *bueno*. Pero que la sensibilidad y el corazón no son la forma bajo la cual | algo se *justifica* como religioso, ético, verdadero, justo, etc., debería ser de suyo innecesario recordarlo, y que la apelación al corazón y a la sensibilidad es un puro no decir nada, o más bien, un decir malo. No se puede ofrecer experiencia más trivial que la de que, por lo menos, se dan igualmente sensibilidades y corazones malos, malvados, ateos, infames, etc.; es más, que sólo de los corazones proceden tales cosas se ha expresado con las palabras: «Del corazón proceden los malos pensamientos, los crímenes, el adulterio, la prostitución, la blasfemia, etc.»[689]. En esos tiempos en los que el corazón y la sensibilidad se han convertido en | criterio de lo bueno, ético y religioso por parte de la teología y la filosofía, es necesario recordar aquella trivial experiencia, del mismo modo que es necesario advertir también hoy en día que el *pensamiento* es lo más *propio* del ser humano y aquello que lo distingue de las bestias, mientras el sentir lo tiene en común con ellas[690].

[10/98]
[410]
[10/99]

[10/100] | § 401

Was die empfindende Seele in sich findet, ist einerseits das natürliche Unmittelbare, als in ihr ideell und ihr zueigen gemacht. Andererseits wird umgekehrt das ursprünglich dem Fürsichsein, das ist, wie es, weiter in sich vertieft, Ich des Bewußtseins und freier Geist ist, Angehörige zur natürlichen *Leiblichkeit* bestimmt und so empfunden. Hiernach unterscheidet sich eine Sphäre des Empfindens, welches zuerst Bestimmung
[10/101] der Leiblichkeit (des Auges usf., überhaupt jedes | körperlichen Teils) ist, die dadurch Empfindung wird, daß sie im Fürsichsein der Seele *innerlich* gemacht, *erinnert* wird, – und eine andere Sphäre der im Geiste entsprungenen, ihm angehörigen Bestimmtheiten, die, um als gefun-
[411] dene zu sein, um empfunden zu wer|den, *verleiblicht* werden. So ist die Bestimmtheit im Subjekt als in der Seele gesetzt. Wie die weitere Spezifikation jenes Empfindens in dem Systeme der Sinne vorliegt, so systematisieren sich notwendig auch die Bestimmtheiten des Empfindens, die aus dem Innern kommen; und deren Verleiblichung, als in der lebendigen, konkret entwickelten Natürlichkeit gesetzt, führt sich nach dem *besonderen* Inhalt der geistigen Bestimmung in einem *besonderen* Systeme oder Organe des Leibes aus.

Das Empfinden überhaupt ist das gesunde Mitleben des individuellen Geistes in seiner Leiblichkeit. Die Sinne sind das einfache System der spezifizierten Körperlichkeit; 1. die physische *Idealität* zerfällt in zwei, weil in ihr als unmittelbarer, noch nicht subjektiver Idealität der Unterschied als *Verschiedenheit* erscheint, *die* Sinne des bestimmten *Lichts* (vgl. § 317ff.) und des *Klangs* (§ 300). 2. Die differente Realität ist sogleich für sich eine gedoppelte, – die Sinne des Geruchs und Geschmacks (§ 321, 322); 3. der Sinn der gediegenen Realität, der schweren Materie, der Wärme (§ 303), der Gestalt (§ 310). Um den Mittelpunkt der empfindenden Individualität ordnen sich diese Spezifikationen einfacher als in der Entwicklung der natürlichen Körperlichkeit.

Das *System* des inneren Empfindens in seiner sich verleiblichenden *Besonderung* wäre würdig, in einer eigentümlichen Wissenschaft, *einer psychischen Physiologie*, ausgeführt und abgehandelt zu werden. Etwas von einer Beziehung dieser Art enthält schon die Empfindung der Angemessenheit oder Unangemessenheit
[10/102] einer unmittelbaren Empfindung zu dem für sich bestimmten sinnlichen *In|nern*, – das *Angenehme* oder *Unangenehme*; wie auch die *bestimmte* Vergleichung im *Symbolisieren* der Empfindungen, z.B. von Farben, Tönen, Gerüchen usf. Aber es würde
[412] die inte|ressanteste Seite einer psychischen Physiologie sein, nicht die bloße Sym-

| § 401 [10/100]

Lo que encuentra dentro de sí el alma que siente es, por una parte, lo inmediato natural, convertido en ella en algo ideal y propio. Por otra parte y a la inversa, lo que originariamente pertenece al ser-para-sí, esto mismo, del mismo modo que profundizado luego en sí mismo es[691] el yo de la conciencia y el espíritu libre, es [ahora] sentido como determinado a la *corporeidad* natural. De acuerdo con esto se distingue una esfera del sentir que primeramente es determinación de la corporeidad (del ojo, etc., en general de cada
| parte corporal) y que [luego] deviene sensación porque, habiéndose hecho [10/101]
interior en el ser-para-sí del alma, se *recuerda*[692]; y otra esfera de las determinidades que, habiendo brotado en el espíritu, pertenecen a éste y que,
para ser encontradas, [o sea,] para ser | sentidas, son *corporificadas*[693]. Así, [411]
la determinidad en el sujeto está puesta como en el alma. Del mismo modo que la especificación ulterior de aquel sentir se hace presente en el sistema de los sentidos, así también necesariamente se sistematizan las determinidades del sentir que proceden del interior; y la corporificación de ellas, en tanto puesta en la naturalidad viva y concretamente desarrollada, se lleva a cabo en un sistema *particular* de los órganos del cuerpo[694], según el contenido *particular* de la determinación espiritual.

El sentir en general es el sano convivir del espíritu individual en su corporeidad. Los sentidos son el sistema simple de la corporeidad especificada; 1) La *idealidad* física se parte en dos porque en ella, en cuanto idealidad inmediata y todavía no subjetiva, aparece la distinción como *diversidad*: *los* sentidos de la *luz* determinada (cfr. § 317 ss.) y del *sonido* (§ 300). 2) La realidad diferente es de suyo igualmente doble: los sentidos del olfato y del gusto (§ 321, 322). 3) El sentido de la realidad sólida, de la materia grave, del calor (§ 303), de la figura (§ 310). Estas especificaciones se ordenan en torno al centro de la individualidad que siente de una manera más sencilla que en el desarrollo de la corporeidad natural.

El *sistema* del sentir interior en esa *particularización* suya que se corporifica, merecería ser desarrollada y tratada en una ciencia peculiar, *una fisiología psíquica*. Algo próximo a una referencia de esta clase se contiene ya en la sensación de la ade-
cuación o inadecuación de una sensación inmediata con la *in|terioridad* sensible de [10/102]
suyo determinada: lo *agradable* o *desagradable*; también la comparación *determinada* en el *simbolizar* de las sensaciones, p.e. de los colores, sonidos, olores, etc. Pero el
as|pecto más interesante de una fisiología psíquica no sería la mera simpatía, sino [412]
de manera más determinada la *corporificación* que se otorgan las determinaciones espirituales, particularmente en cuanto *afectos*. Sería preciso concebir la conexión

pathie, sondern bestimmter die *Verleiblichung zu* betrachten, welche sich geistige Bestimmungen insbesondere als *Affekte* geben. Es wäre der Zusammenhang zu begreifen, durch welchen der Zorn und Mut in der Brust, im Blute, im irritablen Systeme, wie Nachdenken, geistige Beschäftigung im Kopfe, dem Zentrum des sensiblen Systemes, empfunden wird. Es wäre ein gründlicheres Verständnis als bisher über die bekanntesten Zusammenhänge zu fassen, durch welche von der Seele heraus die Träne, die Stimme überhaupt, näher die Sprache, Lachen, Seufzen, und dann noch viele andere Partikularisationen sich bilden, die gegen das Pathognomische und Physiognomische zu liegen. Die Eingeweide und Organe werden in der Physiologie als Momente nur des animalischen Organismus betrachtet, aber sie bilden zugleich ein System der Verleiblichung des Geistigen und erhalten hierdurch noch eine ganz andere Deutung.

[10/117] | § 402

Die Empfindungen sind, um ihrer Unmittelbarkeit und des Gefundenseins willen, *einzelne* und *vorübergehende* Bestimmungen, Veränderungen in der Substantialität der Seele, gesetzt in ihrem mit derselben identischen Fürsichsein. Aber dieses Fürsichsein ist nicht bloß ein formelles Moment des Empfindens; die Seele ist an sich reflektierte Totalität desselben – Empfinden der totalen Substantialität, die sie *an sich* ist, *in sich*, – *fühlende* Seele.

Für Empfindung und Fühlen gibt der Sprachgebrauch eben nicht einen durchdringenden Unterschied an die Hand; doch sagt man etwa nicht wohl Empfindung des Rechts, Selbstempfindung u.dgl., sondern Gefühl des Rechts, [413] | Selbstgefühl; mit der Empfindung hängt die Empfindsamkeit zusammen; man kann daher dafür halten, daß die Empfindung mehr die Seite der Passivität, des *Findens*, d.h. der Unmittelbarkeit der Bestimmtheit im Fühlen, hervorhebt, das Gefühl zugleich mehr auf die Selbstischkeit, die darin ist, geht.

mediante la cual la ira y la valentía se sienten en el pecho, en la sangre o en el sistema irritable, del mismo modo que el meditar y las ocupaciones espirituales se sienten en la cabeza, o sea, en el centro del sistema sensible. Habría que hacerse con una comprensión más fundamental que la hasta hoy disponible de las conexiones más corrientemente sabidas, a través de las cuales se forman desde el alma las lágrimas, la voz en general y más en concreto el lenguaje, la risa, los suspiros y muchas otras particularidades que se encuentran presentes en lo patognómico y en lo fisiognómico. En la fisiología, las vísceras y los órganos vienen considerados solamente como momentos del organismo animal, pero forman a la vez un sistema de la corporificación de lo espiritual y obtienen por ello una interpretación enteramente distinta.

| § 402 [10/117]

Las sensaciones, por causa de su inmediatez y de su ser halladas, son determinaciones *singulares* y *pasajeras*, modificaciones en la sustancialidad del alma puestas en su ser-para-sí idéntico con la misma sustancialidad. Pero este ser-para-sí no es meramente un momento formal del sentir; el alma es en sí totalidad refleja de ese ser-para-sí: es sentir de la sustancialidad total que el alma es *en sí, dentro de sí misma*: alma *que siente*[695].

Para sensación y sentir [sentimientos], el uso lingüístico no nos ofrece una distinción precisa; con todo, nunca se dice algo así como «sensación del derecho», «sensación de sí mismo», etc., sino «sentimiento del derecho», | «sentimiento de [413]
sí»; la sensación se enlaza con la sensibilidad; se puede retener por tanto que la sensación destaca mayormente el lado de la pasividad, del *hallar*, o sea, de la inmediatez de la determinidad en el sentir, mientras que el sentimiento se refiere más al estar afectado de mismidad[696] que en ello se da.

[10/122] | b. Die fühlende Seele

§ 403

Das fühlende Individuum ist die *einfache Idealität*, Subjektivität des Empfindens. Es ist darum zu tun, daß es seine Substantialität, die nur *an sich* seiende Erfüllung als Subjektivität *setzt*, sich in Besitz nimmt und als die Macht seiner selbst für sich wird. Die Seele ist als fühlende nicht mehr bloß natürliche, sondern innerliche Individualität; dies ihr in der nur substantiellen Totalität erst formelle[s] *Fürsichsein* ist zu verselbständigen und zu befreien.

Nirgend so sehr als bei der Seele und noch mehr beim Geiste ist es die Bestimmung der *Idealität*, die für das Verständnis am wesentlichsten festzuhalten ist, daß die Idealität *Negation* des Reellen, dieses aber zugleich *aufbewahrt*, virtualiter erhalten ist, ob es gleich nicht existiert. Es ist die Bestimmung, die wir wohl in Ansehung der Vorstellungen, des Gedächtnisses vor uns haben. Jedes Individuum ist ein unendlicher Reichtum von Empfindungsbestimmungen, Vorstellungen, Kenntnissen, Gedanken usf.; aber *ich* bin darum doch ein ganz *Einfaches*, – ein
[414] bestimmungsloser Schacht, in welchem alles dieses aufbewahrt ist, | ohne zu existieren. Erst wenn *ich* mich *an eine* Vorstellung erinnere, bringe ich sie aus jenem Innern heraus zur Existenz vor das Bewußtsein. In Krankheiten geschieht, daß Vorstellungen, Kenntnisse wieder zum Vorschein kommen, die seit vielen Jahren vergessen heißen, weil sie in so langer Zeit nicht ins Bewußtsein gebracht wurden.
[10/123] Wir waren nicht in ihrem Besitz, kommen | etwa auch durch solche in der Krankheit geschehene Reproduktion nicht ferner in ihren Besitz, und doch waren sie in uns und bleiben noch fernerhin in uns. So kann der Mensch nie wissen, wie viele Kenntnisse er in der Tat *in sich hat*, sollte er sie gleich vergessen haben; – sie gehören nicht seiner Wirklichkeit, nicht seiner Subjektivität als solcher, sondern nur seinem an sich seienden Sein an. Diese *einfache Innerlichkeit* ist und bleibt die Individualität in aller Bestimmtheit und Vermittlung des Bewußtseins, welche später in sie gesetzt wird. Hier ist diese *Einfachheit* der Seele zunächst als fühlender, in der die Leiblichkeit enthalten ist, und gegen die Vorstellung dieser Leiblichkeit, welche für das Bewußtsein und den Verstand eine außereinander und außer ihr seiende Materialität ist, festzuhalten. Sowenig die *Mannigfaltigkeit* der vielen *Vorstellungen* ein Außereinander und reale Vielheit in dem *Ich* begründet, so wenig hat das reale Auseinander der Leiblichkeit eine Wahrheit für die fühlende Seele. Empfindend ist sie *unmittelbar* bestimmt, also natürlich und leiblich, aber das Außereinander und die sinnliche Mannigfaltigkeit dieses Leiblichen gilt der Seele

| b. El alma que siente [10/122]

§ 403

El individuo que siente[697] es la *idealidad simple*, la subjetividad del sentir. Es importante que el individuo *ponga* su sustancialidad (perfección que está-siendo solamente *en sí*) como subjetividad, tome posesión de sí y se haga poder de sí mismo para sí. El alma en cuanto siente ya no es meramente natural, sino individualidad interior; este su *ser-para-sí*, [que] en la totalidad solamente sustancial [es] primeramente formal, ha de hacerse autosuficiente y liberarse.

En ninguna parte como en el alma y todavía más en el espíritu es esencialísimo para la comprensión retener firmemente la determinación de la *idealidad*, [a saber,] que ésta es *negación* de lo real, pero que lo real está a la vez conservado, está virtualiter[698] contenido, aunque no exista. Es la determinación que desde luego se nos presenta cuando atendemos a las representaciones o a la memoria. Todo individuo es una riqueza infinita de determinaciones de la sensibilidad, representaciones, conocimientos, pensamientos, etc.; pero *yo* soy por eso, sin embargo, algo enteramente *simple*: un pozo sin determinaciones en el que todo eso se conserva, | sin EXISTIR. [414]
Sólo cuando *yo* me acuerdo *de una* representación, la saco de aquella interioridad a la EXISTENCIA, ante la conciencia. En las enfermedades sucede que reaparecen representaciones o conocimientos que se dicen olvidados desde muchos años, porque en todo ese largo tiempo no habían sido llevados a la conciencia. No estábamos en posesión de ellos, | ni llegan a ser poseídos luego, por esa reproducción que ha suce- [10/123]
dido en la enfermedad, pero estaban en nosotros y siguen estando. Por eso el ser humano nunca puede saber cuántos conocimientos *tiene* de hecho *dentro de sí* a pesar de haberlos olvidado: no pertenecen a su realidad efectiva ni a su subjetividad en cuanto tal, sino solamente a su ser que-está-siendo en sí. Esta *interioridad simple* es y sigue siendo la individualidad en toda determinidad y mediación de la conciencia que más tarde se ponga en aquella interioridad. Aquí se debe mantener firme esta *simplicidad* del alma, en primer término como sentiente y en la cual está contenida la corporeidad, contra la representación de esa corporeidad que la conciencia y el entendimiento tienen por una materialidad de uno-fuera-de-otro y fuera del alma. Del mismo modo que la *pluralidad* de las muchas *representaciones* no funda un uno-fuera-de-otro y una pluralidad real en el *yo*, tanto menos el uno-fuera-de-otro real de la corporeidad tiene verdad alguna para el alma sentiente. Sintiendo está ella *inmediatamente* determinada, lo está por tanto natural y corporalmente, pero el uno-fuera-de-otro y la pluralidad sensible de esto corporal vale tan poco para el alma

ebensowenig als dem Begriffe als etwas Reales und darum nicht für eine Schranke; die Seele ist der *existierende* Begriff, die Existenz des Spekulativen. Sie ist darum in dem Leiblichen einfache *allgegenwärtige* Einheit; wie für die Vorstellung der Leib *eine* Vorstellung ist und das unendlich Mannigfaltige seiner Materiatur
[415] und Organisation zur *Einfachheit* eines bestimmten Begrif|fs durchdrungen ist, so ist die Leiblichkeit und damit alles das, was als in ihre Sphäre Gehöriges außereinanderfällt, in der fühlenden Seele zur *Idealität*, der *Wahrheit* der natürlichen Mannigfaltigkeit, reduziert. Die Seele ist *an sich* die Totalität der Natur, als individuelle Seele ist sie Monade; sie selbst ist die gesetzte Totalität ihrer *besonderen* Welt, so daß diese in sie eingeschlossen, ihre Erfüllung ist, gegen die sie sich nur zu sich selbst verhält.

[10/124] | § 404

Als *individuell* ist die Seele *ausschließend* überhaupt und den Unterschied *in sich* setzend. Das von ihr Unterschiedenwerdende ist noch nicht ein äußeres Objekt wie im Bewußtsein, sondern es sind die Bestimmungen ihrer empfindenden Totalität. Sie ist in diesem Urteile Subjekt überhaupt, ihr Objekt ist ihre *Substanz*, welche zugleich ihr Prädikat ist. Diese Substanz ist nicht der Inhalt ihres Naturlebens, sondern als Inhalt der individuellen, von Empfindung erfüllten Seele; da sie aber darin zugleich *besondere* ist, ist er ihre besondere Welt, insofern diese auf implizite Weise in der Idealität des Subjekts eingeschlossen ist.

Diese Stufe des Geistes ist für sich die Stufe seiner Dunkelheit, indem sich ihre Bestimmungen nicht zu bewußtem und verständigem Inhalt entwickeln; sie ist insofern überhaupt formell. Ein eigentümliches Interesse erhält sie, insofern sie *als Form* ist und damit als *Zustand* erscheint (§ 380), in welchem die schon weiter zu Bewußtsein und Verstand bestimmte Entwicklung der Seele wieder herab versinken kann. Die wahrhaftere Form des Geistes, in einer untergeordneteren, abstrakteren existierend, enthält eine Unangemessenheit, welche die *Krankheit* ist.
[416] Es sind in dieser Sphäre einmal die | abstrakten Gestaltungen der Seele für sich, das andere Mal dieselben auch als die Krankheitszustände des Geistes zu betrachten, weil diese ganz allein aus jenen zu verstehen sind.

como tampoco vale como algo real para el concepto, y por ello tampoco como un límite; el alma es el concepto *EXISTENTE*, la EXISTENCIA de lo especulativo. Es por consiguiente simple unidad *omnipresente* en lo corporal; del mismo modo que la representación del cuerpo es *una* representación y la pluralidad infinita de su materialidad y de su organización está compenetrada hasta [hacerse] *simplicidad* de un con|cepto determinado, la corporeidad y con ella todo lo que es uno-fuera-de-otro [415] por pertenecer a su esfera, está reducida en el alma sentiente a *idealidad*, es decir, a la *verdad* de la pluralidad natural. El alma es *en sí* la totalidad de la naturaleza, como alma individual es mónada; ella misma es la totalidad puesta de su mundo *particular*, de tal manera que este mundo encerrado en ella es lo que la llena y enfrentada a él sólo se relaciona consigo misma[699].

| **§ 404** [10/124]

Como *individual* el alma es *excluyente* en general y está poniendo la distinción *dentro de sí*. Lo que está llegando a ser distinto de ella no es todavía un objeto exterior, como lo es en la conciencia[700], sino que son las determinaciones de su totalidad sensante. En este juicio el alma es sujeto en general, su objeto es su [propia] *sustancia*, que es a la vez su predicado. Esta sustancia no es el contenido de su vida natural, sino [que lo es] como contenido del alma individual repleta por la sensación; pero, puesto que ella en eso es a la vez *particular*, ese contenido es su mundo particular en tanto que tal mundo está incluido de manera implícita en la idealidad del sujeto.

Este escalón del espíritu es de suyo el escalón de su oscuridad, por cuanto sus determinaciones no se desarrollan hasta [llegar a ser] contenido consciente e inteligible; en esta medida ese escalón es formal en general. Recibe un interés peculiar en sí mismo en tanto que, siendo *como forma*, viene a aparecer como [un] *estado* (§ 380) en el que puede hundirse de nuevo el desarrollo del alma ya ulteriormente determinado a conciencia y entendimiento. La forma más verdadera del espíritu que está EXISTIENDO de forma subordinada y abstracta contiene una inadecuación que es la *enfermedad*. En esta esfera hay que considerar a veces las configuraciones | abstractas del alma de por sí, y otras veces hay que considerarlas también como estados morbosos del espíritu, ya que éstos sólo pueden entenderse desde aquéllas. [416]

α. *Die fühlende Seele in ihrer Unmittelbarkeit*

§ 405

1. Die fühlende Individualität zunächst ist zwar ein monadisches Individuum, aber als *unmittelbar* noch nicht als es *selbst*, nicht in sich reflektiertes Subjekt und darum *passiv*. Somit ist dessen *selbstische* Individualität ein von ihm verschiedenes Subjekt, das auch als anderes Individuum sein kann, von dessen Selbstischkeit es als eine Substanz, welche nur [10/125] unselbständiges Prädikat ist, durchzittert und auf eine | durchgängig widerstandslose Weise bestimmt wird; dies Subjekt kann so dessen *Genius* genannt werden.

Es ist dies in unmittelbarer Existenz das Verhältnis des Kindes im Mutterleibe, ein Verhältnis, das weder bloß leiblich noch bloß geistig, sondern *psychisch* ist, – ein Verhältnis der Seele. Es sind zwei Individuen, und doch in noch ungetrennter Seeleneinheit; das eine ist noch kein *Selbst*, noch nicht undurchdringlich, sondern ein Widerstandloses; das andere ist dessen Subjekt, das *einzelne* Selbst beider. – Die Mutter ist der *Genius* des Kindes, denn unter Genius pflegt man die selbstische Totalität des Geistes zu verstehen, insofern sie *für sich* existiere und die subjektive Substantialität eines Anderen, das nur äußerlich als Individuum gesetzt ist, ausmache; letzteres hat nur ein formelles Fürsichsein. Das Substantielle des Genius ist die ganze Totalität des Daseins, Lebens, Charakters, [417] nicht als | bloße Möglichkeit oder Fähigkeit oder Ansich, sondern als Wirksamkeit und Betätigung, als konkrete Subjektivität.

Bleibt man bei dem Räumlichen und Materiellen stehen, nach welchem das Kind als Embryo in seinen besonderen Häuten usf. existiert und sein Zusammenhang mit der Mutter durch den Nabelstrang, Mutterkuchen usf. vermittelt ist, so kommt nur die äußerliche anatomische und physiologische Existenz in sinnlichen und reflektierenden Betracht; für das Wesentliche, das psychische Verhältnis, hat jenes sinnliche und materielle Außereinander und Vermitteltsein keine Wahrheit. Es sind bei diesem Zusammenhange nicht bloß die in Verwunderung setzenden Mitteilungen und Bestimmungen, welche sich im Kinde durch heftige Gemütsbewegungen, Verletzungen usf. der Mutter fixieren, vor Augen zu haben, sondern das ganze psychische *Urteil* der Substanz, in welches die weibliche Natur, wie im Vegetativen die Monokotyledonen, in sich entzweibrechen kann und worin das Kind so Krankheits- als die weiteren Anlagen der Gestalt, Sinne[10/126] sart, Charak|ters, Talents, Idiosynkrasien usf. nicht *mitgeteilt* bekommen, sondern ursprünglich in sich empfangen hat.

α) *El alma que siente en su inmediatez*

§ 405

1) La individualidad que siente es primeramente, desde luego, un individuo monádico, pero en cuanto *inmediato* no lo es todavía como *ello mismo*, no es sujeto reflejado hacia sí y es por ello *pasivo*. De este modo, su individualidad afectada de *mismidad* es un sujeto distinto de él, que puede ser[lo] incluso como otro individuo por cuya mismidad [el primer individuo] es íntimamente sacudido y enteramente determinado sin ofrecer resistencia | alguna, [10/125] como una sustancia que es solamente predicado sin autosuficiencia; este sujeto puede por tanto llamarse su *genio*.

Ésta es, cuando EXISTE de manera inmediata, la relación del niño en el cuerpo de la madre; una relación que no es meramente corporal ni meramente espiritual, sino *psíquica*, es decir, del alma. Hay dos individuos y sin embargo [están] en una unidad psíquica inseparada; uno de ellos no es aún uno *mismo*, todavía no es impenetrable, sino algo que no ofrece resistencia; el otro es su sujeto, el sí mismo *singular* de ambos.— La madre es el *genio* del niño, ya que con esta palabra se suele entender la totalidad del espíritu afectado de mismidad en tanto ella EXISTE *para sí* y constituye la sustancialidad subjetiva del otro que está puesto como individuo sólo de manera exterior; este último tiene solamente un ser-para-sí formal. Lo sustancial del genio es la entera totalidad de la existencia, de la vida y del carácter, no como | mera posibilidad, capacidad o en-sí, sino como eficacia y actuación, como subjeti- [417] vidad concreta.

Si nos quedamos en lo espacial y material, con arreglo a lo cual el niño EXISTE como embrión dentro de sus membranas especiales, etc., y su conexión con la madre está mediada por el cordón umbilical y la placenta, entonces sólo la EXISTENCIA exterior anatómica y fisiológica entra en consideración [de manera] sensible y refleja; [sin embargo,] para lo esencial, para la relación psíquica, aquella mediación y aquella exterioridad sensible y material carecen de toda verdad. En este contexto hay que tener ante los ojos no solamente la comunicación de determinaciones que tanto nos maravilla, las cuales se fijan en el niño por medio de vehementes alteraciones del ánimo, lesiones, etc., de la madre, sino [que se debe contemplar] el entero *juicio*[701] psíquico de la sustancia en el cual la naturaleza femenina puede partirse en dos, como ocurre con las monocotiledóneas en lo vegetal, y mediante el cual el niño ha recibido dentro de sí originariamente, sin serle *comunicadas*, tanto las disposiciones para la enfermedad como las otras disposiciones de la figura, del modo de sentir, del ca|rácter, del talento, de la idiosincracia, etc. [10/126]

Von diesem *magischen* Verhältnis kommen anderwärts im Kreise des bewußten, besonnenen Lebens sporadische Beispiele und Spuren, etwa zwischen Freunden, insbesondere nervenschwachen Freundinnen (ein Verhältnis, das sich zu den magnetischen Erscheinungen ausbilden kann), Eheleuten, Familiengliedern vor.

Die Gefühlstotalität hat zu ihrem Selbst eine von ihr verschiedene Subjektivität, welche in der angeführten Form unmittelbarer Existenz dieses Gefühllebens auch ein anderes Individuum gegen dasselbe ist. Aber die Gefühlstotalität ist bestimmt, ihr Fürsichsein aus ihr selbst in einer und derselben Individualität zur
[418] Subjektivität zu erheben; diese ist das ihr dann inwohnende besonnene, ver|ständige, vernünftige Bewußtsein. Für dieses ist jenes Gefühlsleben das nur ansichseiende substantielle Material, dessen vernünftiger, selbstbewußter, bestimmender Genius die besonnene Subjektivität geworden ist. Jener Kern des Gefühlsseins aber enthält nicht nur das für sich bewußtlose Naturell, Temperament usf., sondern erhält auch (in der Gewohnheit, s. nachher) alle weiteren Bande und wesentlichen Verhältnisse, Schicksale, Grundsätze – überhaupt alles, was zum Charakter gehört und an dessen Erarbeitung die selbstbewußte Tätigkeit ihren wichtigsten Anteil gehabt hat – in seine[r] einhüllende[n] Einfachheit; das Gefühlssein ist so in sich vollkommen bestimmte Seele. Die Totalität des Individuums in dieser gedrungenen Weise ist unterschieden von der existierenden Entfaltung seines Bewußtseins, seiner Weltvorstellung, entwickelten Interessen, Neigungen usf. Gegen dieses vermittelte Außereinander ist jene intensive Form der Individualität der *Genius* genannt worden, der die letzte Bestimmung im Scheine von Vermittlungen, Absichten, Gründen, in welchen das entwickelte Bewußtsein sich ergeht, gibt. Diese konzentrierte Individualität bringt sich auch zur Ers-
[10/127] chei|nung in der Weise, welche das *Herz* oder *Gemüt* genannt wird. Man sagt von einem Menschen, er habe kein Gemüt, insofern er mit besonnenem Bewußtsein nach seinen bestimmten Zwecken – seien sie substantielle, große Zwecke oder kleinliche und unrechte Interessen – betrachtet und handelt; ein gemütlicher Mensch heißt mehr, wer seine wenn auch beschränkte Gefühlsindividualität walten läßt und in deren Partikularitäten sich mit dieser ganzen Individualität befindet und von denselben völlig ausgefüllt ist. – Man kann aber von solcher Gemütlichkeit sagen, daß sie weniger der Genius selbst als das *Indulgeregenio* ist.

[10/132] |

§ 406

[419] 2. Das Gefühlsleben als *Form, Zustand* des | selbstbewußten, gebildeten,
[10/133] besonnenen Menschen ist eine Krankheit, in der | das Individuum sich

De esta relación *mágica* se presentan en otras partes, en el ámbito de la vida consciente y despierta, ejemplos esporádicos y huellas, p.e. entre amigos, particularmente entre amigas afectas de debilidad nerviosa (una relación que puede llegar a configurarse como fenómenos magnéticos), entre personas unidas en matrimonio o miembros de una familia.

La totalidad sentimental tiene como mismidad suya una subjetividad distinta de ella, la cual, en la forma citada de la EXISTENCIA inmediata de esta vida sentimental, es incluso otro individuo frente a ella. Pero la totalidad sentimental está destinada a elevar su ser-para-sí a subjetividad desde ella misma y dentro de una sola y misma
individualidad. Tal subjetividad es entonces la conciencia despierta, in|teligente y [418]
racional que habita en ella. Para ésta, aquella vida sentimental es el material sustantivo que-está-siendo solamente en sí, cuyo genio racional, autoconsciente y determinante ha devenido subjetividad despierta. Sin embargo, aquel núcleo del ser sentimental contiene no solamente lo que es de suyo natural carente de conciencia, el temperamento, etc., sino que recibe también (en la habituación, véase más adelante[702]) en su simplicidad envolvente, todos los demás vínculos y relaciones esenciales, determinaciones fijas y principios; recibe en general todo lo que pertenece al carácter y en cuya elaboración la actividad autoconsciente ha tenido la parte más importante; el ser sentimental es así en sí mismo alma perfectamente determinada. La totalidad del individuo de esta manera concentrada es distinta del despliegue EXISTENTE de su conciencia, de su imagen del mundo, de sus intereses desarrollados, inclinaciones, etc. Frente a este uno-fuera-de-otro mediado, aquella forma intensiva de la individualidad ha sido llamada el *genio*[703], el cual confiere la última determinación en el aparecer de mediaciones, intenciones o motivos en los que la conciencia desarrollada se publica. Esta individualidad concentrada apare|ce también [10/127]
de aquella manera que se llama *corazón* o *pasión*. De un ser humano se dice que no es apasionado cuando piensa y actúa con conciencia despierta de acuerdo con sus fines determinados, sean estos grandes fines sustanciales o intereses pequeños e injustos, [mientras que] un ser humano se dice apasionado cuando deja más bien prevalecer su individualidad sentimental, aunque sea limitada, en cuyas particularidades reside él con su individualidad entera y de las que está completamente lleno.– Se puede decir, sin embargo, de esa sentimentalidad que no es tanto el genio cuanto el *indulgere genio*[704].

| § 406 [10/132]

2) La vida de sentimiento[705] como *forma* o *estado* del ser humano | autocons- [419]
ciente, [ya] educado y sensato, es una enfermedad en la que | el individuo se [10/133]

unvermittelt zu dem konkreten Inhalte seiner selbst verhält und sein besonnenes Bewußtsein seiner und des verständigen Weltzusammenhangs als einen davon unterschiedenen Zustand hat, – *magnetischer Somnambulismus* und mit ihm verwandte Zustände.

In dieser enzyklopädischen Darstellung kann nicht geleistet werden, was für den Erweis der gegebenen Bestimmung des merkwürdigen, durch den animalischen Magnetismus vornehmlich hervorgerufenen Zustands zu leisten wäre, daß nämlich die Erfahrungen entsprechend seien. Hierfür müßten zuvörderst die in sich so mannigfaltigen und voneinander so sehr verschiedenen Erscheinungen unter ihre allgemeinen Gesichtspunkte gebracht werden. Wenn das Faktische vor allem der Bewährung bedürftig scheinen könnte, so würde eine solche doch wieder für diejenigen überflüssig sein, um derentwillen es einer solchen bedürfte, weil diese sich die Betrachtung dadurch höchst leicht machen, daß sie die Erzählungen, so unendlich zahlreich und so sehr dieselben durch die Bildung, Charakter usf. der Zeugen beglaubigt sind, kurzweg für Täuschung und Betrug ausgeben und in ihrem apriorischen Verstande so fest sind, daß nicht nur gegen denselben alle Beglaubigung nichts vermag, sondern daß sie auch schon das geleugnet haben, was sie mit Augen gesehen. Um auf diesem Felde selbst das, was man mit seinen Augen sieht, zu glauben, und noch mehr, um es zu begreifen, dazu ist die Grundbedingung, nicht in den Verstandeskategorien befangen zu sein. – Die Hauptmomente, auf welche es ankommt, mögen hier angegeben werden.

αα) Zum *konkreten* Sein eines Individuums gehört die Gesamtheit seiner Grundinteressen, der wesentlichen und partikulären, empirischen Verhältnisse,
[420] in denen es zu anderen Menschen und zur Welt überhaupt steht. | Diese Totalität macht *seine* Wirklichkeit so aus, daß sie ihm *immanent* und vorhin sein *Genius*
[10/134] genannt worden ist. | Dieser ist nicht der wollende und denkende freie Geist; die Gefühlsform, in deren Versinken das Individuum hier betrachtet wird, ist vielmehr das Aufgeben seiner Existenz als bei sich selbst seiender Geistigkeit. Die nächste Folgerung aus der aufgezeigten Bestimmung in Beziehung auf den *Inhalt* ist, daß im Somnambulismus nur der Kreis der individuell bestimmten Welt, partikulären Interessen und beschränkten Verhältnisse ins Bewußtsein tritt. Wissenschaftliche Erkenntnisse oder philosophische Begriffe und allgemeine Wahrheiten erfordern einen anderen Boden, das zum freien Bewußtsein aus der Dumpfheit des fühlenden Lebens entwickelte Denken; es ist töricht, Offenbarungen über Ideen vom somnambulen Zustand zu erwarten.

ββ) Der Mensch von gesundem Sinne und Verstand weiß von dieser seiner Wirklichkeit, welche die konkrete Erfüllung seiner Individualität ausmacht, auf selbstbewußte, verständige Weise; er weiß sie wach in der Form des Zusammen-

relaciona *sin mediación* con el contenido concreto de sí mismo; y la conciencia sensata de sí mismo y de la conexión inteligible[706] del mundo la tiene el individuo como un estado distinto de aquél: *sonambulismo magnético*[707] y estados que le son próximos.

En esta exposición enciclopédica es imposible aportar todo lo que sería necesario para demostrar la determinación ya ofrecida [en el parágrafo] de aquel estado sorprendente que se provoca sobre todo por el magnetismo animal; [habría que aportar,] en efecto, las experiencias que se corresponden con tal determinación. Para este fin deberían aducirse ante todo fenómenos en sí mismos muy variados y muy distintos entre sí, [y ellos] bajo su aspecto universal. Si lo fáctico pudiera parecer [entonces] lo más necesitado de acreditación, ésta sería sin embargo inútil para aquellos [individuos incrédulos] por causa de los cuales se precisa [la prueba]. Éstos, en efecto, se facilitan extraordinariamente la cuestión declarando por las buenas como engaño e ilusión todas las narraciones, por infinitamente numerosas que sean y por bien avaladas que estén por la educación, el carácter, etc. de los testigos; están tan firmes en su comprensión apriorística que contra esta actitud no sólo resulta inútil cualquier acreditación, sino que incluso llegan a negar lo que han visto con sus propios ojos. En este terreno, para creer lo que uno ve con sus propios ojos, y más todavía para comprenderlo, la condición básica consiste en no estar apresado por las categorías del entendimiento.—Permítaseme mencionar aquí los elementos principales de este asunto.

αα) Al ser *concreto* de un individuo le pertenece el conjunto de sus intereses básicos, de las relaciones empíricas, esenciales y particulares, que sostiene con los otros seres humanos y en general con el mundo. | Esta totalidad constituye de tal [420]
manera *su* realidad efectiva, que le es *inmanente*, y antes la hemos llamado su *genio*[708]. | Éste no es el espíritu libre que quiere y piensa; la forma sentimental bajo [10/134]
la cual el individuo se encuentra abismado, y que aquí consideramos, es más bien la renuncia a su EXISTENCIA como espiritualidad que está-siendo cabe sí. La consecuencia siguiente, que se desprende de la determinación ya señalada referida al *contenido*, es que en el sonambulismo sólo entra en la conciencia el círculo del mundo individualmente determinado, de los intereses particulares y de las relaciones limitadas. El conocimiento científico o los conceptos filosóficos y verdades universales reclaman otro suelo, a saber, el pensamiento desarrollado que, saliendo del torpor de la vida sentimental, alcanza la conciencia libre; esperar del estado de sonambulismo revelaciones sobre ideas es necedad.

ββ) El ser humano con sentido y entendimiento sanos conoce de manera autoconsciente e inteligentemente esta efectiva realidad suya que constituye lo que llena en concreto su individualidad; la conoce despierto bajo la forma de la conexión que

hangs seiner mit den Bestimmungen derselben als einer von ihm unterschiedenen äußeren Welt, und er weiß von dieser als einer ebenso *verständig in sich zusammenhängenden* Mannigfaltigkeit. In seinen subjektiven Vorstellungen, Plänen hat er ebenso diesen verständigen Zusammenhang seiner Welt und die *Vermittlung* seiner Vorstellungen und Zwecke mit den in sich durchgängig vermittelten objektiven Existenzen vor Augen (vgl. § 398 Anm.). – Dabei hat diese Welt, die außer ihm ist, ihre Fäden so in ihm, daß, was er *für sich* wirklich ist, aus *denselben* besteht; so daß er auch in sich so abstürbe, wie diese Äußerlichkeiten verschwinden, wenn er nicht ausdrücklicher in sich durch Religion, subjektive Vernunft und Charakter selbständig und davon unabhängig ist. In diesem Falle ist er der Form des Zustan-
[421] des, von dem hier die Rede, weniger | fähig. – Für die Erscheinung jener Identität kann an die Wirkung erinnert werden, die der Tod von geliebten Verwand-
[10/135] ten, Freunden usf. auf Hinter|bliebene haben kann, daß mit dem einen der andere stirbt oder abstirbt (so konnte auch *Cato* nach dem Untergange der römischen Republik nicht mehr leben, seine innere Wirklichkeit war nicht weiter noch höher als sie), – Heimweh u.dgl.

γγ) Indem aber die Erfüllung des Bewußtseins, die Außenwelt desselben und sein Verhältnis zu ihr, eingehüllt und die Seele somit in Schlaf (im magnetischen Schlafe, Katalepsie, anderen Krankheiten, z.B. der weiblichen Entwicklung, Nähe des Todes usf.) versenkt wird, so bleibt jene *immanente Wirklichkeit* des Individuums dieselbe substantielle Totalität als ein *Gefühlsleben*, das in sich sehend, wissend ist. Weil es das entwickelte, erwachsene, gebildete Bewußtsein ist, das in jenen Zustand des Fühlens herabgesetzt ist, behält es mit seinem Inhalte zwar das Formelle seines Fürsichseins, ein *formelles* Anschauen und Wissen, das aber nicht bis zum Urteil des Bewußtseins fortgeht, wodurch sein Inhalt als äußere Objektivität für dasselbe ist, wenn es gesund und wach ist. So ist das Individuum die seine Wirklichkeit in sich wissende Monade, das Selbstanschauen des Genius. In diesem Wissen ist daher das Charakteristische, daß derselbe Inhalt, der als verständige Wirklichkeit objektiv für das gesunde Bewußtsein ist [und] um den zu wissen es als besonnenes der verständigen *Vermittlung* in ihrer ganzen realen Ausbreitung bedarf, in dieser Immanenz *unmittelbar* von ihm gewußt, *geschaut* werden kann. Dies Anschauen ist insofern ein *Hellsehen*, als es Wissen in der ungetrennten Substantialität des Genius ist und sich im *Wesen* des Zusammenhangs befindet, daher nicht an die Reihen der vermittelnden, einander äußerlichen Bedingungen gebunden ist, welche das besonnene Bewußtsein zu durchlaufen hat und in Ansehung deren
[422] es nach seiner eigenen | äußerlichen Einzelheit beschränkt ist. Dies Hellsehen ist aber, weil in seiner Trübheit der Inhalt nicht als verständiger Zusammenhang
[10/136] ausgelegt ist, aller eigenen | *Zufälligkeit* des Fühlens, Einbildens usf. *preisgegeben*, außerdem daß in sein Schauen *fremde* Vorstellungen (s. nachher) eintreten. Es ist

esa misma realidad guarda respecto de sus determinaciones como de un mundo exterior distinto de él y conoce también este mundo como una pluralidad igualmente *inteligible y conexa en sí misma*. En sus representaciones subjetivas y en sus planes [el ser humano] retiene igualmente ante sus ojos este complejo inteligible de su mundo y la *mediación* de sus representaciones y fines con las EXISTENCIAS objetivas enteramente mediadas en sí mismas (cfr. § 398 nota).– En todo ello, este mundo que se encuentra fuera de él tiene de tal modo sus hilos dentro de él, que aquello que el ser humano es *de suyo* real y efectivamente consiste en *estos mismos hilos*. De tal modo esto es así que él también muere en sí mismo, en tanto desaparecen estas exterioridades, si [es que] en sí mismo y de manera más expresa, mediante la religión, la razón subjetiva o el carácter, no es él autosuficiente e independiente de ellas. En este caso, el ser humano es menos | capaz de esa forma [propia] del estado de que venimos [421]
hablando.— En relación con el fenómeno de esa identidad, se puede recordar el efecto que puede tener la muerte de parientes queridos, amigos, etc., sobre los que se quedan | atrás, a saber, que éstos mueren con el otro o se extinguen. (Así, *Catón* no [10/135]
podía ya vivir después de la caída de la república romana[709], porque su efectiva realidad interior no estaba por encima de aquella).–Nostalgia y cosas semejantes.

γγ) Pero en tanto lo que llena la conciencia, su mundo exterior y su relación con él, queda envuelto y, de este modo, el alma se abisma en el sueño (en el sueño magnético, catalepsia, otras enfermedades, p.e. del desarrollo de las mujeres, cercanía de la muerte, etc.), aquella *efectiva realidad inmanente* del individuo sigue siendo la misma totalidad sustancial como una *vida de sentimiento* que en sí misma está viendo o sabiendo. Porque la conciencia desarrollada, adulta y educada, es lo que se encuentra depuesto en aquel estado sentimental, conserva desde luego, junto con su contenido, lo formal de su ser-para-sí, un intuir y saber *formal* que no llega sin embargo hasta el juicio de la conciencia, mediante el cual su contenido es para ella como objetividad exterior cuando la conciencia está sana y despierta. De este modo, el individuo es la mónada que sabe su realidad efectiva dentro de sí, la autointuición del genio. Por consiguiente, lo característico de este saber es que el mismo contenido que, como realidad efectiva inteligible, es objetivo para la conciencia sana y que, para ser conocido por la conciencia sensata, necesita de la *mediación* intelectual en todo su alcance, en esta inmanencia puede ser sabido por ella *inmediatamente*, puede ser *intuido*. Esta intuición es, por consiguiente, una *clarividencia* en tanto es saber en la sustancialidad indivisa del genio y, en tanto se encuentra en la *esencia* de la conexión, no está atado por tanto a las series de las condiciones mediadoras, exteriores una a una, que la conciencia sensata ha de recorrer y en atención a las cuales [esa conciencia] se encuentra limitada con arreglo a su propia | singularidad exte- [422]
rior. Esta clarividencia *está expuesta* sin embargo a todas las | *contingencias* propias [10/136]
del sentimiento, de la imaginación, etc., porque en su turbiedad el contenido no está

darum nicht auszumachen, ob dessen, was die Hellsehenden richtig schauen, mehr ist, oder dessen, in dem sie sich täuschen. – Abgeschmackt aber ist es, das Schauen dieses Zustandes für eine Erhebung des Geistes und für einen wahrhafteren, in sich *allgemeiner* Erkenntnisse fähigen Zustand zu halten.*

δδ) Eine wesentliche Bestimmung in diesem Gefühlsleben, dem die Persön-
[423] lichkeit des Verstandes und Wil|lens mangelt, ist diese, daß es ein *Zustand* der *Passivität* ist, ebenso wie der des Kindes im Mutterleibe. Das kranke Subjekt kommt daher und steht nach diesem Zustande *unter der Macht eines anderen*, des Magnetiseurs, so daß in diesem psychischen Zusammenhange beider das selbstlose, nicht als persönlich wirkliche Individuum zu seinem subjektiven Bewußtsein das Bewußtsein jenes besonnenen Individuums hat, daß dies andere dessen gegenwärtige subjektive Seele, dessen Genius ist, der es auch mit Inhalt erfüllen kann. Daß das somnambule Individuum Geschmäcke, Gerüche, die in dem, mit welchem es in Rapport ist, vorhanden sind, in sich selbst empfindet, daß es von dessen sonsti-
[10/137] gen gegenwärtigen Anschauungen und inneren Vor|stellungen, aber als von den seinigen, weiß, zeigt diese *substantielle Identität*, in welcher die Seele, als die auch als konkrete wahrhaft immateriell ist, mit einer anderen zu sein fähig ist. In dieser substantiellen Identität ist die Subjektivität des Bewußtseins nur *eine*, und die Individualität des Kranken zwar ein Fürsichsein, aber ein leeres, sich nicht präsentes, wirkliches; dies formelle Selbst hat daher seine Erfüllungen an den Empfindungen, Vorstellungen des anderen, sieht, riecht, schmeckt, liest, hört auch im anderen. Zu bemerken ist in dieser Beziehung noch, daß der Somnambule auf diese Weise in ein Verhältnis zu zwei Genien und zweifachem Inhalt zu stehen kommt, zu seinem eigenen und zu dem des Magnetiseurs. Welche Empfindungen oder Gesichte dieses formelle Vernehmen nun aus seinem eigenen Innern oder

* *Platon* hat das Verhältnis der *Prophezeiung* überhaupt zum Wissen des besonnenen Bewußtseins besser erkannt als viele Moderne, welche an den Platonischen Vorstellungen vom *Enthusiasmus* leicht eine Autorität für ihren Glauben an die Hoheit der Offenbarungen des somnambulen Schauens zu haben meinten. Platon sagt im *Timaios* (Steph. 71f.), damit auch der *unvernünftige* Teil der Seele einigermaßen der Wahrheit teilhaftig werde, habe Gott die *Leber* geschaffen und ihr die *Manteia*, das Vermögen, Gesichte zu haben, gegeben. Daß Gott der *menschlichen Unvernunft* dies Weissagen gegeben, davon, fügt er hinzu, ist dies ein hinreichender Beweis, daß kein besonnener Mensch eines wahrhaften Gesichtes teilhaftig wird, sondern es sei, daß im Schlafe der Verstand gefesselt oder durch *Krankheit* oder einen Enthusiasmus außer sich gebracht ist. »Richtig ist schon vor alters gesagt worden: zu tun und zu kennen das Seinige und sich selbst, steht nur den Besonnenen zu.« *Platon* bemerkt sehr richtig sowohl das Leibliche solches Schauens und Wissens als die Möglichkeit der Wahrheit der Gesichte, aber das Untergeordnete derselben unter das vernünftige Bewußtsein.

explicitado como conexión inteligible, aparte de que en su intuición se introducen representaciones *extrañas* (véase más adelante). Por ello no hay por qué decidir si en lo visto por los videntes hay más verdad o más engaño.— Pero es absurdo considerar la intuición [propia] de ese estado como una elevación del espíritu y tenerlo por un estado verdaderamente capaz en sí mismo de conocimientos *universales**[710].

δδ) Una determinación esencial en esta vida de sentimiento, a la que falta la personalidad del entendimiento y volun|tad, es ésta: que la vida de sentimiento es un *estado* de *pasividad* como lo es el estado del niño en el seno materno. Según este estado, por tanto, el sujeto enfermo se pone y permanece *bajo el poder de otro*, o sea, del magnetiseur[711], de tal manera que en esta conexión psíquica de los dos, el individuo sin mismidad, no efectivamente real de modo personal, tiene como conciencia suya subjetiva a la conciencia del otro individuo sensato; este otro es su alma subjetiva y presente, es su genio, que puede incluso llenarle de contenidos. Que el individuo sonámbulo perciba en sí mismo sabores u olores que están presentes en aquél con el que se encuentra en rapport, que conozca otras intuiciones presentes en él, así como re|presentaciones interiores y las conozca como propias, muestra esta *identidad sustancial* con otro de la que el alma es capaz, la cual es también, en cuanto concreta, verdaderamente inmaterial. En esta identidad sustancial, la subjetividad de la conciencia es solamente una y la individualidad del enfermo es desde luego un ser-para-sí, pero vacío, no presente a sí mismo ni efectivamente real; este sí mismo formal se llena por consiguiente con las sensaciones y representaciones del otro: ve, huele, saborea, lee, oye, también en el otro. Hay que notar todavía que bajo esta referencia el sonámbulo llega a estar así en relación con dos genios y con un doble contenido, a saber, con el suyo propio y con el del magnetiseur. Ahora bien, queda indeterminado cuáles son las sensaciones o visiones que recibe, intuye y llega a

[423] [10/137]

* [Nota de Hegel] *Platón* ha conocido la relación entre la *profecía* en general y la conciencia sensata mejor que muchos modernos, los cuales fácilmente han creído encontrar en las representaciones platónicas del *entusiasmo* una autoridad para su fe en la grandeza de las revelaciones de la intuición sonámbula. *Platón* dice en el Timeo (edic. Steph. III, 71 ss.) que con objeto de que la parte *irracional* del alma participe en alguna medida de la verdad, Dios creó el *hígado* y le concedió la *manteia*, es decir, la facultad de tener visiones. Que Dios concediera ese modo de profetizar a la *irracionalidad humana* es prueba suficiente, añade Platón, de que ningún hombre sensato se hace partícipe de una visión [profética] verdadera, sino que se trata de que en el sueño el entendimiento se encuentra cautivo o que, por la *enfermedad* o por el entusiasmo, ha sido llevado fuera de sí. «Bien se dijo hace ya tiempo: hacer y conocer lo suyo y a sí mismo incumbe sólo a los sensatos». *Platón* muy atinadamente indica por un igual lo corporal de ese intuir y saber como la posibilidad de la verdad de las visiones, [siempre] subordinadas sin embargo a la conciencia racional.

aus dem Vorstellen dessen, mit dem es in Rapport steht, erhält, anschaut und zum Wissen bringt, ist unbestimmt. Diese Unsicherheit kann die Quelle von vielen Täuschungen sein, begründet unter anderem auch die notwendige Verschiedenheit, die unter den Ansichten der Somnambulen aus verschiedenen Ländern
[424] und unter dem Rapport zu verschieden gebilde|ten Personen, über Krankheitszustände und deren Heilungsweisen, Arzneimittel, auch wissenschaftliche und geistige Kategorien usf. zum Vorschein gekommen ist.

εε) Wie in dieser fühlenden Substantialität der Gegensatz zum äußerlich Objektiven nicht vorhanden ist, so ist *innerhalb* seiner selbst das Subjekt in dieser Einigkeit, in welcher die Partikularitäten des Fühlens verschwunden sind, so daß, indem die Tätigkeit der Sinnesorgane eingeschlafen ist, dann das Gemeingefühl sich zu den besonderen Funktionen bestimmt und mit den Fingern – insbesondere der Herzgrube, Magen – gesehen, gehört usf. wird.

Begreifen heißt für die verständige Reflexion, die Reihe der *Vermittlungen* zwischen einer Erscheinung und anderem Dasein, mit welchem sie zusammenhängt,
[10/138] erkennen, | den sogenannten natürlichen Gang, d.h. nach Verstandesgesetzen und Verhältnissen (z.B. der Kausalität, des Grundes usf.) einsehen. Das Gefühlsleben, auch wenn es noch das nur formelle Wissen, wie in den erwähnten Krankheitszuständen, beibehält, ist gerade diese Form der *Unmittelbarkeit*, in welcher die Unterschiede vom Subjektiven und Objektiven, verständiger Persönlichkeit gegen eine äußerliche Welt und jene Verhältnisse der Endlichkeit zwischen denselben nicht vorhanden sind. Das Begreifen dieses verhältnislosen und doch vollkommen erfüllten Zusammenhangs macht sich selbst unmöglich durch die Voraussetzung selbständiger Persönlichkeiten gegeneinander und gegen den Inhalt als eine objektive Welt und durch die Voraussetzung der Absolutheit des räumlichen und materiellen Auseinanderseins überhaupt.

[425] [10/160] |

β. *Selbstgefühl*

§ 407

1. Die fühlende Totalität ist als Individualität wesentlich dies, sich in sich selbst zu unterscheiden und *zum Urteil in sich* zu erwachen, nach welchem sie *besondere* Gefühle hat und als *Subjekt* in Beziehung auf diese ihre Bestimmungen ist. Das Subjekt als solches setzt dieselben als *seine* Gefühle *in sich*. Es ist in diese *Besonderheit* der Empfindungen versenkt, und zugleich schließt es durch die Idealität des Besonderen sich darin mit sich als

conocer esta percepción formal que proceden de su propio interior o de la representación de aquél con quien está en rapport. Esta inseguridad puede ser la fuente de muchos engaños y explica entre otras cosas la diferencia necesaria que se da entre los modos de ver de los sonámbulos de distintos países y en el rapport que se establece con personas diferentemente edu|cadas respecto de enfermedades y los [424]
modos de curarlas, sobre medicamentos e incluso sobre categorías científicas y espirituales, etc.

εε) Del mismo modo que en esta sustancialidad sentiente no se presenta la oposición respecto de lo objetivo exterior, así también el sujeto está en el *interior* de sí mismo en esta compenetración en la que han desaparecido las particularidades del sentir, y eso de tal modo que cuando la actividad de los órganos de los sentidos está dormida, entonces el sentimiento común se determina a las funciones particulares y se ve, se oye, etc., con los dedos; en particular, con el epigastrio o con el estómago.

Comprender significa, para la reflexión propia del entendimiento, conocer la serie de *mediaciones* entre un fenómeno y otra existencia con la que está conexo, es decir, entender | el llamado curso natural, esto es, de acuerdo con las leyes y relacio- [10/138]
nes de entendimiento (p.e. de causalidad, de razón suficiente, etc.). La vida de sentimiento, incluso cuando conserva el saber meramente formal, como ocurre en los ya mencionados estados morbosos, es precisamente esta forma de la *inmediatez*, en la que no están presentes las distinciones entre lo subjetivo y lo objetivo, entre la personalidad dotada de entendimiento y el mundo exterior que se le opone, ni las relaciones de finitud entre estos extremos. Concebir esta conexión falta de relación y sin embargo perfectamente plena, se hace imposible por la presuposición de personalidades autosuficientes una ante otra y ambas opuestas al contenido como mundo objetivo y [se hace imposible] en general por la presuposición de la absolutez del ser-uno-fuera-de-otro de lo espacial y material.

| β) *Sentimiento de sí* [425] [10/160]

§ 407

1) La totalidad sentiente en tanto individualidad es esencialmente lo siguiente: distinguirse en sí misma y despertar *para el juicio dentro de sí*, con arreglo al cual esa totalidad tiene sentimientos *particulares* y como sujeto está referido a estas determinaciones suyas. El sujeto en cuanto tal las pone *dentro de él mismo* como sentimientos *suyos*. El sujeto está abismado en esta *particularidad* de las sensaciones y, al mismo tiempo, a través de la idealidad

subjektivem Eins zusammen. Es ist auf diese Weise *Selbstgefühl* – und ist dies zugleich nur im *besonderen Gefühl.*

§ 408

[10/161] 2. Um der *Unmittelbarkeit,* in der das Selbstgefühl noch | bestimmt ist, d.i. um des Moments der Leiblichkeit willen, die darin noch ungeschieden von der Geistigkeit ist, und indem auch das Gefühl selbst ein besonderes, hiermit eine partikuläre Verleiblichung ist, ist das obgleich zum verständigen Bewußtsein gebildete Subjekt noch der *Krankheit* fähig, daß es in einer *Besonderheit* seines Selbstgefühls beharren bleibt, welche es nicht zur Idealität zu verarbeiten und zu überwinden vermag. Das erfüllte *Selbst* des verständigen Bewußtseins ist das Subjekt als in sich konsequentes, nach seiner individuellen Stellung und dem Zusammenhange mit der äußeren, ebenso innerhalb ihrer geordneten Welt sich ordnendes und haltendes Bewußtsein. In einer besonderen Bestimmtheit aber befangen bleibend, weist es solchem Inhalte nicht die verständige Stelle und die Unterordnung an, die ihm in dem individuellen Weltsysteme,
[426] welches ein Subjekt ist, zuge|hört. Das Subjekt befindet sich auf diese Weise im *Widerspruche* seiner in seinem Bewußtsein systematisierten Totalität und der besonderen in derselben nicht flüssigen und nicht ein- und untergeordneten Bestimmtheit, – die *Verrücktheit.*

Bei der Betrachtung der Verrücktheit ist gleichfalls das ausgebildete, verständige Bewußtsein zu antizipieren, welches Subjekt zugleich *natürliches* Selbst *des Selbstgefühls* ist. In dieser Bestimmung ist es fähig, in den Widerspruch seiner für sich freien Subjektivität und einer Besonderheit, welche darin nicht ideell wird und im Selbstgefühle festbleibt, zu verfallen. Der Geist ist frei und darum für sich dieser Krankheit nicht fähig. Er ist von früherer Metaphysik als *Seele,* als *Ding* betrachtet worden, und nur als Ding, d.i. als *Natürliches* und *Seiendes* ist er der Verrücktheit, der sich in ihm festhaltenden Endlichkeit, fähig. Deswegen ist sie eine Krankheit des Psychischen, ungetrennt des Leiblichen und Geistigen; der Anfang kann mehr von der einen oder der anderen Seite auszugehen scheinen und ebenso die Heilung.

[10/162] Als gesund und besonnen hat das Subjekt das präsente | Bewußtsein der geordneten Totalität seiner individuellen Welt, in deren System es jeden vorkommenden *besonderen* Inhalt der Empfindung, Vorstellung, Begierde, Neigung usf. *subsumiert* und an der verständigen Stelle desselben einordnet; es ist *der herrschende*

de lo particular, se concluye ahí consigo como unidad subjetiva. De esta manera es *sentimiento de sí*, y esto lo es al mismo tiempo en el *sentimiento particular* solamente.

§ 408

2) Por causa de la *inmediatez* en la que el sentimiento de sí está todavía | deter- [10/161]
minado, es decir, por causa del momento de la corporeidad que ahí no está aún separado de la espiritualidad, y siendo también el sentimiento mismo un sentimiento particular y por consiguiente una corporificación particular, el sujeto es todavía capaz de *enfermedad* a pesar de haberse configurado como conciencia intelectiva; o sea, que continúa empeñado en una *particularidad* de su sentimiento de sí que no es capaz de elaborar hasta la idealidad y sobrepasarla. El *sí mismo* repleto [que es propio] de la conciencia intelectiva es el sujeto como conciencia consecuente que está ordenándose y sosteniéndose a sí misma según su posición individual y la conexión con su mundo exterior ordenado e igualmente dentro de él. Pero, permaneciendo cautivo de una determinidad particular, el sujeto no asig|na a ese contenido [426]
la posición razonable ni la subordinación que le corresponde dentro del sistema individual del mundo en que consiste un individuo. De esta manera el sujeto se encuentra en la *contradicción* entre su [propia] totalidad sistematizada en su conciencia y aquella determinidad particular no fluida en la totalidad, ni ordenada y subordinada: la *locura*.

En la consideración de la locura se ha de anticipar igualmente la conciencia educada y razonable que es a la vez sujeto y mismidad *natural* del *sentimiento de sí*. En esta determinación la conciencia es capaz de precipitarse en la contradicción entre su subjetividad, de suyo libre, y una particularidad que no llega ahí a ser ideal y permanece rígida en el sentimiento de sí. El espíritu es libre y, por tanto, no es de suyo capaz de esta enfermedad. Fue considerado por la metafísica más antigua como *alma*, como *cosa*[712], y solamente como cosa, esto es, como algo *natural* y como *ente* es él capaz de locura, de la finitud que se le agarra. Por esta razón, la locura es una enfermedad de lo psíquico, de lo corporal y lo espiritual inseparadamente; su comienzo puede parecer que procede más de una o de la otra parte, como asimismo la curación.

En tanto sano y cuerdo, el sujeto tiene | conciencia presente[713] de la totalidad [10/162]
ordenada de su mundo individual, en cuyo sistema *subsume* él cada contenido emergente *particular* de la sensación, representación, deseo, inclinación, etc., y lo ordena

Genius über diese Besonderheiten. Es ist der Unterschied wie beim Wachen und Träumen; aber hier fällt der Traum innerhalb des Wachens selbst, so daß er dem wirklichen Selbstgefühl angehört. Irrtum und dergleichen ist ein in jenen objektiven Zusammenhang konsequent aufgenommener Inhalt. Es ist aber im Kon-
[427] kreten oft schwer zu sagen, wo er anfängt, Wahnsinn zu | werden. So kann eine heftige, aber ihrem Gehalte nach geringfügige Leidenschaft des Hasses usf. gegen die vorauszusetzende höhere Besonnenheit und Halt in sich als ein Außersichsein des Wahnsinnes erscheinen. Dieser enthält aber wesentlich den *Widerspruch* eines leiblich, *seiend* gewordenen Gefühls *gegen* die Totalität der Vermittlungen, welche das konkrete Bewußtsein ist. Der Geist als nur *seiend* bestimmt, insofern ein solches Sein unaufgelöst in seinem Bewußtsein ist, ist krank. – Der Inhalt, der in dieser seiner Natürlichkeit frei wird, sind die selbstsüchtigen Bestimmungen des Herzens, Eitelkeit, Stolz und die anderen Leidenschaften und Einbildungen, Hoffnungen, Liebe und Haß des Subjekts. Dieses Irdische wird frei, indem die Macht der Besonnenheit und des Allgemeinen, der theoretischen oder moralischen Grundsätze über das Natürliche nachläßt, von welcher dasselbe sonst unterworfen und versteckt gehalten wird; denn an sich vorhanden ist dies Böse in dem Herzen, weil dieses, als unmittelbar, natürlich und selbstisch ist. Es ist der böse Genius des Menschen, der in der Verrücktheit herrschend wird, aber im Gegensatze und im Widerspruche gegen das Bessere und Verständige, das im Menschen zugleich ist, so daß dieser Zustand Zerrüttung und Unglück des Geistes in ihm selbst ist. – Die wahrhafte *psychische* Behandlung hält darum auch den Gesichts-
[10/163] punkt | fest, daß die Verrücktheit nicht abstrakter *Verlust* der Vernunft, weder nach der Seite der Intelligenz noch des Willens und seiner Zurechnungsfähigkeit, sondern nur Verrücktheit, nur Widerspruch in der noch vorhandenen Vernunft [ist], wie die physische Krankheit nicht abstrakter, d.i. gänzlicher Verlust der Gesundheit (ein solcher wäre der Tod), sondern ein Widerspruch in ihr ist. Diese menschliche, d.i. ebenso wohlwollende als vernünftige Behandlung – *Pinel* verdient die höchste Anerkennung für die Verdienste, die er um sie gehabt – setzt
[428] den Kran|ken als Vernünftiges voraus und hat hieran den festen Halt, an dem sie ihn nach dieser Seite erfassen kann, wie nach der Leiblichkeit an der Lebendigkeit, welche als solche noch Gesundheit in sich enthält.

en su lugar razonable; el sujeto es el *genio dominador* sobre estas particularidades. Es la misma distinción que entre estar despierto y soñar[714], pero aquí el sueño cae dentro de la misma vigilia de tal manera que se afilia al sentimiento de sí efectivamente real. Error y cosas parecidas es un contenido consecuentemente asumido en aquella conexión objetiva. Pero frecuentemente es difícil decir en concreto en qué punto el error comienza a | ser desatino. Así, una pasión violenta de odio, etc., pero con un [427] contenido [objetivo] insignificante y contraria a la cordura, que hay que suponer superior [a la pasión], y al dominio de sí, puede aparecer como un estar-fuera-de-sí [propio] de la demencia. Ésta sin embargo contiene esencialmente la *contradicción* de un sentimiento corporal que ha llegado a *estar-siendo frente* a la totalidad de las mediaciones que la conciencia es. El espíritu determinado como meramente *siendo*, en tanto ese ser no está disuelto en la conciencia, está enfermo.— El contenido, que queda suelto[715] en esta naturalidad suya, son las determinaciones egoístas del corazón, la vanidad, el orgullo y las otras pasiones, las imaginaciones y esperanzas, el amor y el odio del sujeto. Esto terrenal se suelta en la medida en que disminuye el poder sobre lo natural de la cordura y lo universal, de los principios teoréticos o morales; poder que somete lo terrenal y lo mantiene oculto; pues en sí está presente esta malicia en el corazón porque éste como inmediato es natural y egoísta. Es el genio maligno del ser humano que se hace dominante en la locura, pero [siempre] en oposición y contradicción contra lo mejor y lo racional que se da a la vez en el ser humano, de modo que este estado es perturbación y desgracia del espíritu dentro de sí.— Por consiguiente, el verdadero tratamiento *psíquico* retiene también | firme- [10/163] mente el punto de vista de que la locura no es una *pérdida* abstracta de la razón, ni por el lado de la inteligencia ni por el de la voluntad y la responsabilidad de ésta, sino que es sólo locura[716], sólo contradicción en la razón todavía presente, del mismo modo que la enfermedad física tampoco es una pérdida abstracta, es decir, total de la salud (eso sería la muerte), sino una contradicción en ella. Este tratamiento humano, esto es, un tratamiento tan benevolente como racional (*Pinel*[717] merece el mayor reconocimiento por los méritos que ha contraído a este respecto) supone que el enfer|mo es racional y tiene ahí el asidero firme por el cual el trata- [428] miento prende al enfermo, del mismo modo que en lo corporal el asidero es la vitalidad que en cuanto tal contiene salud todavía.

[10/182] | γ. *Die Gewohnheit*

§ 409

Das Selbstgefühl, in die Besonderheit der Gefühle (einfacher Empfindungen, wie der Begierden, Triebe, Leidenschaften und deren Befriedigungen) versenkt, ist ununterschieden von ihnen. Aber das Selbst ist an sich einfache Beziehung der Idealität auf sich, formelle Allgemeinheit, und diese ist die Wahrheit dieses Besonderen; als diese Allgemeinheit ist das Selbst in diesem Gefühlsleben zu setzen; so ist es die von der Besonderheit sich unterscheidende *für sich seiende Allgemeinheit*. Diese ist nicht die
[10/183] gehaltvolle Wahrheit der bestimmten | Empfindungen, Begierden usf., denn der *Inhalt* derselben kommt hier noch nicht in Betracht. Die Besonderheit ist in dieser Bestimmung ebenso formell und nur das *besondere Sein* oder die Unmittelbarkeit der Seele gegen ihr selbst formelles, abstraktes Fürsichsein. Dies besondere Sein der Seele ist das Moment ihrer *Leiblichkeit*, mit welcher sie hier bricht, sich davon als deren *einfaches* Sein unterscheidet und als ideelle, *subjektive* Substantialität dieser Leiblichkeit ist, wie sie in ihrem an sich seienden Begriff (§ 389) nur die Substanz derselben als solche war.

Dieses abstrakte Fürsichsein der Seele in ihrer Leiblichkeit ist noch nicht Ich, nicht die Existenz des für das Allgemeine seienden Allgemeinen. Es ist die auf ihre reine *Idealität* zurückgesetzte Leiblichkeit, welche so der Seele als solcher zukommt; das ist: wie Raum und Zeit als das abstrakte Außereinander, also als
[429] leerer Raum | und leere Zeit nur subjektive Formen, reines Anschauen sind, so ist jenes reine *Sein*, das, indem in ihm die Besonderheit der Leiblichkeit, d.i. die unmittelbare Leiblichkeit als solche aufgehoben worden, Fürsichsein ist, das ganz reine bewußtlose Anschauen, aber die Grundlage des Bewußtseins, zu welchem es in sich geht, indem es die Leiblichkeit, deren subjektive Substanz es [ist] und welche für dasselbe noch als Schranke ist, in sich aufgehoben hat und so als Subjekt für sich gesetzt ist.

§ 410

Daß die Seele sich so zum abstrakten allgemeinen Sein macht und das Besondere der Gefühle (auch des Bewußtseins) zu einer nur *seienden* Bestimmung an ihr reduziert, ist die *Gewohnheit*. Die Seele hat den Inhalt auf

γ) *El hábito*[718] [10/182]

§ 409

El sentimiento de sí, abismado en la particularidad de los sentimientos (tanto de las simples sensaciones como de los deseos, impulsos, pasiones y sus satisfacciones), es indistinto respecto de éstos. Pero el sí mismo es, en sí, simple referencia a sí de la idealidad, universalidad formal, y ésta es verdad de lo particular. En cuanto [es] tal universalidad, hay que poner el sí mismo en esta vida de sentimiento; él es así la *universalidad que está-siendo para sí* y que está distinguiéndose de la particularidad. Esta universalidad no es la verdad plena de las | sensaciones determinadas, de los deseos, etc., [10/183] pues el contenido de todo esto no entra aquí aún en consideración. En esta determinación, la particularidad es también formal y es solamente el *ser particular* o inmediatez del alma frente a su abstracto ser-para-sí, asimismo formal. Este ser particular del alma es el momento de su *corporeidad*, con la cual aquí ella rompe, se distingue de la corporeidad como *simple* ser de ella, y es como sustancialidad subjetiva ideal de esa corporeidad, del mismo modo que en su concepto que estaba-siendo-en-sí (§ 389) el alma sólo era la sustancia de la corporeidad en cuanto tal.

Este ser-para-sí abstracto del alma en su corporeidad no es todavía yo, no es la EXISTENCIA de lo universal que está-siendo para lo universal. Es la corporeidad repuesta a su pura *idealidad*, corporeidad que le adviene así al alma en cuanto tal; o sea, del mismo modo que espacio y tiempo, como lo uno-fuera-de-otro abstractos y, por tanto, como espacio | y tiempo vacíos, son sólo formas subjetivas, puro intuir, [429] igualmente aquel puro *ser*, en tanto en él ha sido superada la particularidad de la corporeidad, esto es, la corporeidad inmediata en cuanto tal, es el ser-para-sí que es el intuir enteramente puro e inconsciente, pero que es [también] fundamento de la conciencia hacia la que se dirige [el-ser-para-sí] en sí mismo en tanto ha superado la corporeidad de la que es sustancia subjetiva y que es aún para la misma conciencia, [precisamente] como límite, y así está puesto como sujeto para sí.

§ 410

Que el alma se hace así ser abstracto universal, y que lo particular de los sentimientos (también de la conciencia) se reduzca a una determinación que solamente *está-siendo* en ella, es el *hábito*. De esta manera el alma tiene *en*

diese Weise *in Besitz* und enthält ihn so an ihr, daß sie in solchen Bestimmungen nicht als empfindend ist, nicht von ihnen sich unterscheidend im Verhältnisse zu ihnen steht noch in sie versenkt ist, sondern sie empfindungs- und bewußtlos an ihr hat und in ihnen sich bewegt. Sie ist
[10/184] insofern *frei* von ihnen, als sie sich | in ihnen nicht interessiert und beschäftigt; indem sie in diesen Formen als ihrem Besitze existiert, ist sie zugleich für die weitere Tätigkeit und Beschäftigung – der Empfindung sowie des Bewußtseins des Geistes überhaupt – offen.

Dieses Sicheinbilden des Besonderen oder Leiblichen der Gefühlsbestimmungen in das *Sein* der Seele erscheint als eine *Wiederholung* derselben und die Erzeugung der Gewohnheit als eine *Übung*. Denn dies Sein als abstrakte Allgemeinheit in Beziehung auf das Natürlich-Besondere, das in diese Form gesetzt wird, ist die Reflexions-Allgemeinheit (§ 175), – ein und dasselbe als Äußerlich-Vieles des Empfindens auf seine Einheit reduziert, diese abstrakte Einheit als *gesetzt*.

[430] Die Gewohnheit ist wie das Gedächtnis ein schwe|rer Punkt in der Organisation des Geistes; die Gewohnheit ist der Mechanismus des Selbstgefühls wie das Gedächtnis der Mechanismus der Intelligenz. Die *natürlichen* Qualitäten und Veränderungen des Alters, des Schlafens und Wachens sind unmittelbar natürlich; die Gewohnheit ist die zu einem Natürlichseienden, Mechanischen gemachte Bestimmtheit des Gefühls, auch der Intelligenz, des Willens usf., insofern sie zum Selbstgefühl gehören. Die Gewohnheit ist mit Recht eine zweite Natur genannt worden, – *Natur*, denn sie ist ein unmittelbares Sein der Seele, – eine *zweite*, denn sie ist eine von der Seele *gesetzte* Unmittelbarkeit, eine Ein- und Durchbildung der Leiblichkeit, die den Gefühlsbestimmungen als solchen und den Vorstellungs- [und] Willensbestimmtheiten als verleiblichten (§ 401) zukommt.

Der Mensch ist in der Gewohnheit in der Weise von Naturexistenz und darum in ihr unfrei, aber insofern frei, als die Naturbestimmtheit der Empfindung durch die Gewohnheit zu *seinem* bloßen Sein herabgesetzt, er nicht mehr in Differenz und damit nicht mehr in Interesse, Beschäftigung und in Abhängigkeit gegen dieselbe ist. Die Unfreiheit in der Gewohnheit ist teils nur *formell*, als nur
[10/185] in das Sein der Seele gehörig; teils nur *relativ*, inso|fern sie eigentlich nur bei *üblen* Gewohnheiten stattfindet oder insofern einer Gewohnheit überhaupt ein anderer Zweck entgegengesetzt ist; die Gewohnheit des Rechten überhaupt, des Sittlichen, hat den Inhalt der Freiheit. – Die wesentliche Bestimmung ist die *Befreiung*, die der Mensch von den Empfindungen, indem er von ihnen affiziert ist, durch die Gewohnheit gewinnt. Es können die unterschiedenen Formen derselben so bestimmt werden: 1. Die *unmittelbare* Empfindung als negiert, als gleichgültig

posesión el contenido, y de tal modo lo contiene en ella que en esas determinaciones no está como sentiente, no está distinguiéndose de ellas en relación a ellas abismada aún en ellas, sino que las tiene dentro de sí inconscientemente, sin sentirlas, y en ellas se mueve. Es *libre* respecto de ellas en tanto en ellas | no se interesa ni se ocupa; EXISTIENDO en estas formas como [10/184]
posesión suya, el alma está abierta a otras actividades y ocupaciones tanto de la sensación como de la conciencia del espíritu en general.

Este figurarse de lo particular o corporal de las determinaciones del sentimiento en el *ser* del alma aparece como una *repetición* de las mismas, y la generación del hábito como una *ejercitación*. Pues este ser, como universalidad abstracta referida a lo particular natural que se pone en esta forma, es la universalidad de la reflexión (§ 175): uno y lo mismo como lo mucho exterior del sentir reducido a su unidad, [y] esta unidad abstracta como *puesta*.

El hábito es, como la memoria, un punto di|fícil en la organización del espí- [430]
ritu; el hábito es el mecanismo del sentimiento de sí, como la memoria es el mecanismo de la inteligencia. Las cualidades *naturales* y los cambios [propios] de la edad, del dormir y del estar despierto, son inmediatamente naturales; el hábito es la determinidad (convertida en mecánica, en naturalidad que-está-siendo) del sentimiento, y [lo es] también de la inteligencia, de la voluntad, etc., en tanto éstas pertenecen al sentimiento de sí. El hábito se ha llamado con razón una segunda naturaleza[719]. *Naturaleza*, puesto que es un ser inmediato del alma; *segunda*, ya que es una inmediatez *puesta* por el alma, una figuración y entrenamiento de la corporeidad que adviene a las determinaciones del sentimiento en cuanto tales y a las determinidades representativas de la voluntad en cuanto corporificadas (§ 401).

En el hábito, el ser humano está bajo el modo de la EXISTENCIA natural y en él, por consiguiente, como no libre; libre empero en tanto habiendo sido depuesta por el hábito la determinación natural de la sensación a puro ser *suyo*, el ser humano ya no está en diferencia frente a esta determinación, y por tanto tampoco está en el interés, ocupación o dependencia que se le oponen. La falta de libertad en el hábito es, por una parte, meramente *formal*, en tanto éste sólo pertenece al ser del alma, y, por otra parte, es meramente *relativa*, en | tanto que propiamente sólo tiene lugar en [10/185]
los hábitos *malos*, o en tanto que otro fin se contrapone a un hábito en general; el hábito de lo justo en general, de lo ético, tiene el contenido de la libertad.– La determinación esencial es la *liberación* que por medio del hábito el ser humano obtiene respecto de las sensaciones por las que se ve afectado. Las distintas formas del hábito pueden ser determinadas de la manera siguiente: 1) La sensación *inmediata* en tanto negada, puesta como indiferente. El *endurecimiento* frente a sensaciones

gesetzt. Die *Abhärtung* gegen äußerliche Empfindungen (Frost, Hitze, Müdigkeit
[431] der Glieder usf., Wohlgeschmack usf.) sowie die Abhärtung des Gemüts | gegen
Unglück ist eine Stärke, daß, indem der Frost usf., das Unglück von dem Menschen allerdings empfunden wird, solche Affektion zu einer Äußerlichkeit und Unmittelbarkeit herabgesetzt ist; das *allgemeine* Sein der Seele erhält sich als *abstrakt* für sich darin, und das Selbstgefühl als solches, Bewußtsein, Reflexion, sonstiger Zweck und Tätigkeit, ist nicht mehr damit verwickelt. – 2. Gleichgültigkeit gegen die *Befriedigung*; die Begierden, Triebe werden durch die *Gewohnheit* ihrer Befriedigung abgestumpft; dies ist die vernünftige Befreiung von denselben; die mönchische Entsagung und Gewaltsamkeit befreit nicht von ihnen, noch ist sie dem Inhalte nach vernünftig; – es versteht sich dabei, daß die Triebe nach ihrer Natur als endliche Bestimmtheiten gehalten und sie wie ihre Befriedigung als Momente in der Vernünftigkeit des Willens untergeordnet sind. – 3. In der Gewohnheit als *Geschicklichkeit* soll nicht nur das abstrakte Sein der Seele für sich festgehalten werden, sondern als ein subjektiver Zweck *in* der Leiblichkeit geltend gemacht, diese ihm unterworfen und ganz durchgängig werden. Gegen solche innerliche Bestimmung der subjektiven Seele ist die Leiblichkeit als *unmittelbares äußerliches* Sein und *Schranke* bestimmt; – der bestimmtere Bruch der Seele als einfachen Fürsich-
[10/186] seins in sich selbst gegen ihre erste Natürlichkeit | und Unmittelbarkeit; die Seele
ist damit nicht mehr in unmittelbarer Idealität, sondern muß als äußerlich erst dazu herabgesetzt werden. Die Verleiblichung der bestimmten Empfindungen ist ferner selbst eine bestimmte (§ 401) und die unmittelbare Leiblichkeit eine *besondere Möglichkeit* (eine besondere Seite ihrer Unterschiedenheit an ihr, ein besonderes Organ ihres organischen Systems) für einen bestimmten Zweck. Das Einbilden solchen Zwecks darein ist dies, daß die *an sich* seiende Idealität des Materiellen
[432] überhaupt und der bestimmten Leiblichkeit als Idealität *gesetzt* | worden, damit die
Seele nach der Bestimmtheit ihres Vorstellens und Wollens als Substanz in ihrer Leiblichkeit *existiere*. Auf solche Weise ist dann in der Geschicklichkeit die Leiblichkeit durchgängig und zum Instrumente gemacht, daß, wie die Vorstellung (z.B. eine Reihe von Noten) in mir ist, auch widerstandslos und flüssig der Körper sie richtig geäußert hat.

Die Form der Gewohnheit umfaßt alle Arten und Stufen der Tätigkeit des Geistes; die äußerlichste, die räumliche Bestimmung des Individuums, daß es *aufrecht* steht, ist durch seinen Willen zur Gewohnheit gemacht, eine *unmittelbare, bewußtlose* Stellung, die immer Sache seines fortdauernden Willens bleibt; der Mensch steht nur, weil und sofern er will, und nur so lange, als er es bewußtlos will. Ebenso *Sehen* und so fort ist die konkrete Gewohnheit, welche *unmittelbar* die vielen Bestimmungen der Empfindung, des Bewußtseins, der Anschauung, des Verstandes usf. in einem einfachen Akt vereint. Das ganz freie, in dem reinen

externas (frío, calor, cansancio de los miembros, etc., sabores agradables, etc.), así como el endurecimiento del ánimo | contra la desdicha, es un vigor en tanto que, [431] sintiéndose de todas maneras por los seres humanos el frío, etc. y la desdicha, esa afección ha sido depuesta a exterioridad e inmediatez solamente; el ser *universal* del alma se recibe ahí como *abstracto* de suyo, y el sentimiento de sí en cuanto tal, la conciencia, la reflexión o cualquier otro fin o actividad ya no están enredados con aquellas afecciones. 2) Indiferencia frente a la *satisfacción*; los deseos e impulsos se embotan por la *costumbre* de su satisfacción; ésta es la liberación racional de los mismos; la renuncia monástica y la violencia no liberan de ellos ni son racionales según el contenido; se comprende de suyo que con eso los impulsos se conservan como determinidades finitas según su naturaleza y que tanto los impulsos como su satisfacción están subordinados como momentos en la racionalidad de la voluntad. 3) En el hábito como *habilidad* no sólo se debe mantener firme de suyo el ser abstracto del alma, sino que habiéndose hecho valer como un fin subjetivo *en* la corporeidad, ésta debe subordinarse a aquel fin y universalizarse. Frente a esa determinación interior del alma subjetiva, la corporeidad está determinada como ser *inmediatamente exterior* y límite: [es] la ruptura más determinada del alma como simple ser-para-sí en sí misma contra su primera naturalidad | e inmediatez; con ello el alma ya no se [10/186] encuentra en la primera identidad inmediata, sino que como exterior, debe ser primeramente depuesta a ella. La corporificación de las sensaciones determinadas es también ella misma una corporificación determinada (§ 401) y la corporeidad inmediata es una *posibilidad particular* para un fin determinado, es decir, un aspecto particular de su distintividad en la corporeidad, un órgano particular de su sistema orgánico. La figuración de ese fin en el seno de este sistema consiste en lo siguiente: que la idealidad que-está-siendo *en sí* de lo material en general y de la corporeidad determinada ha sido *puesta* | como [tal] idealidad para que el alma, de acuerdo con la [432] determinidad de su representación y querer, EXISTA como sustancia en esa determinidad. De esta manera, en la habilidad, la corporeidad se ha hecho entonces universalmente válida[720] e instrumento, de modo que tal como está en mí la representación (p.e. una serie de notas musicales) la ha exteriorizado también el cuerpo sin resistencia y con fluidez.

La forma del hábito abarca todas las clases y escalones de la actividad del espíritu; la más exterior, la determinación espacial del individuo de que se mantenga *erguido*, se ha hecho hábito por su voluntad: una postura *inmediata e inconsciente* que siempre sigue siendo COSA de su voluntad permanente; el ser humano se mantiene en pie solamente porque quiere y en tanto quiere, y sólo mientras él inconscientemente lo quiere. Igualmente el *ver*, etc., es el hábito concreto que une *inmediatamente*, en un simple acto, las múltiples determinaciones de la sensación, de la conciencia, de la intuición, del entendimiento, etc. El pensamiento enteramente libre,

Elemente seiner selbst tätige *Denken* bedarf ebenfalls der Gewohnheit und Geläufigkeit, dieser Form der *Unmittelbarkeit*, wodurch es ungehindertes, durchgedrungenes Eigentum meines *einzelnen Selbsts* ist. Erst durch diese Gewohnheit *existiere* Ich als denkendes für mich. Selbst diese Unmittelbarkeit des denkenden Beisichseins enthält Leiblichkeit (Ungewohntheit und lange Fortsetzung des Denkens macht
[10/187] Kopfweh); die Gewohn|heit vermindert diese Empfindung, indem sie die natürliche Bestimmung zu einer Unmittelbarkeit der Seele macht. – Die entwickelte und im Geistigen als solchem betätigte Gewohnheit aber ist die *Erinnerung* und das *Gedächtnis* und weiter unten zu betrachten.

Von der Gewohnheit pflegt herabsetzend gesprochen und sie als ein Unlebendiges, Zufälliges und Partikuläres genommen zu werden. Ganz zufälliger
[433] Inhalt ist allerdings der Form der Gewohnheit, wie jeder andere, | fähig, und es ist die Gewohnheit des Lebens, welche den Tod herbeiführt oder, wenn ganz abstrakt, der Tod selbst ist. Aber zugleich ist sie der *Existenz* aller Geistigkeit im individuellen Subjekte das Wesentlichste, damit das Subjekt als *konkrete* Unmittelbarkeit, als *seelische* Idealität sei, damit der Inhalt, religiöser, moralischer usf., ihm als *diesem Selbst*, ihm als *dieser* Seele *angehöre*, weder in ihm bloß *an sich* (als Anlage), noch als vorübergehende Empfindung oder Vorstellung, noch als abstrakte, von Tun und Wirklichkeit abgeschiedene Innerlichkeit, sondern in seinem Sein sei. – In wissenschaftlichen Betrachtungen der Seele und des Geistes pflegt die Gewohnheit entweder als etwas Verächtliches übergangen zu werden oder vielmehr auch, weil sie zu den schwersten Bestimmungen gehört.

[10/192] |

c. Die wirkliche Seele

§ 411

Die Seele ist in ihrer durchgebildeten und sich zu eigen gemachten Leiblichkeit als *einzelnes* Subjekt für sich, und die Leiblichkeit ist so die *Äußerlichkeit* als Prädikat, in welchem das Subjekt sich nur auf sich bezieht. Diese Äußerlichkeit stellt nicht sich vor, sondern die Seele, und ist deren *Zeichen*. Die Seele ist als diese Identität des Inneren mit dem Äußeren, das jenem unterworfen ist, *wirklich*; sie hat an ihrer Leiblichkeit ihre freie Gestalt, in der sie *sich* fühlt und *sich* zu fühlen gibt, die als das Kunstwerk der Seele *menschlichen*, pathognomischen und physiognomischen Ausdruck hat.

activo en el puro elemento de sí mismo, necesita igualmente del hábito y de la soltura, necesita de esa forma de la *inmediatez* mediante la cual el pensamiento es propiedad no impedida, y está empapada de mi *yo mismo singular*. Sólo mediante ese hábito EXISTO yo, en cuanto pensante, para mí. Incluso esta inmediatez del ser-cabe-sí pensante contiene corporeidad (falta de costumbre o pensar mucho tiempo producen dolor de cabeza); el hábi|to disminuye esta sensación en tanto convierte la [10/187]
determinación natural en una inmediatez del alma.– Pero la costumbre desarrollada y activa en lo espiritual en cuanto tal es el *recuerdo* y la *memoria* que más abajo[721] hemos de considerar con más detalle.

Se suele hablar con desprecio del hábito [o costumbre], tomándolo como algo sin vida, contingente y particular. El contenido enteramente contingente es desde luego susceptible de recibir la forma del hábito, como cualquier otro contenido, | y [433]
es el hábito de vivir lo que nos lleva a la muerte o, [dicho] de manera enteramente abstracta, es la muerte misma. Pero al mismo tiempo el hábito es lo más esencial de la EXISTENCIA de toda espiritualidad en el sujeto individual, para que el sujeto, como *inmediatez* concreta, sea como idealidad *anímica*, para que el contenido religioso, moral, etc., le *pertenezca* a él en tanto es *este sí mismo*, en tanto es *esta* alma, y no esté en él como mero *en sí* (como disposición), ni como sensación transitoria o representación, ni tampoco como interioridad separada del hacer y de la realidad efectiva, sino que sea su ser.– En los tratados científicos sobre el alma y sobre el espíritu, el hábito se suele pasar por alto, sea [porque se lo considera] algo despreciable, sea quizá también porque es una de las determinaciones más difíciles.

| c. El alma efectivamente real [10/192]

§ 411

En su corporeidad enteramente formada y hecha propia, el alma es para sí como *singular*, y la corporeidad es de esta manera la *exterioridad* en cuanto predicado, en el cual el sujeto se refiere solamente a sí mismo. Esta exterioridad no se representa, sino que [lo que] se representa [es] el alma, mientras [el cuerpo] es su *signo*. El alma, en tanto es esta identidad de lo interior y lo exterior (que está sometido a aquél), es *efectivamente real*; en su corporeidad tiene su figura libre, en la cual *se* siente y *se* da a sentir y que, en cuanto obra de arte del alma, posee expresión *humana*, patognómica y fisiognómica[722].

Zum menschlichen Ausdruck gehört z.B. die aufrechte Gestalt überhaupt,
[434] die Bildung insbesondere der | Hand, als des absoluten Werkzeugs, des Mundes, Lachen, Weinen usw. und der über das Ganze ausgegossene geistige Ton, welcher den Körper unmittelbar als Äußerlichkeit einer höheren Natur kundgibt. Dieser Ton ist eine so leichte, unbestimmte und unsagbare Modifikation, weil die Gestalt nach ihrer Äußerlichkeit ein Unmittelbares und Natürliches ist und darum nur ein unbestimmtes und ganz unvollkommenes *Zeichen* für den Geist sein kann und ihn nicht, wie er für sich selbst als *Allgemeines* ist, vorzustellen vermag. Für das Tier ist die menschliche Gestalt das Höchste, wie der Geist demselben erscheint. Aber für den Geist ist sie nur die *erste* Erscheinung desselben und die *Sprache* sogleich sein vollkommener[er] Ausdruck. Die Gestalt ist zwar seine nächste Existenz, aber zugleich in ihrer physiognomischen und pathognomischen Bestimmtheit ein *Zufälliges* für ihn; die Physiognomik, vollends aber die Kranioskopie zu *Wissenschaften* erheben zu wollen, war daher einer der leersten Einfälle, noch leerer als eine *signatura rerum*, wenn aus der Gestalt der Pflanzen ihre Heilkraft erkannt werden sollte.

[10/197] | § 412

An sich hat die Materie keine Wahrheit in der Seele; als fürsichseiende scheidet diese sich von ihrem unmittelbaren Sein und stellt sich dasselbe als Leiblichkeit gegenüber, die ihrem Einbilden in sie keinen Widerstand leisten kann. Die Seele, die ihr Sein sich entgegengesetzt, es aufgehoben und als das ihrige bestimmt hat, hat die Bedeutung der *Seele*, der *Unmittelbarkeit* des Geistes, verloren. Die wirkliche Seele in der *Gewohnheit* des Empfindens und ihres *konkreten* Selbstgefühls ist an sich die für sich seiende *Idealität* ihrer Bestimmtheiten, in ihrer Äußerlichkeit *erinnert* in sich und unendliche Beziehung auf sich. Dies Fürsichsein der freien
[435] Allgemeinheit ist das |höhere Erwachen der Seele zum *Ich*, der abstrakten Allgemeinheit, insofern sie *für* die abstrakte Allgemeinheit ist, welche so *Denken* und *Subjekt* für sich, und zwar bestimmt Subjekt seines Urteils ist, in welchem das Ich die natürliche Totalität seiner Bestimmungen als ein Objekt, eine *ihm äußere* Welt, von sich ausschließt und sich darauf bezieht, so daß es in derselben unmittelbar in sich reflektiert ist, – das *Bewußtsein*.

A la expresión humana le pertenece p.e. la figura erecta en general, la forma particular de la | mano como instrumento absoluto, de la boca, de la risa, del llanto, [434] etc., así como el matiz espiritual derramado sobre el todo [del cuerpo] que lo da a conocer como exterioridad de una naturaleza superior. Este matiz es una modificación tan tenue, tan indeterminada e inefable, porque la figura según su exterioridad es algo inmediato y natural y, por ello, sólo puede ser un *signo* indeterminado y enteramente imperfecto del espíritu, y no es capaz de representarlo tal como es para sí mismo como *universal*. Para el animal, la figura humana es la suprema, el modo como el espíritu le aparece. Pero para el espíritu, esta figura es solamente el *primer* fenómeno suyo, y el *lenguaje* es, de manera inmediata, su expresión más perfecta. La figura es precisamente su EXISTENCIA más próxima, pero para él es a la vez, en su determinidad fisiognómica y patognómica, algo *contingente*; querer elevar la fisiognómica y sobre todo la craneoscopia a *ciencias* fue una de las ocurrencias más vacías, más que una *signatura rerum*, si es que por la figura de las plantas se debía conocer su poder curativo[723].

| § 412 [10/197]

En sí la materia no posee ninguna verdad en el alma; en tanto está-siendo-para-sí, el alma se separa de su ser inmediato y se lo contrapone como corporeidad que no puede oponer ninguna resistencia a su figuración por el alma. El alma que se ha contrapuesto su ser, que lo ha superado y lo ha determinado como suyo, ha perdido la significación de *alma*, es decir, la significación de *inmediatez* del espíritu. El alma efectivamente real, en el *hábito* del sentir y de su sentimiento *concreto* de sí, es en sí la idealidad que es para sí de sus determinaciones, *interiorizada* en sí misma en su exterioridad y referencia infinita a sí misma. Este ser-para-sí de la universalidad libre es el | superior despertar del alma al *yo*, a la universalidad abstracta, en [435] tanto ella es *para* la universalidad abstracta, la cual es así *pensamiento* y *sujeto* para sí, y precisamente sujeto determinado de su juicio, en el cual el sujeto excluye de sí la totalidad natural de sus determinaciones como un OBJETO, como un mundo que *le* es *exterior*, y se refiere a sí de tal modo que en ese mundo está inmediatamente reflejado hacia sí: la *conciencia*.

[436] [10/199] |

B

Die Phänomenologie des Geistes

Das Bewußtsein

§ 413

Das *Bewußtsein* macht die Stufe der Reflexion oder des *Verhältnisses* des Geistes, seiner als *Erscheinung*, aus. Ich ist die unendliche Beziehung des Geistes auf sich, aber als *subjektive*, als *Gewißheit seiner selbst*; die unmittelbare Identität der natürlichen Seele ist zu dieser reinen ideellen Identität mit sich erhoben, der Inhalt von jener ist für diese für sich seiende Reflexion *Gegenstand*. Die reine abstrakte Freiheit für sich entläßt ihre Bestimmtheit, das Naturleben der Seele, als ebenso frei, als *selbständiges Objekt*, aus sich, und von diesem als *ihm äußeren* ist es, daß Ich zunächst weiß, und ist so Bewußtsein. Ich als diese absolute Negativität ist an sich die Identität in dem Anderssein; Ich ist es selbst und greift über das Objekt als ein *an sich* aufgehobenes über, ist *eine* Seite des Verhältnisses und das *ganze* Verhältnis; – *das Licht*, das sich und noch anderes manifestiert.

[10/201] |

§ 414

Die Identität des Geistes mit sich, wie sie zunächst als Ich gesetzt ist, ist
[437] nur seine abstrakte, formelle Ideali|tät. Als *Seele* in der Form *substantieller* Allgemeinheit ist er nun die subjektive Reflexion-in-sich, auf diese Substantialität als auf das Negative seiner, ihm Jenseitiges und Dunkles bezogen. Das Bewußtsein ist daher, wie das Verhältnis überhaupt, der *Widerspruch* der Selbständigkeit beider Seiten und ihrer Identität, in welcher sie aufgehoben sind. Der Geist ist als Ich *Wesen*; aber indem die Realität in der Sphäre des Wesens als unmittelbar seiend und zugleich als ideell gesetzt ist, ist er als das Bewußtsein nur das *Erscheinen* des Geistes.

| B [436] [10/199]

La fenomenología del espíritu

La conciencia

§ 413

La *conciencia* constituye el escalón de la reflexión o de la *relación* del espíritu, o sea, de él como *fenómeno*[724]. «Yo» es la referencia infinita del espíritu consigo, pero como *subjetiva* o como *certeza*[725] *de sí mismo*; la identidad inmediata del alma natural se ha elevado a esta pura identidad ideal consigo, y el contenido de aquélla es [ahora] *objeto*[726] para esta reflexión que-está-siendo para sí. La pura y abstracta libertad para sí desprende de sí su determinidad, la vida natural del alma, como [algo] igualmente libre, como OBJETO *autosuficiente*, y de éste, como *exterior al yo*, es de lo que «yo» primeramente sabe y es así conciencia. «Yo», en tanto [es] esta negatividad absoluta, es *en sí* la identidad en el ser-otro; «yo» es él mismo y abarca [a la vez] el objeto como algo *en sí* superado; el yo es *un* lado de la relación y la relación *entera*; es la *luz* que se manifiesta [a sí misma] y [manifiesta] además [lo] otro.

| § 414 [10/201]

La identidad del espíritu consigo, tal como está primeramente puesta, [o sea,] como yo, es solamente su ideali|dad formal y abstracta. [Estando] [437]
como *alma* en la forma de universalidad *sustancial*, el espíritu es ahora la reflexión-hacia-dentro-de-sí subjetiva, referida a esa sustancialidad como a lo negativo de sí [que es] para él un más allá y algo oscuro. La conciencia es, por tanto, como [lo es] la relación en general, la *contradicción* entre la autosuficiencia de ambos lados y la identidad de ellos en la que ambos están superados. El espíritu como yo es *esencia*, pero en tanto en la esfera de la esencia la realidad está puesta como siendo inmediatamente y a la vez como ideal, el espíritu como conciencia es solamente el *aparecer* del espíritu.

[10/202] |

§ 415

Da Ich *für sich* nur als formelle Identität ist, so ist die *dialektische* Bewegung des Begriffs, die Fortbestimmung des Bewußtseins, ihm nicht als seine Tätigkeit, sondern sie ist *an sich* und für dasselbe Veränderung des Objekts. Das Bewußtsein erscheint daher verschieden bestimmt nach der Verschiedenheit des gegebenen Gegenstandes und seine Fortbildung als eine Veränderung der Bestimmungen seines Objekts. Ich, das Subjekt des Bewußtseins, ist Denken; die logische Fortbestimmung des Objekts ist *das in Subjekt und Objekt Identische*, ihr absoluter Zusammenhang, dasjenige, wonach das Objekt das Seinige des Subjekts ist.

Die Kantische Philosophie kann am bestimmtesten so betrachtet werden, daß sie den Geist als Bewußtsein aufgefaßt hat und ganz nur Bestimmungen der Phänomenologie, nicht der Philosophie desselben enthält. Sie betrachtet *Ich* als Beziehung auf ein Jenseitsliegendes, das in seiner abstrakten Bestimmung das Ding-an-sich heißt; und nur nach dieser Endlichkeit faßt sie sowohl die Intelligenz als den Willen. Wenn sie im Begriffe der *reflektierenden* Urteilskraft zwar auf die *Idee* des Geistes, die Subjekt-Objektivität, einen *anschauenden Verstand* usf., wie auch
[438] auf die Idee der Natur | kommt, so wird diese Idee selbst wieder zu einer Erscheinung, nämlich einer subjektiven Maxime herabgesetzt (s. § 58, Einl.). Es ist daher für einen richtigen Sinn dieser Philosophie anzusehen, daß sie von *Reinhold* als eine Theorie des *Bewußtseins*, unter dem Namen *Vorstellungsvermögen*, aufgefaßt
[10/203] worden ist. Die *Fichtesche* Philosophie hat denselben | Standpunkt, und Nicht-Ich ist nur als *Gegenstand* des Ich, nur im *Bewußtsein* bestimmt; es bleibt als unendlicher Anstoß, d.i. als *Ding-an-sich*. Beide Philosophien zeigen daher, daß sie nicht zum *Begriffe* und nicht zum *Geiste*, wie er *an und für sich ist*, sondern nur, wie er in Beziehung auf ein Anderes ist, gekommen sind.

In Beziehung auf den *Spinozismus* ist dagegen zu bemerken, daß der Geist in dem Urteile, wodurch er sich als *Ich*, als freie Subjektivität gegen die Bestimmtheit konstituiert, aus der Substanz, und die Philosophie, indem ihr dies Urteil absolute Bestimmung des Geistes ist, aus dem Spinozismus heraustritt.

| § 415 [10/202]

Puesto que el yo solamente es *para sí* como identidad formal, por eso el movimiento *dialéctico* del concepto, la determinación progresiva de la conciencia, no es para ella como una actividad *suya*, sino que esta determinación es, en sí y para la conciencia, [un] cambio del OBJETO. La conciencia aparece, por tanto, distintamente determinada con arreglo a la variación del objeto dado, y la formación progresiva de ella [aparece por ende] como un cambio de las determinaciones de su OBJETO. Yo, el sujeto de la conciencia, es pensar; la progresiva determinación lógica del objeto es *lo idéntico en sujeto* y *OBJETO*, [es] la conexión absoluta de esa determinación, aquello con arreglo a lo cual el OBJETO es lo suyo del sujeto.

La filosofía kantiana puede considerarse de la manera más exacta como aquella que ha aprehendido el espíritu como conciencia y que contiene [por tanto] determinaciones [propias] de la fenomenología [del espíritu], no de la filosofía del mismo. La filosofía kantiana contempla el «*yo*» como referencia a algo que está más allá, lo que en su determinación abstracta se llama la cosa-en-sí[727]; y solamente con arreglo a esa finitud capta por un igual la inteligencia y la voluntad. Cuando en el concepto de la facultad *reflexionante* de juzgar llega precisamente a la *idea* del espíritu, a la objetividad-sujeto, a un *entendimiento intuitivo*, etc., así como cuando alcanza la idea de la naturaleza[728], | incluso [entonces] esta idea viene depuesta de [438] nuevo a fenómeno, es decir, a una máxima subjetiva (véase § 58, Introd.[729]). Por ello hay que considerar como un sentido correcto de esta filosofía el haber sido entendida por *Reinhold* como una teoría de la *conciencia*, dando a ésta el nombre de *facultad de representar*[730]. La filosofía *fichteana* tiene el mismo | punto de vista y «no-yo» [10/203] está sólo determinado como *objeto* del yo[731], está sólo determinado en la *conciencia*; sigue siendo tropiezo infinito, es decir, *cosa-en-sí*. Ambas filosofías muestran, por consiguiente, que no han llegado al *concepto* ni al *espíritu* tal como él es *en y para sí*, sino que sólo han llegado a él tal como es con referencia a un otro.

Por lo que se refiere al *spinozismo*, hay que advertir, por el contrario, que el espíritu se constituye desde la sustancia en el juicio mediante el cual se constituye como yo, como subjetividad libre frente a la determinidad[732]; y la filosofía, en tanto ese juicio es para ella determinación absoluta del espíritu, brota del spinozismo[733].

§ 416

Das Ziel des Geistes als Bewußtsein ist, diese seine Erscheinung mit seinem Wesen identisch zu machen, *die Gewißheit seiner selbst zur Wahrheit zu* erheben. Die *Existenz*, die er im Bewußtsein hat, hat darin ihre Endlichkeit, daß sie die formelle Beziehung auf sich, nur Gewißheit ist. Weil das Objekt nur abstrakt als das *Seinige* bestimmt oder er in demselben nur in sich als abstraktes Ich reflektiert ist, so hat diese Existenz noch einen Inhalt, der nicht als der seinige ist.

[10/204] | § 417

Die Stufen dieser Erhebung der Gewißheit zur Wahrheit sind, daß er

a. *Bewußtsein* überhaupt ist, welches einen Gegenstand als solchen hat,

[439] | b. *Selbstbewußtsein*, für welches *Ich* der Gegenstand ist,

c. Einheit des Bewußtseins und Selbstbewußtseins, daß der Geist den Inhalt des Gegenstandes als sich selbst und sich selbst als an und für sich bestimmt anschaut; – *Vernunft, der Begriff des Geistes.*

[10/205] | A. Das Bewußtsein als solches

α. *Das sinnliche Bewußtsein*

§ 418

Das Bewußtsein ist zunächst das *unmittelbare*, seine Beziehung auf den Gegenstand daher die einfache, unvermittelte Gewißheit desselben; der Gegenstand selbst ist daher ebenso als unmittelbarer, als *seiender* und in sich reflektierter, weiter als unmittelbar *einzelner* bestimmt; – *sinnliches* Bewußtsein.

[10/206] Das Bewußtsein als Verhältnis enthält nur die dem ab|strakten Ich oder formellen Denken angehörigen Kategorien, die ihm Bestimmungen des Objekts sind (§ 415). Das sinnliche Bewußtsein weiß daher von diesem nur als einem *Seienden, Etwas, existierenden Dinge, Einzelnen* und so fort. Es erscheint als das reichste an

§ 416

La meta del espíritu como conciencia consiste en hacer idéntico este fenómeno suyo con su esencia, [o, lo que es lo mismo,] en elevar *la certeza de sí mismo a la verdad*. La EXISTENCIA que el espíritu tiene en la conciencia, tiene su finitud en que esa EXISTENCIA sólo es la referencia formal a sí, sólo es certeza; porque el objeto está determinado sólo abstractamente como lo *suyo*, o [también] porque el espíritu en el objeto solamente está reflejado adentro de sí como yo abstracto, por ello esta EXISTENCIA tiene aún un contenido que no es como el [propio] suyo.

| § 417 [10/204]

Los peldaños de esta elevación de la certeza a la verdad son los siguientes: El espíritu es

a. *conciencia* en general, que tiene un objeto [enfrente],
| b. *autoconciencia*, para la cual el objeto [enfrentado] es *yo*, [439]
c. unidad de la conciencia y la autoconciencia, o sea, que el espíritu intuye el contenido del objeto como a sí mismo y se intuye a sí mismo como determinado en y para sí: *razón*, *el concepto del espíritu*.

| A. LA CONCIENCIA EN CUANTO TAL [10/205]

a) La conciencia sensible

§ 418

La conciencia es primeramente la conciencia *inmediata* y su referencia al objeto [enfrentado] es, por consiguiente, la simple certeza no mediada del mismo; el objeto mismo, por tanto, también como inmediato, en cuanto *está-siendo* y está reflejado adentro de sí, está ulteriormente determinado como inmediatamente *singular*: conciencia *sensible*.

La conciencia como relación contiene solamente las categorías pertenecientes al yo abs|tracto o pensamiento formal que para la conciencia son determinaciones [10/206]
del objeto (§ 415). La conciencia sensible, por tanto, sólo sabe del objeto como de un

Inhalt, ist aber das ärmste an Gedanken. Jene reiche Erfüllung machen die Gefühlsbestimmungen aus; sie sind der *Stoff* des Bewußtseins (§ 414), das Substantielle und Qualitative, das in der anthropologischen Sphäre die Seele *ist* und *in sich* findet. Diesen Stoff trennt die Reflexion der Seele in sich, Ich, von sich ab und gibt ihm zunächst die Bestimmung des *Seins*. – Die räumliche und zeitliche
[440] Einzelheit, *Hier* und *Jetzt*, | wie ich in der *Phänomenologie des Geistes*, S. 25ff., den Gegenstand des sinnlichen Bewußtseins bestimmt habe, gehört eigentlich dem Anschauen an. Das Objekt ist hier zunächst nur nach dem Verhältnisse zu nehmen, welches es zu dem *Bewußtsein* hat, nämlich ein demselben *Äußerliches*, noch nicht als an ihm selbst. Äußerliches oder als Außersichsein bestimmt zu sein.

[10/208] | § 419

Das *Sinnliche* als Etwas wird ein *Anderes*; die Reflexion des *Etwas* in sich, das *Ding*, hat *viele* Eigenschaften und als Einzelnes in seiner Unmittelbarkeit *mannigfaltige Prädikate*. Das *viele Einzelne* der Sinnlichkeit wird daher ein *Breites*, – eine Mannigfaltigkeit von *Beziehungen, Reflexionsbestimmungen* und *Allgemeinheiten*. – Dies sind logische Bestimmungen, durch das Denkende, d.i. hier durch das Ich gesetzt. Aber *für dasselbe* als erscheinend hat der Gegenstand sich so verändert. Das sinnliche Bewußtsein ist in dieser Bestimmung des Gegenstandes *Wahrnehmen*.

β. *Das Wahrnehmen*

§ 420

Das Bewußtsein, das über die Sinnlichkeit hinausgegangen, will den Gegenstand in seiner *Wahrheit nehmen*, nicht als bloß unmittelbaren, sondern als vermittelten, in sich reflektierten und allgemeinen. Er ist somit eine Verbindung von sinnlichen und von erweiterten Gedankenbestimmungen konkreter Verhältnisse und Zusammenhänge. Damit ist die Identität des Bewußtseins mit dem Gegenstand nicht mehr die abstrakte der *Gewißheit*, sondern die *bestimmte*, ein *Wissen*.

[10/209] [441] | Die nähere Stufe des Bewußtseins, auf welcher die | *Kantische Philosophie* den Geist auffaßt, ist *das Wahrnehmen*, welches überhaupt der Standpunkt unseres *gewöhn*-

ente, *algo*, *cosa existente*, *singular*, etc. El objeto aparece como lo más rico en contenido, pero es lo más pobre en pensamientos. Aquella rica plenitud está constituida por las determinaciones del sentimiento; éstas son la *materia* de la conciencia (§ 414), lo sustancial y cualitativo que en la esfera antropológica *es* el alma y que ésta encuentra *dentro de sí*. La reflexión del alma-adentro-de-sí, yo, separa de sí esta materia y le confiere primeramente la determinación del *ser*.— La singularidad espacial y temporal, *aquí* y *ahora*, | como yo determiné el objeto de la conciencia sensible [440] en la *Fenomenología del espíritu*, pág. 25 y ss[734], pertenece propiamente a la intuición. El OBJETO hay que tomarlo aquí primeramente sólo con arreglo a la relación que guarda con la *conciencia*, es decir, como algo *exterior* a ella, sin estar determinado aún como exterior en sí mismo o como ser-exterior-a-sí.

| § 419 [10/208]

Lo *sensible*, como un algo, deviene un *otro*; la reflexión del *algo* adentro de sí, la cosa, tiene *muchas* propiedades y como singular tiene en su inmediatez *numerosos predicados*. Lo *singular mucho* se hace, por tanto, un *ancho*: una multitud de *referencias*, de *determinaciones de la reflexión* y *universalidades*. Esto son determinaciones lógicas puestas por el pensamiento pensante, es decir, aquí, por el yo. Pero para éste, el objeto en tanto está apareciendo ha cambiado. La conciencia sensible, en esta determinación del objeto, es *percepción*.

β) *La percepción*

§ 420

La conciencia que ha salido más allá de la sensibilidad quiere *tomar* el objeto en su *verdad*[735], no meramente como inmediato, sino como mediado, reflejado adentro de sí y como universal. El objeto es, por tanto, un enlace de determinaciones sensibles y de determinaciones de pensamiento extendidas, relaciones concretas y conexiones. Con ello, la identidad de la conciencia con el objeto ya no es la identidad abstracta de la *certeza*, sino la identidad *determinada*, un *saber*[736].

| El escalón más determinado de la conciencia en el que la | *filosofía kantiana* [10/209] [441] aprehende el espíritu, es la *percepción*[737], la cual constituye en general el punto de vista de nuestra *conciencia ordinaria* y, más o menos, el de las *ciencias*. Se parte de

lichen Bewußtseins und mehr oder weniger der *Wissenschaften* ist. Es wird von sinnlichen Gewißheiten einzelner Apperzeptionen oder Beobachtungen ausgegangen, die dadurch zur Wahrheit erhoben werden sollen, daß sie in ihrer Beziehung betrachtet, über sie reflektiert [wird], überhaupt daß sie nach bestimmten Kategorien zugleich zu etwas Notwendigem und Allgemeinem, zu *Erfahrungen* werden.

[10/210] | § 421

Diese Verknüpfung des Einzelnen und Allgemeinen ist Vermischung, weil das Einzelne zum *Grunde* liegendes Sein und fest gegen das Allgemeine bleibt, auf welches es zugleich bezogen ist. Sie ist daher der vielseitige Widerspruch, – überhaupt der *einzelnen* Dinge der sinnlichen Apperzeption, die *den Grund der* allgemeinen Erfahrung ausmachen sollen, und der *Allgemeinheit*, die vielmehr das Wesen und der Grund sein soll, – der *Einzelheit*, welche die *Selbständigkeit* in ihrem konkreten Inhalte genommen ausmacht, und der mannigfaltigen *Eigenschaften*, die vielmehr frei von diesem negativen Bande und voneinander, selbständige *allgemeine Materien* sind (s. § 123ff.) usf. Es fällt hierin eigentlich der Widerspruch des Endlichen durch alle Formen der logischen Sphären, am konkretesten, insofern das Etwas als *Objekt* bestimmt ist (§ 194ff.).

γ. *Der Verstand*

§ 422

Die nächste *Wahrheit* des Wahrnehmens ist, daß der Gegenstand vielmehr
[442] *Erscheinung* und seine Refle|xion-in-sich ein dagegen für sich seiendes *Inneres* und Allgemeines ist. Das Bewußtsein dieses Gegenstandes ist der *Verstand*. – Jenes *Innere* ist einerseits die *aufgehobene Mannigfaltigkeit* des Sinnlichen und auf diese Weise die abstrakte Identität, andererseits enthält es jedoch deswegen die Mannigfaltigkeit auch, aber als *inneren einfachen Unterschied*, welcher in dem Wechsel der Erscheinungen mit sich identisch bleibt. Dieser einfache Unterschied ist das Reich *der Gesetze* der Erscheinung, ihr ruhiges allgemeines Abbild.

certezas sensibles de apercepciones singulares u observaciones que deben elevarse a verdad considerándolas en su referencia y reflexionando sobre ellas, hasta que lleguen a ser en general algo a la vez necesario y universal con arreglo a categorías determinadas, [esto es,] *experiencias.*

| § 421 [10/210]

Esta unión de lo singular y lo universal es mezcla, porque lo singular sigue siendo el ser que subyace como *fundamento* y permanece firme frente a lo universal, al que está a la vez referido. Esta unión es, por tanto, la contradicción de muchas caras; es en general la contradicción entre las cosas *singulares* de la apercepción sensible, que deben constituir *el fundamento* de la experiencia universal, y la *universalidad* que debe ser más bien la esencia y el fundamento[738]; contradicción entre la *singularidad* que constituye la *autosuficiencia* tomada con su contenido concreto, y las *propiedades* múltiples, que, libres más bien de esta atadura negativa y sueltas unas de otras, son *materias universales* autosuficientes (véase § 123 y ss[739]). Propiamente ocurre aquí de la manera más concreta, en tanto el algo está determinado como *OBJETO* (§ 194 y ss), la contradicción [propia] de lo finito a través de todas las formas de las esferas lógicas.

γ) *El entendimiento*

§ 422

La *verdad* próxima del percibir consiste en que el objeto es más bien *fenómeno*, y la refle|xión-adentro-de-sí de este objeto es, por el contrario, algo [442]
interior que está-siendo para sí y universal. La conciencia de este objeto es el *entendimiento*.—Aquello *interior* es, por una parte, la pluralidad superada de lo sensible y, de esta manera, [es] la identidad abstracta, pero, por otra parte, lo interior contiene también por eso la pluralidad, pero como *simple distinción interna* que en el cambio del fenómeno permanece idéntica consigo. Esta distinción simple es el reino *de las leyes* del fenómeno, su copia universal y quieta.

[10/211] | § 423

Das Gesetz, zunächst das Verhältnis allgemeiner, bleibender Bestimmungen, hat, insofern sein Unterschied der innere ist, seine Notwendigkeit an ihm selbst; die eine der Bestimmungen, als nicht äußerlich von der anderen unterschieden, liegt unmittelbar selbst in der anderen. Der innere Unterschied ist aber auf diese Weise, was er in Wahrheit ist,
[10/212] der Unterschied an ihm selbst oder *der Unterschied, der keiner ist*. – In die|ser Formbestimmung überhaupt ist *an sich* das Bewußtsein, welches als solches die *Selbständigkeit* des Subjekts und Objekts gegeneinander enthält, verschwunden; Ich hat als urteilend einen Gegenstand, der nicht von ihm unterschieden ist, – *sich selbst;* – *Selbstbewußtsein.*

[10/213] | B. DAS SELBSTBEWUẞTSEIN

§ 424

Die Wahrheit des Bewußtseins ist das *Selbstbewußtsein* und dieses der Grund von jenem, so daß in der Existenz alles Bewußtsein eines anderen Gegens-
[443] tandes | Selbstbewußtsein ist; ich weiß von dem Gegenstande als dem meinigen (er ist meine Vorstellung), ich weiß daher darin von mir. – Der Ausdruck vom Selbstbewußtsein ist Ich = Ich; – *abstrakte Freiheit*, reine Idealität. – So ist es ohne Realität, denn es selbst, das *Gegenstand* seiner ist, ist nicht ein solcher, da kein Unterschied desselben und seiner vorhanden ist.

§ 425

Das abstrakte Selbstbewußtsein ist die *erste* Negation des Bewußtseins, daher auch behaftet mit einem äußerlichen Objekt, formell mit der Negation seiner; es ist somit zugleich die vorhergehende Stufe, Bewußtsein, und ist der Widerspruch seiner als Selbstbewußtseins und seiner als Bewußtseins. Indem letzteres und die Negation überhaupt im Ich = Ich an sich schon aufgehoben ist, so ist es als diese Gewißheit seiner selbst
[10/214] gegen das Objekt der *Trieb*, das zu | setzen, was es an sich ist, – d.i. dem abstrakten Wissen von sich Inhalt und Objektivität zu geben und umgekehrt sich von seiner Sinnlichkeit zu befreien, die gegebene Objektivität

| § 423 [10/211]

La ley, [que es] primeramente la relación entre determinaciones universales y permanentes, tiene su necesidad en ella misma, en tanto su distinción es interna; cada una de las determinaciones, como distinta de las otras de modo no exterior, reside ella misma inmediatamente en las otras. Y la distinción interior, de esta manera, es en verdad la distinción en sí misma o la *distinción que no lo es*.— En es|ta determinación formal en [10/212]
general, la conciencia, que como tal contiene la *autosuficiencia* del sujeto y del objeto, uno ante otro, ha desaparecido *en sí*; «Yo», en cuanto enjuiciador, tiene ante sí un objeto que no es distinto de él *–sí mismo–*: *autoconciencia.*

| B. La autoconciencia [10/213]

§ 424

La verdad de la conciencia es la *autoconciencia*, y ésta el fundamento de aquélla, de tal modo que en la EXISTENCIA toda conciencia de otro objeto es
| autoconciencia; yo sé del objeto como de algo mío (él es mi representación), [443]
yo sé de mí por tanto en él.— La expresión de la autoconciencia es yo = yo; *libertad abstracta*, idealidad pura.— La autoconciencia está así sin realidad pues ella misma, que es objeto suyo, no es un tal, ya que no se da ninguna distinción entre ella y su objeto.

§ 425

La autoconciencia abstracta es la *primera* negación de la conciencia; se encuentra también afectada, por tanto, por un OBJETO exterior que es formalmente la negación de ella; es por eso, a la vez, el peldaño precedente, conciencia; y es la contradicción entre ella misma como autoconciencia, y ella misma como conciencia. En tanto la conciencia, y en general la negación, está ya en sí superada en el yo = yo[740], la autoconciencia como esta certeza de sí misma frente al OBJETO es el *impulso* a | poner lo que ella es en sí, es decir, [10/214]
es el impulso a dar contenido y objetividad al saber de sí abstracto, y viceversa, el impulso a liberarse de su sensibilidad, a superar la objetividad dada

aufzuheben und mit sich identisch zu setzen; beides ist ein und dasselbe; – die Identifizierung seines Bewußtseins und Selbstbewußtseins.

[10/215] | α. *Die Begierde*

§ 426

Das Selbstbewußtsein in seiner Unmittelbarkeit ist *Einzelnes* und *Begierde*, – der Widerspruch seiner Abstraktion, welche objektiv sein soll, oder seiner Unmittelbarkeit, welche die Gestalt eines äußeren Objekts hat und subjektiv sein soll. Für die aus dem Aufheben des Bewußtseins hervorgegangene Gewißheit seiner selbst ist das Objekt und für die Beziehung
[444] des Selbstbewußtseins auf | das Objekt ist seine abstrakte Idealität ebenso als ein Nichtiges bestimmt.

[10/216] | § 427

Das Selbstbewußtsein weiß sich daher *an sich* im Gegenstande, der in dieser Beziehung dem Triebe gemäß ist. In der Negation der beiden einseitigen Momente, als der eigenen Tätigkeit des Ich, wird *für* dasselbe diese Identität. Der Gegenstand kann dieser Tätigkeit keinen Widerstand leisten, als an sich und für das Selbstbewußtsein das Selbstlose; die Dialektik, welche seine Natur ist, sich aufzuheben, existiert hier als jene Tätigkeit
[10/217] des Ich. Das gegebene Objekt wird | hierin ebenso subjektiv gesetzt, als die Subjektivität sich ihrer Einseitigkeit entäußert und sich objektiv wird.

§ 428

Das Produkt dieses Prozesses ist, daß Ich sich mit sich selbst zusammenschließt und hierdurch *für sich* befriedigt, Wirkliches ist. Nach der äußerlichen
[10/218] Seite bleibt es in dieser Rück|kehr zunächst als *Einzelnes* bestimmt und hat sich als solches erhalten, weil es sich auf das selbstlose Objekt nur negativ bezieht, dieses insofern nur aufgezehrt wird. Die Begierde ist so in ihrer Befriedigung überhaupt *zerstörend* wie ihrem Inhalte nach *selbstsüchtig*, und da die Befriedigung nur im Einzelnen geschehen, dieses aber vorübergehend ist, so erzeugt sich in der Befriedigung wieder die Begierde.

y a ponerse idéntica consigo; las dos cosas son una y la misma, a saber, la identificación de su conciencia y autoconciencia.

| α) *El deseo* [10/215]

§ 426

La autoconciencia en su inmediatez es un *singular* y *deseo*; es la contradicción de su abstracción, que debe ser objetiva; o de su inmediatez, que tiene la figura de un OBJETO exterior y debe ser subjetiva. Para la certeza de sí que ha brotado del superar de la conciencia, el OBJETO está determinado como algo nulo, y para la referencia de la autoconciencia al | OBJETO es igualmente [444]
nula la idealidad abstracta de la autoconciencia.

| § 427 [10/216]

Por consiguiente, la autoconciencia está *en sí* en el objeto que en esta referencia es adecuado al impulso. En la negación de los dos momentos unilaterales, como actividad propia del yo, esa identidad deviene *para* el mismo. El objeto no puede oponer ninguna resistencia a esta actividad en tanto en sí y para la autoconciencia [es] lo carente de sí mismo; la dialéctica que es su naturaleza, superarse, EXISTE aquí como aquella actividad del yo. El OBJETO dado viene | ahí puesto de manera tan subjetiva como la subjetividad [10/217]
[misma] se desprende de su unilateralidad y se hace objetiva.

§ 428

El producto de este proceso es, a saber, que el yo se concluye consigo y, habiéndose así satisfecho *para sí*, es efectivamente real. Primeramente y con arreglo al lado externo, en este regre|so [a sí] el yo sigue estando determi- [10/218]
nado como *singular*, y se ha mantenido como tal porque se refiere tan sólo negativamente al objeto carente de mismidad y éste, en su tanto, sólo es devorado. En su satisfacción, el deseo es así *destructivo* en general, del mismo modo que con arreglo a su contenido es meramente *egoísta*; y puesto que la satisfacción sólo ha sucedido en lo singular, y éste es efímero, en la satisfacción el deseo se reproduce.

§ 429

Aber das Selbstgefühl, das ihm [dem Ich] in der Befriedigung wird, bleibt nach der inneren Seite oder *an sich* nicht im abstrakten *Fürsichsein* oder in seiner *Einzelheit*, sondern als die Negation der *Unmittelbarkeit* und
[445] der Einzelheit enthält das Resultat die Bestimmung der *All|gemeinheit* und der *Identität* des Selbstbewußtseins mit seinem Gegenstande. Das Urteil oder die Diremtion dieses Selbstbewußtseins ist das Bewußtsein eines *freien* Objekts, in welchem Ich das Wissen seiner als Ich hat, das aber auch noch außer ihm ist.

[10/219] | β. *Das anerkennende Selbstbewußtsein*

§ 430

Es ist ein Selbstbewußtsein für ein Selbstbewußtsein zunächst *unmittelbar* als ein Anderes für ein *Anderes*. Ich schaue in ihm als Ich mich selbst an, aber auch darin ein unmittelbar daseiendes, als Ich absolut gegen mich selbständiges anderes Objekt. Das Aufheben der *Einzelheit* des Selbstbewußtseins war das *erste* Aufheben; es ist damit nur als *besonderes* bestimmt. – Dieser Widerspruch gibt den Trieb, sich als freies Selbst zu *zeigen* und für den Anderen als solches *da* zu sein, – den Prozeß des *Anerkennens*.

§ 431

Er ist ein *Kampf*; denn ich kann mich im Anderen nicht als mich selbst
[10/220] wissen, insofern das Andere ein unmittelbares | anderes Dasein für mich ist; ich bin daher auf die Aufhebung dieser seiner Unmittelbarkeit gerichtet. Ebensosehr kann ich nicht als Unmittelbares anerkannt werden, sondern nur insofern ich an mir selbst die Unmittelbarkeit aufhebe und dadurch meiner Freiheit Dasein gebe. Aber diese Unmittelbarkeit ist zugleich die Leiblichkeit des Selbstbewußtseins, in welcher es als in seinem Zeichen und Werkzeug sein eigenes *Selbstgefühl* sowie sein Sein *für andere* und seine es mit ihnen vermittelnde Beziehung hat.

§ 429

Pero el sentimiento de sí que deviene para el singular en la satisfacción no se queda, por su lado interno o *en sí*, en el *ser-para-sí* abstracto o solamente en su singularidad, sino que, siendo la negación de la *inmediatez* y de la singularidad, el resultado contiene la determinación de la *uni|versalidad* y de la [445] *identidad* de la autoconciencia con su objeto. El juicio o disyunción[741] de esta autoconciencia es la conciencia de un OBJETO *libre* en el cual [el] yo tiene el saber de sí en tanto yo, pero que está también aún fuera de él.

| β) *La autoconciencia que reconoce* [10/219]

§ 430

Es una autoconciencia para una autoconciencia, primeramente y de manera *inmediata* como un otro para un *otro*. Yo me intuyo a mí mismo inmediatamente en él como yo, pero también [intuyo] en él un objeto inmediatamente existente que, en tanto yo, es objeto absolutamente otro y autosuficiente frente a mí. La superación de la *singularidad* de la autoconciencia fue la primera superación; con ella se ha determinado solamente como *particular*.— Esta contradicción da el impulso a *mostrarse* como sí mismo libre y a estar *ahí* para el otro en cuanto tal: el proceso del *reconocimiento*.

§ 431

Este proceso es una *lucha*, puesto que yo no me puedo saber en el otro como mí mismo en tanto el otro es para mí | otro existir-ahí inmediato; por con- [10/220]
siguiente, yo estoy dirigido a la superación de esta inmediatez suya. Igualmente, yo no puedo ser reconocido como inmediato, sino solamente en tanto yo supere en mí mismo la inmediatez y, a través de ello, dé existencia a mi libertad. Pero esta inmediatez es a la vez la corporeidad de la autoconciencia, corporeidad en la que la autoconciencia, como en su signo e instrumento, tiene su propio *sentimiento de sí* y su ser *para otro*, así como la referencia que la media con ellos.

[446] [10/221] | § 432

Der Kampf des Anerkennens geht also auf Leben und Tod; jedes der beiden Selbstbewußtsein[e] bringt das Leben des anderen in *Gefahr* und begibt sich selbst darein, aber nur als *in Gefahr*, denn ebenso ist jedes auf die Erhaltung seines Lebens als des Daseins seiner Freiheit gerichtet. Der Tod des einen, der den Widerspruch nach einer Seite auflöst, durch die abstrakte, daher rohe Negation der Unmittelbarkeit, ist so nach der wesentlichen Seite, dem Dasein des Anerkennens, welches darin zugleich aufgehoben wird, ein neuer Widerspruch, und der höhere als der erste.

[10/222] | § 433

[10/223] Indem das Leben so wesentlich als die Freiheit ist, so endigt | sich der Kampf zunächst als *einseitige* Negation mit der Ungleichheit, daß das eine der Kämpfenden das Leben vorzieht, sich als einzelnes Selbstbewußtsein erhält, sein Anerkanntsein jedoch aufgibt, das andere aber an seiner Beziehung auf sich selbst [fest]hält und vom ersten als dem Unterworfenen anerkannt wird: — das *Verhältnis der Herrschaft und Knechtschaft.*

Der Kampf des Anerkennens und die Unterwerfung unter einen Herrn ist die *Erscheinung*, aus welcher das Zusammenleben der Menschen, als ein Beginnen der *Staaten*, hervorgegangen ist. Die *Gewalt*, welche in dieser Erscheinung Grund ist, ist darum nicht Grund des *Rechts*, obgleich das *notwendige* und *berechtigte* Moment im Übergange des *Zustandes* des in die Begierde und Einzelheit versenkten Selbstbewußtseins in den Zustand des allgemeinen Selbstbewußtseins. Es ist der äußerliche oder *erscheinende Anfang* der Staaten, nicht ihr *substantielles Prinzip*.

[447] [10/224] | § 434

Dies Verhältnis ist einerseits, da das Mittel der Herrschaft, der Knecht, in seinem Leben gleichfalls erhalten werden muß, *Gemeinsamkeit* des Bedürfnisses und der Sorge für dessen Befriedigung. An die Stelle der rohen Zerstörung des unmittelbaren Objekts tritt die Erwerbung, Erhaltung und Formierung desselben als des Vermittelnden, worin die beiden Extreme der Selbständigkeit und Unselbständigkeit sich zusammenschließen; – die

| § 432 [446] [10/221]

La lucha del reconocimiento es, por tanto, a vida o muerte; cada una de las dos autoconciencias pone en *peligro* la vida de la otra y se expone así ella misma; pero sólo *en peligro*, pues también cada una de ellas está dirigida a la conservación de su vida como existencia de su libertad. La muerte de uno, que por una parte resuelve la contradicción mediante la negación abstracta (y por ende, cruda) de la inmediatez, es así por el lado esencial, es decir, por el lado de la existencia del reconocimiento (que, de esta manera, queda al mismo tiempo suprimido[742]), una nueva contradicción y superior a la primera.

| § 433 [10/222]

Siendo la vida tan esencial como la libertad, la lucha se acaba | primeramente, como negación *unilateral*, en la desigualdad, esto es, que uno de los que luchan prefiere la vida, se conserva como autoconciencia singular, pero renuncia a su ser-reconocido, mientras el otro se mantiene firme en su referencia a sí mismo y es reconocido por el primero como por aquel [que queda] sometido: la *relación* del *señorío* y la *servidumbre*. [10/223]

La lucha por el reconocimiento y el sometimiento a un señor es el *fenómeno* con el que ha brotado la vida en común de los humanos como comienzo de los estados. La *violencia*[743] que hay en el fondo de este fenómeno no es por ello fundamento del *derecho*, aunque sea momento *necesario* y *justificado* del tránsito desde el *estado* de la autoconciencia, [que se encuentra] abismada en el deseo y singularidad, al estado de la autoconciencia universal. Es el *comienzo fenoménico* o exterior de los estados, no su *principio sustancial*.

| § 434 [447] [10/224]

Puesto que el [término] medio [de la relación] del señorío, el siervo, tiene que ser igualmente mantenido en su vida, esta relación es, por una parte, *comunidad* de la necesidad[744] y del cuidado por su satisfacción. En lugar de la destrucción brutal del OBJETO inmediato, accede la adquisición, conservación y elaboración del mismo, como mediación en la que se concluyen los dos extremos de la autosuficiencia y la falta de ella: la forma de la univer-

Form der Allgemeinheit in Befriedigung des Bedürfnisses ist ein *dauerndes* Mittel und eine die Zukunft berücksichtigende und sichernde Vorsorge.

§ 435

Zweitens nach dem Unterschiede hat der Herr in dem Knechte und dessen Dienste die Anschauung des Geltens seines *einzelnen* Fürsichseins; und zwar vermittels der Aufhebung des unmittelbaren Fürsichseins, welche aber in einen anderen fällt. – Dieser, der Knecht, aber arbeitet sich im Dienste des Herrn seinen Einzel- und Eigenwillen ab, hebt die innere Unmittelbarkeit der Begierde auf und macht in dieser Entäußerung und der Furcht des Herrn den Anfang der Weisheit, – den Übergang *zum allgemeinen Selbstbewußtsein.*

[10/226] | γ. *Das allgemeine Selbstbewußtsein*

§ 436

Das *allgemeine Selbstbewußtsein* ist das affirmative Wissen seiner selbst im anderen Selbst, deren jedes als freie Einzelheit *absolute Selbständigkeit* hat, aber, vermöge der Negation seiner Unmittelbarkeit oder Begierde, sich nicht vom anderen unterscheidet, allgemeines [Selbstbewußtsein] und
[448] objektiv ist und die reelle Allgemeinheit als | Gegenseitigkeit so hat, als es im freien anderen sich anerkannt weiß und dies weiß, insofern es das andere anerkennt und es frei weiß.

Dies allgemeine Widererscheinen des Selbstbewußtseins, der Begriff, der sich in seiner Objektivität als mit sich identische Subjektivität und darum allgemein weiß, ist die Form des Bewußtseins der *Substanz* jeder wesentlichen Geistigkeit, der Familie, des Vaterlandes, des Staats, sowie aller Tugenden, der Liebe, Freundschaft, Tapferkeit, der Ehre, des Ruhms. Aber dies *Erscheinen* des Substantiellen kann auch vom Substantiellen getrennt und für sich in gehaltleerer Ehre, eitlem Ruhm usf. festgehalten werden.

salidad en la satisfacción de la necesidad[745] es un medio *duradero* y una previsión que mira al futuro y lo asegura[746].

§ 435

En segundo lugar y con arreglo a la distinción [entre ellos], el señor tiene en el siervo y en su servicio la intuición de la validez de su ser-para-sí *singular*, y [la tiene] precisamente por medio de la superación del ser-para-sí inmediato; superación, sin embargo, que viene a dar en un otro. Pero éste (el siervo), en el servicio del señor, se mata trabajando [y mata] su querer particular y obstinación, supera la inmediatez interior del deseo y hace de esta enajenación y del temor al señor el principio de la sabiduría[747], a saber, el paso a la *autoconciencia universal*.

| γ) *La autoconciencia universal* [10/226]

§ 436

La autoconciencia universal[748] es el saber afirmativo de sí mismo en otro sí mismo, cada uno de los cuales, como singularidad libre, tiene *autosuficiencia absoluta*, pero en virtud de la negación de su inmediatez o deseo no se distingue de la otra, es universal y objetiva, y la universalidad real como | reciprocidad la tiene [cada una] sabiéndose reconocida en el otro libre, y [448]
eso lo sabe en tanto ella reconoce al otro y lo sabe libre.

Esta reaparición[749] universal de la autoconciencia, el concepto, el cual se sabe como subjetividad idéntica consigo en su objetividad, y que por ello se sabe universal, es la forma de la conciencia de la *sustancia* de toda espiritualidad esencial, de la familia, de la patria, del estado; lo es igualmente de todas las virtudes, del amor, de la amistad, de la valentía, del honor y de la fama. Pero este *aparecer* de lo sustancial puede también separarse de lo sustancial y mantenerse de por sí como honor sin contenido, prestigio hueco, etc.

[10/227] |

§ 437

Diese Einheit des Bewußtseins und des Selbstbewußtseins enthält zunächst die Einzelnen als ineinander scheinende. Aber ihr Unterschied ist in dieser Identität die ganz unbestimmte Verschiedenheit oder vielmehr ein Unterschied, der keiner ist. Ihre Wahrheit ist daher die an und für sich seiende Allgemeinheit und Objektivität des Selbstbewußtseins, – die *Vernunft.*

Die Vernunft als die *Idee* (§ 213) erscheint hier in der Bestimmung, daß der Gegensatz des Begriffs und der Realität überhaupt, deren Einheit sie ist, hier die nähere Form des für sich existierenden Begriffs, des Bewußtseins und des demselben gegenüber äußerlich vorhandenen Objektes gehabt hat.

[10/228] |

C. Die Vernunft

§ 438

[449] Die an und für sich seiende Wahrheit, welche die | Vernunft ist, ist die einfache *Identität* der *Subjektivität* des Begriffs und seiner *Objektivität* und Allgemeinheit. Die Allgemeinheit der Vernunft hat daher ebensosehr die Bedeutung des im Bewußtsein als solchem nur gegebenen, aber nun
[10/229] selbst *allgemeinen*, das Ich durchdringenden und befassenden *Ob|jekts*, als des reinen *Ich*, der über das Objekt übergreifenden und es in sich befassenden reinen Form.

§ 439

Das Selbstbewußtsein, so die Gewißheit, daß seine Bestimmungen ebensosehr gegenständlich, Bestimmungen des Wesens der Dinge, als seine eigenen Gedanken sind, ist die Vernunft, welche als diese Identität nicht nur die absolute *Substanz*, sondern die *Wahrheit* als Wissen ist. Denn sie hat hier zur eigentümlichen *Bestimmtheit*, zur immanenten Form den für sich selbst existierenden reinen Begriff, Ich, die Gewißheit seiner selbst als unendliche Allgemeinheit. – Diese wissende Wahrheit ist der *Geist.*

| § 437 [10/227]

Esta unidad de la conciencia y la autoconciencia contiene primeramente a los singulares apareciendo cada uno en el otro. Pero la distinción entre ellos es, en esta identidad, la variedad enteramente indeterminada o, más bien, una distinción que no es tal. La verdad de las dos es, por consiguiente, la universalidad y objetividad de la autoconciencia, universalidad y objetividad que está-siendo en y para sí: la *razón*.

La razón, en tanto es la *idea* (§ 213), aparece aquí en la determinación de que la oposición entre concepto y realidad en general, cuya unidad es la idea, ha tenido aquí la forma más precisa del concepto que ESTÁ-EXISTIENDO para sí, de la conciencia y del objeto exteriormente presente ante ella.

| c. LA RAZÓN [10/228]

§ 438

La verdad que está-siendo en y para sí, verdad que es la | razón, es la simple [449] *identidad* de la *subjetividad* del concepto y de su *objetividad* y universalidad. La universalidad de la razón tiene, por tanto, la significación del *OB|JETO* [10/229] meramente dado a la conciencia en cuanto tal, pero que ahora es él mismo *universal*, está permeado por el yo y lo abarca; y tiene igualmente la significación del *yo* puro, o sea, de la forma que está abarcando al OBJETO y lo abraza dentro de sí.

§ 439

La autoconciencia, que es así la certeza de que sus determinaciones son también objetivas, de que son determinaciones de la esencia de las cosas tanto como pensamientos propios, es la razón; la cual, en tanto [es] esta identidad, no solamente es la *sustancia* absoluta, sino la *verdad* como saber. Ella, en efecto, tiene aquí como *determinidad* propia, como forma inmanente, el concepto que ESTÁ-EXISTIENDO para sí mismo, yo, la certeza de sí mismo como universalidad infinita.– Esta verdad que-está-sabiendo es el *espíritu*[750].

[450] | C

Psychologie

Der Geist

§ 440

Der *Geist* hat sich zur Wahrheit der Seele und des Bewußtseins bestimmt, jener einfachen unmittelbaren Totalität und dieses Wissens, welches nun als unendliche Form von jenem Inhalte nicht beschränkt, nicht im Verhältnisse zu ihm als Gegenstand steht, sondern Wissen der substantiellen, weder subjektiven noch objektiven Totalität ist. Der Geist fängt daher nur von seinem eigenen Sein an und verhält sich nur zu seinen eigenen Bestimmungen.

Die *Psychologie* betrachtet deshalb die Vermögen oder allgemeinen Tätigkeitsweisen des *Geistes als solchen*, Anschauen, Vorstellen, Erinnern usf., Begierden usf., teils ohne den Inhalt, der nach der *Erscheinung* sich im empirischen Vorstellen, auch im Denken wie in der Begierde und im Willen findet, teils ohne die For-
[10/230] men, in der Seele als | Naturbestimmung, in dem Bewußtsein selbst als ein für sich vorhandener Gegenstand desselben zu sein. Dies ist jedoch nicht eine willkürliche Abstraktion; der Geist ist selbst dies, über die Natur und natürliche Bestimmtheit, wie über die Verwicklung mit einem äußerlichen Gegenstande, d.i.
[451] über | das Materielle überhaupt erhoben zu sein; wie sein Begriff sich ergeben hat. Er hat jetzt nur dies zu tun, diesen Begriff seiner Freiheit zu realisieren, d.i. nur die *Form* der Unmittelbarkeit, mit der er wieder anfängt, aufzuheben. Der Inhalt, der zu Anschauungen erhoben wird, sind *seine* Empfindungen, wie seine Anschauungen [es sind], welche in Vorstellungen, und so fort Vorstellungen, die in Gedanken verändert werden usw.

[10/231] | § 441

Die Seele ist *endlich*, insofern sie unmittelbar oder von Natur bestimmt
[10/232] ist; das Bewußtsein, insofern es einen Gegen|stand hat; der Geist, insofern er zwar nicht mehr einen Gegenstand, aber eine Bestimmtheit in seinem Wissen hat, nämlich durch seine Unmittelbarkeit und, was dasselbe ist, dadurch, daß er subjektiv oder als der Begriff ist. Und es ist

| C [450]

Psicología

El espíritu

§ 440

El *espíritu* se ha determinado hasta [llegar a ser] la verdad[751] del alma y de la conciencia, [o sea,] de aquella simple totalidad inmediata y de este saber, el cual ahora, como forma infinita, no está limitado por aquel contenido, no está en relación con él como objeto, sino que es saber de la totalidad sustancial, ni subjetiva ni objetiva. El espíritu empieza, por tanto, desde su propio ser solamente, y sólo se relaciona con sus propias determinaciones.

La *Psicología* contempla, por tanto, las facultades o modos universales de la actividad del *espíritu como tal* (intuir, representar, recordar, etc., desear, etc.), por un lado sin el contenido que con arreglo al *fenómeno* se encuentra en la representación empírica y en el pensamiento, o en el deseo y en la voluntad y, por otro lado, sin las formas que en el alma son como | determinaciones naturales y en la conciencia [10/230]
[son] como un objeto suyo presente de por sí. Ésta no es, con todo, una abstracción arbitraria; el espíritu es precisamente eso, estar por encima de la naturaleza y de la determinidad natural, así como sobre el enredarse con un objeto exterior, es decir, que [el espíritu] está por encima | de lo material en general, tal como ha resultado su [451]
concepto. Al espíritu sólo le resta ahora realizar ese concepto de su libertad, es decir, superar tan sólo la *forma* de su inmediatez con la que empieza de nuevo. El contenido que se eleva a intuición son *sus* sensaciones, del mismo modo que sus intuiciones son lo que se cambia en representaciones y luego las representaciones en pensamientos, etc.

| § 441 [10/231]

El alma es *finita* en tanto está determinada inmediatamente o por la naturaleza; la conciencia [es también finita] en tanto tiene un ob|jeto; el espíritu [10/232]
[lo es] en tanto, no teniendo ya desde luego un objeto, sí tiene una determinidad en su saber, esto es, por su inmediatez, o lo que es lo mismo, porque es espíritu subjetivo o [es] como el concepto[752]. Y es indiferente lo que se determina como concepto suyo o como realidad de él. Puesta la *razón* obje-

gleichgültig, was als sein Begriff und was als dessen Realität bestimmt wird. Die schlechthin unendliche, objektive *Vernunft* als sein *Begriff* gesetzt, so ist die Realität das *Wissen* oder die *Intelligenz*; oder das *Wissen* als der Begriff genommen, so ist dessen Realität diese *Vernunft* und die Realisierung des Wissens, sich dieselbe anzueignen. Die Endlichkeit des Geistes besteht daher darin, daß das Wissen das Anundfürsichsein seiner Vernunft nicht erfaßt, oder ebensosehr, daß diese sich nicht zur vollen Manifestation im Wissen gebracht hat. Die Vernunft ist zugleich nur insofern die unendliche, als sie die absolute Freiheit ist, daher sich ihrem Wissen *voraussetzt* und sich dadurch verendlicht und die ewige Bewegung ist, diese Unmittelbarkeit aufzuheben, sich selbst zu begreifen und Wissen der Vernunft zu sein.

[10/234] |

§ 442

[452] Das Fortschreiten des Geistes ist *Entwicklung*, in|sofern seine Existenz, das *Wissen*, in sich selbst das an und für sich Bestimmtsein, d.i. das Vernünftige zum Gehalte und Zweck hat, also die Tätigkeit des Übersetzens rein nur der formelle Übergang in die Manifestation und darin Rückkehr in sich ist. Insofern das Wissen mit seiner ersten Bestimmtheit behaftet, nur erst *abstrakt* oder *formell* ist, ist das Ziel des Geistes, die objektive Erfüllung und damit zugleich die Freiheit seines Wissens *hervorzubringen*.

Es ist hierbei nicht an die mit der *anthropologischen* zusammenhängende Entwicklung des Individuums zu denken, nach welcher die Vermögen und Kräfte als nacheinander hervortretend und in der Existenz sich äußernd betrachtet werden, – ein Fortgang, auf dessen Erkenntnis eine Zeitlang (von der Condillacschen Philosophie) ein großer Wert gelegt worden ist, als ob solches vermeintliche *natürliche* Hervorgehen das *Entstehen* dieser Vermögen aufstellen und dieselben *erklären* sollte. Es ist hierin die Richtung nicht zu verkennen, die mannigfaltigen
[10/235] Tätig|keitsweisen des Geistes bei der *Einheit* desselben begreiflich zu machen und einen Zusammenhang der Notwendigkeit aufzuzeigen. Allein die dabei gebrauchten Kategorien sind überhaupt dürftiger Art. Vornehmlich ist die herrschende Bestimmung, daß das Sinnliche zwar mit Recht als das Erste, als anfangende Grundlage genommen wird, aber daß von diesem Ausgangspunkte die weiteren Bestimmungen nur auf *affirmative* Weise hervorgehend erscheinen und das *Negative* der Tätigkeit des Geistes, wodurch jener Stoff vergeistigt und als Sinnliches aufgehoben wird, verkannt und übersehen ist. Das Sinnliche ist in jener Stellung

tiva, simplemente infinita, como *concepto* suyo, la realidad es entonces el *saber* o la *inteligencia*; o tomado el *saber* como el concepto, entonces su realidad es esta *razón* [objetiva] y la realización del saber [consiste en] apropiársela. La finitud del espíritu consiste, por tanto, en que el saber no abarca el ser-en-sí y para-sí de su razón, o igualmente, en que ésta, en el saber, no se ha conducido a sí misma hasta la plena manifestación. La razón sólo es en tanto que infinita, siendo a la vez libertad absoluta; [ella] se *presupone*, por tanto, a su saber, se finitiza así y es el eterno movimiento de superar esa inmediatez, comprenderse conceptualmente a sí misma y ser [entonces] saber de la razón.

| § 442 [10/234]

El progreso del espíritu es *desarrollo* en | tanto su EXISTENCIA, el saber, tiene [452]
en sí mismo el ser determinado en y para sí, es decir, tiene lo racional como haber y fin, [y] la actividad de trasponer[753] es meramente el paso formal a la manifestación y es por eso vuelta a sí mismo. En tanto el saber afectado por su primera determinidad sólo es primeramente *abstracto* o *formal*, la meta del espíritu es el cumplimiento objetivo [de sí mismo] y, con ello, *producir* a la vez la libertad de su saber.

Al considerar esto, no hay que pensar en el desarrollo del individuo en secuencia *antropológica*, según la cual las facultades y fuerzas [del ser humano] se consideran como brotando una tras otra y exteriorizándose [así] en la EXISTENCIA; un proceso progresivo [éste] a cuyo conocimiento se le concedió un gran valor por un tiempo (en la filosofía de Condillac[754]), como si ese supuesto ir brotando *natural* debiera componer y *explicar* el *surgimiento* de las facultades. En esta cuestión, para hacer conceptualmente comprensibles los *variados* modos de acti|vidad del [10/235]
espíritu en su *unidad* y para poner de manifiesto una conexión [propia] de la necesidad, no hay que negar aquella dirección. Sólo que las categorías ahí utilizadas son en general de clase indigente. En especial lo es la determinación dominante de tomar lo sensible, desde luego con razón, como lo primero, como situación básica inicial, pero de tal manera [eso se hace] que, desde este punto de partida, las determinaciones ulteriores aparecen brotando de manera sólo *afirmativa*, y se desconoce y pasa por alto lo *negativo* de la actividad del espíritu, mediante la cual aquella materia se espiritualiza y se supera en tanto que sensible. En aquella postura lo sensible no es meramente lo primero empírico, sino que así permanece de modo tal que debe ser la base verdaderamente sustancial.

nicht bloß das empirische Erste, sondern bleibt so, daß es die wahrhaft substantielle Grundlage sein solle.

[453] | Ebenso wenn die Tätigkeiten des Geistes nur als *Äußerungen*, Kräfte überhaupt, etwa mit der Bestimmung von *Nützlichkeit*, d.h. als zweckmäßig für irgendein anderes Interesse der Intelligenz oder des Gemüts betrachtet werden, so ist kein *Endzweck* vorhanden. Dieser kann nur der Begriff selbst sein und die Tätigkeit des Begriffs nur ihn selbst zum Zwecke haben, die Form der Unmittelbarkeit oder der Subjektivität aufzuheben, sich zu erreichen und zu fassen, sich *zu sich selbst* zu befreien. Auf diese Weise sind die sogenannten Vermögen des Geistes in ihrer Unterschiedenheit nur als Stufen dieser Befreiung zu betrachten. Und dies ist allein für die *vernünftige* Betrachtungsweise des Geistes und seiner verschiedenen Tätigkeiten zu halten.

[10/236] |

§ 443

Wie das Bewußtsein zu seinem Gegenstande die vorhergehende Stufe, die natürliche Seele hat (§ 413), so hat oder macht vielmehr der Geist das Bewußtsein zu seinem Gegenstande; d.i. indem dieses nur *an sich* die Identität des Ich mit seinem Anderen ist (§ 415), so setzt sie der Geist *für sich*, daß nun *er* sie wisse, diese *konkrete* Einheit. Seine Produktionen sind nach der Vernunftbestimmung, daß der Inhalt sowohl der *an sich seiende*, als nach der Freiheit der *seinige* sei. Somit, indem er in seinem Anfange *bestimmt* ist, ist diese Bestimmtheit die gedoppelte, die des *Seienden* und die des *Seinigen*; nach jener etwas als *seiend* in sich zu finden, nach dieser es nur als das *Seinige* zu setzen. Der Weg des Geistes ist daher:

a) *theoretisch* zu sein, es mit dem Vernünftigen als seiner unmittelbaren Bestimmtheit zu tun zu haben und es nun als das *Seinige zu* setzen;
[454] oder das Wissen | von der Voraussetzung und damit von seiner Abstraktion zu befreien und die Bestimmtheit subjektiv zu machen. Indem das Wissen so als *in sich* an und für sich bestimmt, die Bestimmtheit als die *seinige* gesetzt, hiermit als *freie Intelligenz* ist, ist es

b) *Wille, praktischer Geist*, welcher zunächst gleichfalls formell ist, einen Inhalt als *nur* den *seinigen* hat, unmittelbar will und nun seine Willensbestimmung von ihrer Subjektivität als der einseitigen Form seines Inhalts befreit, so daß er

c) sich als *freier* Geist gegenständlich wird, in welchem jene gedoppelte Einseitigkeit aufgehoben ist.

| Igualmente, cuando las actividades del espíritu se contemplan sólo como *exteriorizaciones*, fuerzas en general, tal vez con la determinación de la *utilidad*, es decir, como finalísticamente adecuadas para algún otro interés de la inteligencia o de la afectividad[755], no está presente entonces ningún *fin último*. Éste sólo puede ser el concepto mismo, y la actividad del concepto sólo puede tenerlo a él mismo como fin, [esto es,] superar la forma de la inmediatez o de la subjetividad, alcanzarse y captarse, liberarse hasta [llegar a] *sí mismo*. De este modo, las llamadas facultades del espíritu en su distintividad sólo han de considerarse como peldaños de su liberación. Y eso es lo único que se debe retener para el modo de consideración *racional* del espíritu y de sus distintas actividades. [453]

| § 443 [10/236]

Así como la conciencia tiene por objeto suyo el peldaño que le precede, o sea, el alma natural (§ 413), del mismo modo el espíritu tiene por objeto la conciencia, o más bien, se la hace objeto suyo; esto es, siendo la conciencia la idealidad solamente *en sí* del yo [juntamente] con su otro (§ 415), el espíritu pone esa idealidad *para sí* de tal modo que ahora *él* sabe esta unidad *concreta*. Los productos del espíritu, según la determinación de la razón, lo son por un igual si el contenido *está-siendo en sí* como si es *suyo* según la libertad. Con lo cual, en tanto en su inicio [el espíritu] está *determinado*, esa determinidad es doble, [a saber,] la [propia] de lo *ente* y la de lo *suyo*; con arreglo a la primera, [el espíritu] ha de encontrar algo dentro de sí como *siendo* y, con arreglo a la segunda, ha de ponerlo solamente como *lo suyo*. Por consiguiente, el camino del espíritu es:

a) ser espíritu *teorético*, tener que habérselas con lo racional como determinidad suya inmediata y ponerlo desde ahora como lo *suyo*; o liberar al saber | de la presuposición y con ella de su abstracción y hacer subjetiva la [454] determinidad. En tanto así el saber está determinado como en y para sí *dentro de sí*, la determinidad está puesta como *suya*, y [el saber] es así como *inteligencia libre*, el saber es [entonces]

b) *voluntad, espíritu práctico*, que es primeramente también formal, tiene un contenido como contenido *solamente suyo*, quiere inmediatamente, y libra ahora su determinación volitiva de la subjetividad de ésta como forma unilateral de su contenido, de tal modo que el espíritu

c) deviene como *espíritu libre* en el que está superada aquella doble unilateralidad.

[10/238] | § 444

Der theoretische sowohl als praktische Geist sind noch in der Sphäre des *subjektiven Geistes* überhaupt. Sie sind nicht als passiv und aktiv zu unterscheiden. Der subjektive Geist ist hervorbringend; aber seine Produktionen sind formell. Nach *innen* ist die Produktion des theoretischen nur seine ideelle Welt und das Gewinnen der abstrakten Selbstbestimmung in sich. Der praktische hat es zwar nur mit Selbstbestimmungen, seinem eigenen, aber ebenfalls noch formellen Stoffe und damit beschränkten Inhalte zu tun, für den er die Form der Allgemeinheit gewinnt. Nach *außen*, indem der subjektive Geist Einheit der Seele und des Bewußtseins, hiermit auch *seiende*, in einem anthropologische und dem Bewußtsein gemäße Realität ist, sind seine Produkte im theoretischen das *Wort* und im praktischen (noch nicht Tat und Handlung) *Genuß*.

Die Psychologie gehört wie die Logik zu denjenigen Wissenschaften, die in neueren Zeiten von der allgemeineren Bildung des Geistes und dem tieferen
[455] Begriffe der Vernunft noch am wenigsten Nutzen gezogen haben, | und befindet sich noch immer in einem höchst schlechten Zustande. Es ist ihr zwar durch die Wendung der Kantischen Philosophie eine größere Wichtigkeit beigelegt worden, sogar daß sie, und zwar in ihrem *empirischen* Zustande, die Grundlage der Metaphysik *ausmachen solle*, als welche Wissenschaft in nichts anderem bestehe, als die *Tatsachen* des menschlichen *Bewußtseins*, und zwar als *Tatsachen*, wie sie *gegeben* sind, *empirisch* aufzufassen und sie zu zergliedern. Mit dieser Stellung der Psychologie, wobei sie mit Formen aus dem Standpunkte des Bewußtseins und mit Anthropologie vermischt wird, hat sich für ihren Zustand selbst nichts verändert, sondern nur dies hinzugefügt, daß auch für die Metaphysik und die Philosophie über-
[10/239] haupt, wie für den Geist als solchen, auf die *Erkennt|nis der Notwendigkeit* dessen, *was an und für sich* ist, auf den *Begriff* und die *Wahrheit*, Verzicht geleistet worden ist.

[10/240] | ## A. Der theoretische Geist

§ 445

Die Intelligenz *findet* sich *bestimmt*; dies ist ihr Schein, von dem sie in ihrer Unmittelbarkeit ausgeht; als *Wissen* aber ist sie dies, das Gefundene als ihr eigenes zu setzen. Ihre Tätigkeit hat es mit der leeren Form zu

| § 444 [10/238]

El espíritu tanto teorético como práctico están aún en la esfera del espíritu *subjetivo* en general. No hay que distinguirlos como [espíritu] pasivo y activo. El espíritu subjetivo es productivo, pero sus productos son formales. Hacia *dentro*, el producto del espíritu teorético es solamente su mundo ideal y ganancia dentro de sí de la autodeterminación abstracta. El espíritu práctico se las ha de haber solamente, desde luego, con autodeterminaciones, con su materia propia, pero, [siendo] ésta siempre formal todavía, con lo que ha de habérselas es con un contenido limitado, para el cual el espíritu práctico gana la forma de la universalidad. Hacia *fuera*, en tanto el espíritu subjetivo es unidad del alma y de la conciencia, y [siendo] con ello también una realidad juntamente antropológica y adecuada a la conciencia y *que está-siendo*, sus productos son en lo teorético la *palabra* y en lo práctico *goce* (no aún hecho y acción).

La psicología se cuenta, como la lógica, entre aquellas ciencias que en los tiempos modernos menos se han beneficiado de la formación general del espíritu y del profundo concepto de la razón, | y se encuentra todavía en un estado muy lamentable. [455] En virtud del giro de la filosofía kantiana se le ha concedido desde luego una mayor importancia, pero eso de tal manera que en su estado *empírico*, como ciencia que no consiste en otra cosa que en recoger *empíricamente* y analizar los *hechos* de la *conciencia* humana y precisamente como *hechos* tal como son *dados*, *debe constituir* precisamente la base de la metafísica. Con esta concepción de la psicología, según la cual ella viene a mezclarse con la antropología y con formas que proceden del punto de vista de la conciencia[756], la psicología no ha cambiado en nada su propio estado, sino que sólo ha añadido todo eso; con lo cual se ha llegado a renunciar, incluso para la metafísica y para la filosofía en general, así como para el espíritu como tal, al *cono|cimiento de la necesidad* de lo que es *en y para sí*, al *concepto* y a la *verdad*. [10/239]

| a. El espíritu teorético [10/240]

§ 445

La inteligencia[757] se *encuentra determinada*; ésta es su aparencia de la que parte en su inmediatez, pero como *saber*, la inteligencia es poner esto, lo hallado, como suyo propio. Su actividad se las tiene que haber con la forma

tun, die Vernunft zu *finden*, und ihr Zweck ist, daß ihr Begriff *für sie* sei, d.i. *für sich* Vernunft zu sein, womit in einem der *Inhalt* für sie vernünftig wird. Diese Tätigkeit ist *Erkennen*. Das formelle Wissen der Gewißheit erhebt sich, da die Vernunft konkret ist, zum bestimmten und begriff-
[456] gemäßen Wissen. Der Gang | dieser Erhebung ist selbst vernünftig und ein durch den Begriff bestimmter, notwendiger Übergang einer Bestimmung der intelligenten Tätigkeit (eines sogenannten *Vermögens* des Geistes) in die andere. Die Widerlegung des Scheines, das Vernünftige zu finden, die das Erkennen ist, geht [aus] von der Gewißheit, d.i. dem Glauben der Intelligenz an ihre Fähigkeit, vernünftig zu wissen, an die
[10/241] Möglichkeit, sich | die Vernunft aneignen zu können, die sie und der Inhalt an sich ist.

Die Unterscheidung der *Intelligenz* von dem *Willen* hat oft den unrichtigen Sinn, daß beide als eine fixe, voneinander getrennte Existenz genommen werden, so daß das Wollen ohne Intelligenz oder die Tätigkeit der Intelligenz willenlos sein könne. Die Möglichkeit, daß, wie es genannt wird, der *Verstand* ohne das *Herz* und das *Herz* ohne den *Verstand* gebildet werden könne, daß es auch einseitigerweise verstandlose Herzen und herzlose Verstande gibt, zeigt auf allen Fall nur dies an, daß schlechte, in sich unwahre Existenzen statthaben; aber die Philosophie ist es nicht, welche solche Unwahrheiten des Daseins und der Vorstellung für die Wahrheit, das Schlechte für die Natur der Sache nehmen soll. – Eine Menge sonstiger Formen, die von der Intelligenz gebraucht werden, daß sie *Eindrücke* von außen empfange, sie *aufnehme*, daß die Vorstellungen durch *Einwirkungen* äußerlicher Dinge als der Ursachen entstehen usf., gehören einem Standpunkte von Kategorien an, der nicht der Standpunkt des Geistes und der philosophischen Betrachtung ist.

Eine beliebte Reflexionsform ist die der *Kräfte* und *Vermögen* der *Seele*, der Intelligenz oder des Geistes. – Das *Vermögen* ist wie die *Kraft* die *fixierte Bestimmtheit eines Inhalts*, als Reflexion-in-sich vorgestellt. Die *Kraft* (§ 136) ist zwar die *Unendlichkeit* der
[457] Form, des Inneren und Äuß|eren, aber ihre wesentliche *Endlichkeit* enthält die *Gleichgültigkeit* des *Inhalts* gegen die Form (ebenda, Anm.). Hierin liegt das Vernunftlose, was durch diese Reflexionsform und die Betrachtung des Geistes als einer Menge von *Kräften* in denselben sowie auch in die Natur gebracht wird. Was an seiner Tätigkeit *unterschieden* werden kann, wird als eine *selbständige Bestimmtheit* festgehalten und der Geist auf diese Weise zu einer verknöcherten, mechanischen *Sammlung* gemacht. Es macht dabei ganz und gar keinen Unterschied, ob statt der Vermögen
[10/242] | und Kräfte der Ausdruck *Tätigkeiten* gebraucht wird. Das *Isolieren* der Tätigkeiten macht den Geist ebenso nur zu einem Aggregatwesen und betrachtet das Verhältnis derselben als eine äußerliche, zufällige Beziehung.

vacía, ha de *hallar* la razón, y su fin es que su concepto sea *para ella*, es decir, que sea razón *para sí*, con lo que juntamente el contenido llega a ser racional para la inteligencia. Esta actividad es *conocer*. El saber formal de la certeza, puesto que la razón es concreta, se eleva a saber determinado y conceptual. El curso | de esta elevación es él mismo racional y es un paso necesario, [456] determinado por el concepto, de una determinación de la actividad de la inteligencia (una de las llamadas *facultades* del espíritu) a otra. La refutación de la aparencia, [o sea,] hallar lo racional (cosa que es el conocer), parte de la certeza, esto es, de la fe de la inteligencia en su capacidad para saber racionalmente, en la posibilidad de poderse apropiar de aquella | razón que [10/241] la inteligencia y su contenido [ya] son en sí.

La distinción de la *inteligencia* respecto de la *voluntad* tiene frecuentemente el sentido erróneo de que ambas se toman como una EXISTENCIA fija, separada de la otra, de modo que el querer podría darse sin inteligencia o la actividad de ésta sin voluntad. La posibilidad de que, como se dice, el *entendimiento* pueda formarse sin el *corazón*, o el *corazón* sin el *entendimiento*, que se den unilateralmente corazones sin entendimiento y entendimientos sin corazón, sólo prueba en cualquier caso que se dan EXISTENCIAS en sí mismas falsas, pero la filosofía no es quien ha de tomar como verdad tales falsedades del existir y de la representación, ni ha de tomar como naturaleza de una COSA lo malo de ella.— Muchas otras formas corrientemente atribuidas a la inteligencia (que recibe *impresiones* de fuera, que las *percibe*, que las representaciones surgen por la *acción* de cosas exteriores como causas, etc.) son propias de categorías y de un punto de vista que no es el del espíritu ni el de la contemplación filosófica.

Una forma [de éstas] muy estimada, propia de la reflexión, es la de las *fuerzas*[758] y *facultades* del *alma*, de la inteligencia o del espíritu.— La *facultad*, como la *fuerza*, es la *determinidad* de un *contenido* [que ha sido] *fijada*, representada como reflexión-hacia-sí. La *fuerza* (§ 136) es precisamente la *infinitud* de la forma, de lo interior y lo exte|rior, pero su *finitud* esencial contiene la *indiferencia* del *contenido* [457] ante la forma (N al § citado). Ahí reside la sinrazón que se introduce por esta forma de la reflexión y por la contemplación del espíritu como un conjunto de *fuerzas* en él, tal como [se hace] también en la naturaleza. Lo que puede ser *distinto* en su actividad se retiene como una *determinidad autosuficiente* y, de esta manera, el espíritu se convierte en un *conjunto* osificado y mecánico. Y en este asunto tampoco se aporta una distinción relevante si en lugar de facultades | y fuerzas se utiliza la expresión *actividades*[759]. *Aislar* las actividades hace igualmente del espíritu una mera entidad agregada y se contempla [entonces] la relación entre tales actividades como una referencia exterior y contingente. [10/242]

Das Tun der Intelligenz als theoretischen Geistes ist *Erkennen* genannt worden, nicht in dem Sinne, daß sie *unter anderem* auch erkenne, außerdem aber auch anschaue, vorstelle, sich erinnere, einbilde usf.; eine solche Stellung hängt zunächst mit dem soeben gerügten Isolieren der Geistestätigkeiten, aber ferner hängt damit auch die große Frage neuerer Zeit zusammen, ob wahrhaftes Erkennen, d.i. die Erkenntnis der Wahrheit möglich sei; so daß, wenn wir einsehen, sie sei nicht möglich, wir dies Bestreben aufzugeben haben. Die vielen Seiten, Gründe und Kategorien, womit eine äußerliche Reflexion den Umfang dieser Frage anschwellt, finden ihre Erledigung an ihrem Orte; je äußerlicher der Verstand sich dabei verhält, desto diffuser wird ihm ein einfacher Gegenstand. Hier ist die Stelle des einfachen Begriffs des Erkennens, welcher dem ganz allgemeinen Gesichtspunkt jener Frage entgegentritt, nämlich dem, die *Möglichkeit* des wahrhaften Erkennens überhaupt in Frage zu stellen und es für eine Möglichkeit und Willkür auszugeben, das Erkennen zu treiben oder aber es zu unterlassen. Der Begriff des Erkennens
[458] hat sich als die Intelligenz selbst, als | die Gewißheit der Vernunft ergeben; die Wirklichkeit der Intelligenz ist nun das Erkennen selbst. Es folgt daraus, daß es ungereimt ist, von der Intelligenz und doch zugleich von der Möglichkeit oder Willkür des Erkennens zu sprechen. Wahrhaft aber ist das Erkennen, eben insofern sie es verwirklicht, d.i. den Begriff desselben *für sich* setzt. Diese formelle Bestimmung hat ihren konkreten Sinn in demselben, worin das Erkennen ihn hat. Die Momente seiner realisierenden Tätigkeit sind Anschauen, Vorstellen, Erinnern usf.; die[se] Tätigkeiten haben keinen anderen immanenten Sinn; ihr Zweck ist
[10/243] allein der Begriff des | Erkennens (s. Anm. § 445). Nur wenn sie isoliert werden, so wird teils vorgestellt, daß sie für etwas anderes als für das Erkennen nützlich seien, teils [daß sie] die Befriedigung desselben für sich selbst gewähren, und es wird das Genußreiche des Anschauens, der Erinnerung, des Phantasierens usf. gerühmt. Auch isoliertes, d.i. geistloses Anschauen, Phantasieren usf. kann freilich Befriedigung gewähren; was in der physischen Natur die Grundbestimmtheit ist, das Außersichsein, die Momente der immanenten Vernunft außereinander darzustellen, das vermag in der Intelligenz teils die Willkür, teils geschieht es ihr, insofern sie selbst nur natürlich, ungebildet ist. Die *wahre Befriedigung* aber, gibt man zu, gewähre nur ein von Verstand und Geist durchdrungenes Anschauen, vernünftiges Vorstellen, von Vernunft durchdrungene, Ideen darstellende Produktionen der Phantasie usf., d.i. *erkennendes* Anschauen, Vorstellen usf. Das *Wahre*, das solcher Befriedigung zugeschrieben wird, liegt darin, daß das Anschauen, Vorstellen usf. nicht isoliert, sondern nur als Moment der Totalität, des Erkennens selbst, vorhanden ist.

El obrar de la inteligencia en tanto espíritu teorético ha sido llamado *conocer*, no en el sentido de que la inteligencia *entre otras cosas* también conozca, y además intuya, represente, recuerde, imagine, etc.; una tal posición está vinculada en primer lugar a esta parcelación, ahora mismo censurada, de las actividades del espíritu, pero también se vincula con la gran cuestión de los tiempos modernos, a saber, la de si es posible el conocimiento verdadero, es decir, el conocimiento de la verdad; así que, si resulta que ese conocimiento no es posible, tendríamos que renunciar a ese esfuerzo. Los muchos aspectos, razones y categorías con que una reflexión extrínseca hincha el alcance de esta cuestión encuentran su solución en su lugar[760]; cuanto más exteriormente se comporta el entendimiento al tratar este asunto, tanto más difuso se le hace un objeto simple. He aquí el sitio del simple concepto del conocer, el cual se opone enteramente al punto de vista general de aquella pregunta, a saber, aquel que cuestiona la *posibilidad* del conocimiento verdadero en general y que considera como una posibilidad y [objeto de] decisión el dedicarse a conocer o el dejar de hacerlo. El concepto del conocer ha resultado como [igual a] la inteligencia misma, como | la certeza misma de la razón; la realidad efectiva de la inteligencia es, [458] por tanto, el conocer mismo. De ahí se sigue, por tanto, que es disparatado hablar de la inteligencia y al mismo tiempo, sin embargo, de la posibilidad o de la decisión de conocer. Pero el conocimiento es verdadero precisamente en tanto se realiza de manera efectiva, esto es, en tanto sienta *para sí* su concepto. Esta determinación formal tiene su sentido concreto en lo mismo en que lo tiene el conocimiento. Los momentos de su actividad realizadora son intuir, representar, recordar, etc.; esas actividades no tienen ningún otro sentido inmanente [que conocer]; su único fin es el concepto del | conocer (véase § 445 N). Solamente cuando estas actividades se aíslan, [10/243] uno se representa, por una parte, que podrían ser útiles para otra cosa, como lo son para el conocer y, por otra parte, [cree] que ellas persiguen su propia satisfacción; y entonces se ensalzan los goces del intuir, del recordar, del fantasear, etc. Cierto que el intuir, fantasear, etc., aunque sea aisladamente, o sea, sin espíritu, pueden proporcionar satisfacción; lo que constituye la determinación fundamental en la naturaleza física, el ser-afuera-de-sí, o sea, que los momentos de la razón inmanente se expongan uno fuera de otro, da lugar en la inteligencia, por un lado, al arbitrio, y por otro lado, a la inteligencia le sucede tal cosa en tanto es sólo natural, es decir, ineducada. Sin embargo, la *verdadera satisfacción* (se concede) la proporciona únicamente la intuición penetrada de entendimiento y espíritu, la representación racional o penetrada de razón, los productos de la fantasía que plasman ideas, etc., es decir, intuiciones, representaciones, etc., *cognoscentes*. Lo *verdadero* a lo cual se atribuye esa satisfacción reside en que el intuir, representar, etc., no estén aislados, sino en que estén presentes solamente como momentos de la totalidad, o sea, del conocer mismo.

[459] [10/246] | α. *Anschauung*

§ 446

Der Geist, der als *Seele natürlich* bestimmt, als *Bewußtsein* im Verhältnis zu dieser Bestimmtheit als zu einem *äußeren* Objekte ist, als Intelligenz aber 1. *sich selbst* so bestimmt *findet*, ist sein dumpfes Weben in *sich*, worin er sich *stoffartig* ist und den ganzen *Stoff* seines Wissens hat. Um der *Unmittelbarkeit* willen, in welcher er so zunächst ist, ist er darin schlechthin nur als ein *einzelner* und *gemein-subjektiver* und erscheint so als *fühlender*.

Wenn schon früher (§ 399ff.) das *Gefühl* als eine Existenzweise der Seele vorkam, so hat das *Finden* oder die Unmittelbarkeit daselbst wesentlich die Bestimmung des natürlichen Seins oder der Leiblichkeit, hier aber nur *abstrakt* der Unmittelbarkeit überhaupt.

[10/247] | § 447

Die *Form* des Gefühls ist, daß es zwar eine *bestimmte* Affektion, aber diese *Bestimmtheit* einfach ist. Darum hat ein Gefühl, wenn sein Inhalt doch der gediegenste und wahrste ist, die Form zufälliger Partikularität, außerdem daß der Inhalt ebensowohl der dürftigste und unwahrste sein kann.

Daß der Geist in seinem Gefühle den *Stoff* seiner Vorstellungen hat, ist eine sehr allgemeine Voraussetzung, aber gewöhnlicher in dem entgegengesetzten Sinne von dem, den dieser Satz hier hat. Gegen die Einfachheit des Gefühls pflegt vielmehr das *Urteil* überhaupt, die Unterscheidung des Bewußtseins in ein Subjekt und Objekt, als das Ursprüngliche vorausgesetzt zu werden; so wird dann
[460] die Bestimmtheit der Empfindung von einem | *selbständigen* äußerlichen oder innerlichen *Gegenstande* abgeleitet. Hier in der Wahrheit des Geistes ist dieser seinem Idealismus entgegengesetzte Standpunkt des Bewußtseins untergegangen und der Stoff des Gefühls vielmehr bereits als dem Geiste immanent gesetzt. In betreff des Inhalts ist es gewöhnliches Vorurteil, *daß im Gefühl mehr sei als im Denken*; insbesondere wird dies in Ansehung der moralischen und religiösen Gefühle statuiert. Der Stoff, der sich der Geist als fühlend ist, hat sich auch hier als das an und für sich Bestimmtsein der Vernunft ergeben; es tritt darum aller vernünftige und näher auch aller geistige Inhalt in das Gefühl ein. Aber die Form der selbstischen Einzelheit, die der Geist im Gefühle hat, ist die unterste und schlechteste,

α) *Intuición* [459] [10/246]

§ 446

El espíritu, que como *alma* está *naturalmente* determinado, y que como *conciencia* está en relación con esta determinidad como OBJETO *exterior*, como inteligencia, sin embargo, 1) *se encuentra* así determinado *a sí mismo*, es su propio sordo tejer dentro de *sí*, con lo cual es para sí mismo de *índole material* y tiene toda la *materia* de su saber. Por causa de la *inmediatez* en la que él así primeramente se encuentra, el espíritu es simple en esa inmediatez, es solamente como un espíritu *singular* y *subjetivo* [en sentido] *corriente*, y aparece así como *sentiente*.

Cuando ya antes el *sentimiento* se presentó[761] (§ 399 y ss.) como un modo de EXISTENCIA del alma, el *hallar* o la inmediatez tenían allí esencialmente la determinación del ser natural o de la corporeidad; aquí empero [se trata] sólo *abstractamente* de la inmediatez en general.

§ 447 [10/247]

La *forma* del sentimiento es que éste, desde luego, es una afección *determinada*, pero esa *determinidad* es simple. Por ello, aunque su contenido sea el más sólido y verdadero, un sentimiento tiene [siempre] la forma de una particularidad contingente, aparte de que su contenido puede ser también el más menesteroso y menos verdadero.

Que el espíritu tiene en su sentimiento el *material* de sus representaciones es una suposición general, pero [hecha] más frecuentemente en sentido opuesto al que tiene aquí esta tesis. Contra la simplicidad del sentimiento se suele más bien suponer el *juicio* en general como lo originario, es decir, la distinción [propia] de la conciencia entre un sujeto y un objeto; la determinidad de la sensación se deduce entonces de un *objeto* | *autosuficiente* exterior o interior[762]. Aquí, en la verdad del espíritu, se ha ido [460]
abajo este punto de vista de la conciencia, opuesto al idealismo del espíritu, y el material del sentimiento más bien se ha puesto ya como inmanente al espíritu. Por lo que se refiere al contenido, es un prejuicio común *que en el sentimiento hay más que en el pensamiento*; eso se estipula sobre todo cuando se trata de los sentimientos religiosos o morales[763]. El material que el espíritu es para sí mismo como sentiente ha resultado aquí también como ser de la razón, en y para sí determinado. Entra, por tanto, en el

in der er nicht als Freies, als unendliche Allgemeinheit, – sein Gehalt und Inhalt vielmehr als ein Zufälliges, Subjektives, Partikuläres ist. *Gebildete*, wahrhafte Emp-
[10/248] findung ist die Empfindung eines gebildeten Geistes, | der sich das Bewußtsein von bestimmten Unterschieden, wesentlichen Verhältnissen, wahrhaften Bestimmungen usf. erworben [hat] und bei dem dieser berichtigte Stoff es ist, der in sein Gefühl tritt, d.i. diese Form erhält. Das Gefühl ist die unmittelbare, gleichsam präsenteste Form, in der sich das Subjekt zu einem gegebenen Inhalt verhält; es reagiert zuerst mit seinem besonderen Selbstgefühle dagegen, welches wohl gediegener und umfassender sein kann als ein einseitiger Verstandesgesichtspunkt, aber ebensosehr auch beschränkt und schlecht; auf allen Fall ist es die Form des Partikulären und Subjektiven. Wenn ein Mensch sich über etwas nicht auf die Natur und den Begriff der Sache oder wenigstens auf Gründe, die Verstandesallgemeinheit, sondern auf sein *Gefühl beruft*, so ist nichts anderes zu tun, als ihn stehenzulassen, weil er sich dadurch der Gemeinschaft der Vernünftigkeit verweigert, sich in seine isolierte Subjektivität, die *Partikularität*, einschließt.

[461] [10/249] |

§ 448

2. In der Diremtion dieses unmittelbaren Findens ist das eine Moment die abstrakte *identische* Richtung des Geistes im Gefühle wie in allen anderen seiner weiteren Bestimmungen, die *Aufmerksamkeit*, ohne welche nichts für ihn ist; – die tätige *Erinnerung*, das Moment des *Seinigen*, aber als die noch *formelle* Selbstbestimmung der Intelligenz. Das andere Moment ist, daß sie gegen diese ihre Innerlichkeit die Gefühlsbestimmtheit als ein *Seiendes*, aber als ein *Negatives*, als das abstrakte Anderssein seiner selbst setzt. Die Intelligenz bestimmt hiermit den Inhalt der Empfindung als *außer sich Seiendes*, wirft ihn *in Raum und Zeit* hinaus, welches die *Formen* sind, worin sie anschauend ist. Nach dem Bewußtsein ist der Stoff nur Gegenstand desselben, relatives Anderes; von dem Geiste aber erhält er die vernünftige Bestimmung, das *Andere seiner selbst zu* sein (vgl. § 247, 254).

sentimiento todo contenido racional y, más exactamente, todo contenido espiritual también. Pero la forma de la singularidad afectada de mismidad que el espíritu tiene en el sentimiento es la más baja y peor, en la cual él no está como libre, es decir, como universalidad infinita, y su haber y contenido son más bien como algo contingente, subjetivo, particular. Sensibilidad *formada*, verdadera sensibilidad, lo es [tan sólo] la sensibilidad de un espíritu formado | que ha adquirido la conciencia de distinciones [10/248]
determinadas, de relaciones esenciales, de determinaciones verdaderas, etc., y, con esa conciencia, este material [entonces] justificado es el que entra en su sentimiento, es decir, recibe esta forma. El sentimiento es la forma inmediata y a la vez más presente en la cual se comporta el sujeto en relación con un contenido dado; en primer término, el sujeto reacciona en contra con su sentimiento de sí, el cual puede ser desde luego más denso y amplio que un punto de vista unilateral del entendimiento, pero [que puede ser] también más limitado y deficiente; en todo caso, ésta es la forma de lo particular y subjetivo. Cuando en relación con algo un ser humano no *invoca* la naturaleza y el concepto de la COSA, o invoca por lo menos razones que sean la universalidad del entendimiento, sino que *apela a su sentimiento*, no queda entonces sino dejarlo estar, porque obrando así escapa a la comunidad de lo racional y se encierra en su subjetividad aislada, en la *particularidad*.

| § 448 [461] [10/249]

2) En la disyunción de este hallar inmediato, el primer momento es aquella dirección *idéntica* y abstracta del espíritu [que se da] tanto en el sentimiento como en las ulteriores determinaciones suyas, la *atención*, sin la cual nada es para él; es el *recuerdo* activo, el momento de lo *suyo*, pero como autodeterminación todavía *formal* de la inteligencia. El segundo momento es que la inteligencia pone frente a esta interioridad suya la determinación del sentimiento como un *ente*, pero como algo *negativo*, como el abstracto ser-otro de sí mismo. La inteligencia determina así el contenido de la sensación como un *ente fuera de ella*, lo arroja fuera *en el espacio y en el tiempo* que son las *formas* en las cuales la inteligencia es intuitiva. Según la conciencia, el material es solamente objeto de ella, un otro relativo; pero este material recibe del espíritu la determinación racional de ser lo *otro de sí mismo* (cfr. §§ 247, 254).

[10/253] | § 449

3. Die Intelligenz als diese konkrete Einheit der beiden Momente, und zwar unmittelbar in diesem äußerlich-seienden Stoffe in sich erinnert und in ihrer Erinnerung-in-sich in das Außersichsein versenkt zu sein, ist *Anschauung*.

[10/256] | § 450

Auf und gegen dies eigene Außersichsein richtet die Intelligenz ebenso wesentlich ihre Aufmerksamkeit und ist das Erwachen zu sich selbst in dieser ihrer Unmittelbarkeit, ihre *Erinnerung-in-sich* in derselben; so ist die Anschauung dies Konkrete des Stoffs und ihrer selbst, das *Ihrige*, so daß sie diese Unmittelbarkeit und das Finden des Inhalts nicht mehr nötig hat.

[462] [10/257] | β. *Die Vorstellung*

§ 451

Die Vorstellung ist als die erinnerte Anschauung die Mitte zwischen dem unmittelbaren Bestimmt-sich-Finden der Intelligenz und derselben in ihrer Freiheit, dem Denken. Die Vorstellung ist das *Ihrige* der Intelligenz noch mit einseitiger Subjektivität, indem dies Ihrige noch bedingt durch die Unmittelbarkeit, nicht an ihm selbst das *Sein* ist. Der Weg der Intelligenz in den Vorstellungen ist, die Unmittelbarkeit ebenso innerlich zu machen, *sich in sich selbst anschauend* zu setzen, als die Subjektivität der Innerlichkeit aufzuheben und in ihr selbst ihrer sich zu entäußern und in ihrer *eigenen Äußerlichkeit in sich zu sein*. Aber indem das Vorstellen von der Anschauung und deren *gefundenem* Stoffe anfängt, so ist diese Tätigkeit mit dieser Differenz noch behaftet, und ihre konkreten Produktionen in ihr sind noch *Synthesen*, die erst im Denken zu der konkreten Immanenz des Begriffes werden.

| § 449 [10/253]

3) La inteligencia, como unidad concreta de los dos momentos dichos (más exactamente: estando inmediatamente interiorizada en sí misma[764] en ese material que-está-siendo exteriormente y, en [este] su recuerdo de sí, estar inmersa [a la vez] en el ser-exterior-a-sí), es *intuición*.

| § 450 [10/256]

Hacia este ser suyo exterior-a-sí y frente a él, dirige la inteligencia su atención de manera igualmente esencial y es el despertar a sí misma en esta inmediatez suya, su *recuerdo dentro de sí* en la inmediatez; de este modo, la intuición es esto concreto del material y de sí misma, lo *suyo*, de manera que ya no necesita más de esta inmediatez ni necesita hallar el contenido: la *representación*.

| β) *La representación* [462] [10/257]

§ 451

La representación, como intuición recordada[765], es el término medio entre el inmediato encontrarse-determinado de la inteligencia y ella misma en su libertad, o sea, el pensamiento. La representación es lo *suyo* de la inteligencia [afectada] aún de subjetividad unilateral, [pero[766]] en tanto esto suyo está aún condicionado por la inmediatez, no es el ser en ello mismo. El camino de la inteligencia en las representaciones es tanto hacer interior la inmediatez, ponerse *intuyéndose en sí misma*, como es igualmente superar la subjetividad de la interioridad y en ella misma exteriorizarse de sí y en su *propia exterioridad estar en sí misma*. Sin embargo, partiendo el representar de la intuición y de su materia *hallada*, esta actividad está todavía afectada por esta diferencia, y sus productos concretos en ella son todavía *síntesis* que sólo en el pensamiento alcanzarán la inmanencia concreta del concepto.

[10/258] |

1. Die Erinnerung

§ 452

Als die Anschauung zunächst erinnernd, setzt die Intelligenz den *Inhalt des Gefühls* in ihre Innerlichkeit, in ihren *eigenen Raum* und ihre *eigene Zeit*. So ist er αα) *Bild*, von seiner ersten Unmittelbarkeit und abstrakten Einzelheit gegen anderes befreit, als in die Allgemeinheit des Ich überhaupt aufgenommen. Das Bild hat nicht mehr die vollständige Bestimmtheit,
[10/259] welche die Anschauung hat, und ist willkürlich | oder zufällig, überhaupt isoliert von dem äußerlichen Orte, der Zeit und dem unmittelbaren Zusammenhang, in dem sie stand.

[463] |

§ 453

[10/260] ββ) Das Bild für sich ist vorübergehend, und die Intelligenz | selbst ist als Aufmerksamkeit die Zeit und auch der Raum, das Wann und Wo desselben. Die Intelligenz ist aber nicht nur das Bewußtsein und Dasein, sondern als solche das Subjekt und das *Ansich* ihrer Bestimmungen; in ihr *erinnert*, ist das Bild, nicht mehr existierend, *bewußtlos aufbewahrt*.

Die Intelligenz als diesen nächtlichen Schacht, in welchem eine Welt unendlich vieler Bilder und Vorstellungen aufbewahrt ist, ohne daß sie im Bewußtsein wären, zu fassen, ist einerseits die allgemeine Forderung, den Begriff als konkret, wie den Keim z.B. so zu fassen, daß er alle *Bestimmtheiten*, welche in der Entwicklung des Baumes erst zur *Existenz* kommen, in *virtueller* Möglichkeit, *affirmativ* enthält. Die Unfähigkeit, dies in sich konkrete und doch *einfach* bleibende Allgemeine zu fassen, ist es, welche das Gerede vom Aufbewahren der besonderen Vorstellungen in besonderen *Fibern* und *Plätzen* veranlaßt hat; das Verschiedene soll wesentlich nur eine auch vereinzelte räumliche Existenz haben. – Der Keim aber kommt aus den existierenden Bestimmtheiten nur in einem Anderen, dem Keime der Frucht, zur *Rückkehr* in seine Einfachheit, wieder zur Existenz des Ansichseins. Aber die Intelligenz ist als solche die freie *Existenz* des in seiner Entwicklung sich in sich erinnernden *Ansichseins*. Es ist also andererseits die Intelligenz als dieser *bewußtlose* Schacht, d.i. als das *existierende* Allgemeine, in welchem das Verschiedene noch nicht als diskret gesetzt ist, zu fassen. Und zwar ist dieses *Ansich* die erste Form der Allgemeinheit, die sich im Vorstellen darbietet.

| ### 1) El recuerdo[767] [10/258]

§ 452

Tal como primeramente [lo hacía] la intuición, recordando, la inteligencia pone el *contenido* del *sentimiento* en su interioridad, en su *propio espacio* y en su *propio tiempo*. De este modo, ese contenido es αα) *imagen* [como contenido tan] liberado de su primera inmediatez y abstracta singularidad ante otro, cuanto asumido en la universalidad del yo en general. La imagen ya no tiene la determinidad completa que tenía la intuición, es arbitraria | o con- [10/259] tingente, y está generalmente aislada del lugar externo, del tiempo y del contexto inmediato en el que estaba.

| ### § 453 [463]

ββ) La imagen es de suyo fugaz y la inteligencia | como atención es su tiempo [10/260] y también su espacio, su cuándo y su dónde. Pero la inteligencia no es solamente la conciencia y existencia de sus propias determinaciones, sino que como tal es el sujeto y el *en-sí* de sus determinaciones; recordada en ella, la imagen, que ya no está existiendo, está *conservada inconscientemente*.

Comprender la inteligencia en tanto es este pozo oscuro[768] en el que se guarda un mundo infinito de numerosas imágenes y representaciones, sin que estén en la conciencia, es por un lado[769] la exigencia universal de comprender el concepto como concreto, de comprenderlo como la semilla, por ejemplo, que contiene de manera *positiva*, como posibilidad *virtual*[770], todas las *determinidades* que sólo vienen a la *EXISTENCIA* en el desarrollo del árbol. La incapacidad para captar este universal en sí mismo concreto, y que sin embargo permanece *simple*, es lo que ha dado ocasión para guardar las representaciones particulares en *fibras* particulares y *localizaciones*[771]; [según este modo de ver] lo distinto sólo debe tener esencialmente una EXISTENCIA espacial también parcelada.— Pero la semilla logra el regreso a su simplicidad, a la EXISTENCIA del ser-en-sí, desde las determinidades que sólo existen en otro, es decir, en la semilla del fruto. Pero la inteligencia es como tal la *EXISTENCIA* libre del *ser-en-sí* que en su desarrollo se ha recordado dentro de sí. Por otro lado, por tanto, hay que captar la inteligencia como este pozo *inconsciente*, es decir, como universal *EXISTENTE* en el que lo distinto no está puesto aún como discreto. Y este *en-sí* es precisamente la primera forma de la universalidad que se ofrece en el representar.

[464] [10/261] | § 454

γγ) Solches abstrakt aufbewahrte Bild bedarf zu seinem Dasein einer daseienden Anschauung; die eigentliche sogenannte Erinnerung ist die Beziehung des Bildes auf eine Anschauung, und zwar als *Subsumtion* der unmittelbaren einzelnen Anschauung unter das der Form nach Allgemeine, unter die *Vorstellung*, die derselbe Inhalt ist; so daß die Intelligenz in der bestimmten Empfindung und deren Anschauung sich innerlich ist und sie als das *bereits Ihrige erkennt*, so wie sie zugleich ihr zunächst nur inneres Bild nun auch als unmittelbares der Anschauung und an solcher als *bewährt* weiß. – Das Bild, das im Schachte der Intelligenz nur ihr Eigentum war, ist mit der Bestimmung der Äußerlichkeit nun auch im Besitze derselben. Es ist damit zugleich unterscheidbar von der Anschauung und trennbar von der einfachen Nacht, in der es zunächst versenkt ist, gesetzt. Die Intelligenz ist so die Gewalt, ihr Eigentum äußern zu können und für dessen Existenz in ihr nicht mehr der äußeren Anschauung zu bedürfen. Diese Synthese des innerlichen Bildes mit dem erinnerten Dasein ist die eigentliche *Vorstellung*, indem das Innere nun auch an ihm die Bestimmung hat, vor die Intelligenz *gestellt* werden zu können, in ihr Dasein zu haben.

[10/262] | 2. Die Einbildungskraft

§ 455

αα) Die in diesem Besitz tätige Intelligenz ist die *reproduktive Einbildungskraft*, das *Hervorgehen* der Bilder aus der eigenen Innerlichkeit des Ich, welches nunmehr deren Macht ist. Die nächste *Beziehung* der Bilder ist die ihres mit aufbewahrten äußerlichen unmittelbaren Raums und Zeit. – Aber
[465] das Bild hat im Sub|jekte, worin es aufbewahrt ist, allein die Individualität, in der die Bestimmungen seines Inhalts zusammengeknüpft sind; seine unmittelbare, d.i. zunächst nur räumliche und zeitliche Konkretion, welche es als *Eines* im Anschauen hat, ist dagegen aufgelöst. Der reproduzierte Inhalt, als der mit sich identischen Einheit der Intelligenz angehörend und aus deren allgemeinem Schachte hervorgestellt, hat eine *allgemeine* Vorstellung zur *assoziierenden Beziehung* der Bilder, der nach sonstigen Umständen mehr abstrakten oder mehr konkreten Vorstellungen.

§ 454 [464] [10/261]

γγ) Esa imagen conservada de modo abstracto precisa para su existencia de una intuición existente. Lo que se llama recuerdo es propiamente la referencia de la imagen a una intuición y precisamente como *subsunción* de la intuición inmediata y singular bajo lo universal según la forma, bajo aquella *representación* que es el mismo contenido; de este modo, la inteligencia es interior a sí en la sensación determinada y en la intuición de ella, y *conoce* a ésta como lo *ya suyo*, al mismo tiempo que aquella imagen que primero sólo le era interior la sabe ahora también como lo inmediato de la intuición y como lo *conservado* en ella. La imagen que en el pozo de la inteligencia era sólo propiedad suya, con la determinación de la exterioridad la tiene también en posesión desde ahora. Con lo cual [la imagen] viene puesta, al mismo tiempo, como distinguible respecto de la intuición y separable de la simple noche en la que estaba primeramente inmersa. De este modo, la inteligencia es el poder de exteriorizar su propiedad[772] que no necesita ya de la intuición exterior para que esa propiedad EXISTA en ella. Esta síntesis de la imagen interior con la existencia recordada es la *representación* propiamente dicha, por cuanto lo interior tiene ahora también en sí mismo la determinación de poderse *colocar* ante la inteligencia[773], o sea, de tener existencia en ella.

2) La imaginación [10/262]

§ 455

αα) La inteligencia, activa en esta posesión, es la *imaginación reproductora*, el *surgimiento* de las imágenes desde la propia interioridad del yo, el cual es desde ahora el poder de las imágenes. La *referencia* más próxima de las imágenes es la del espacio y tiempo del yo con el espacio y tiempo inmediatamente exterior conservado.— Sin embargo, en el su|jeto en el que está conservada, la imagen sólo tiene aquella individualidad a la que están vinculadas las determinaciones de su contenido; por el contrario, su concreción inmediata, es decir, aquella concreción que la imagen tiene en la intuición como *una* sola cosa y que en primer lugar sólo es espacial y temporal, está ahora disuelta. El contenido reproducido, como perteneciente a la unidad idéntica de la inteligencia consigo misma y en tanto representado sacándolo de su pozo universal, tiene [el carácter de] una representación [465]

Die sogenannten *Gesetze der Ideenassoziation* haben besonders in der mit dem Verfall der Philosophie gleichzeitigen Blüte der empirischen Psychologie ein großes Interesse gehabt. Fürs erste sind es keine *Ideen*, welche assoziiert werden.
[10/263] Fürs andere sind diese Beziehungsweisen | keine *Gesetze*, eben darum schon, weil so *viele* Gesetze über dieselbe Sache sind, wodurch Willkür und Zufälligkeit, das Gegenteil eines Gesetzes, vielmehr statthat; es ist zufällig, ob das Verknüpfende ein Bildliches oder eine Verstandeskategorie, Gleichheit und Ungleichheit, Grund und Folge usf., ist. Das Fortgehen an Bildern und Vorstellungen nach der assoziierenden Einbildung ist überhaupt das Spiel eines gedankenlosen Vorstellens, in welchem die Bestimmung der Intelligenz noch formelle Allgemeinheit überhaupt, der Inhalt aber der in den Bildern gegebene ist. – Bild und Vorstellung sind, insofern von der angegebenen genaueren Formbestimmung abgesehen wird, dem Inhalte nach dadurch unterschieden, daß jenes die sinnlich-konkretere Vorstellung ist; Vorstellung – der Inhalt mag ein Bildliches oder Begriff und Idee sein – hat überhaupt den Charakter, obzwar ein der Intelligenz Angehöriges, doch ihrem Inhalte nach Gegebenes und Unmittelbares zu sein. Das *Sein*, das *Sich-bestimmt-Finden* der Intelligenz klebt der Vorstellung noch an, und
[466] die Allgemeinheit, | welche jener Stoff durch das Vorstellen erhält, ist noch die abstrakte. Die Vorstellung ist die Mitte in dem Schlusse der Erhebung der Intelligenz; die Verknüpfung der *beiden Bedeutungen der Beziehung-auf-sich*, nämlich des *Seins* und der *Allgemeinheit*, die im Bewußtsein als Objekt und Subjekt bestimmt sind. Die Intelligenz ergänzt das *Gefundene* durch die Bedeutung der Allgemeinheit und das Eigene, Innere durch die des aber von ihr gesetzten Seins. – Über den Unterschied von Vorstellungen und Gedanken vgl. Einl. § 20 Anm.

Die Abstraktion, welche in der vorstellenden Tätigkeit stattfindet, wodurch *allgemeine Vorstellungen* produziert werden – und die Vorstellungen als solche haben schon die Form der Allgemeinheit an ihnen –, wird häufig als ein *Aufeinanderfallen* vieler *ähnlicher* Bilder ausgedrückt und soll auf diese Weise begreiflich werden.
[10/264] Damit dies *Aufeinanderfallen* nicht ganz der *Zufall*, das Begrifflose sei, | müßte eine *Attraktionskraft* der ähnlichen Bilder oder dergleichen angenommen werden, welche zugleich die negative Macht wäre, das noch Ungleiche derselben aneinander abzureiben. Diese Kraft ist in der Tat die Intelligenz selbst, das mit sich identische Ich, welches durch seine Erinnerung ihnen unmittelbar Allgemeinheit gibt und die einzelne Anschauung unter das bereits innerlich gemachte Bild *subsumiert* (§ 453).

universal como *referencia asociativa* a imágenes o representaciones más abstractas o más concretas con arreglo a otras circunstancias.

Las llamadas *leyes de la asociación de ideas*[774] han adquirido un gran interés, principalmente con el florecimiento de la psicología empírica, contemporáneo a la decadencia de la filosofía. Para empezar: lo que se asocia no son *ideas*. En segundo lugar, esos modos de enlazarse | no son *leyes* ya que son *tantas* leyes sobre la misma [10/263] COSA, por lo que arbitrariedad y contingencia, que son lo contrario de una ley, más bien la suplantan; es contingente [en esas presuntas leyes] que lo enlazado sea algo imaginario o una categoría del entendimiento, que sea igualdad o desigualdad, razón o consecuencia, etc. Avanzar entre imágenes y representaciones con arreglo a la imaginación asociativa es en general el juego de un representar carente de pensamiento, en el cual la determinación de la inteligencia es generalmente la universalidad todavía formal y el contenido es el dado en las imágenes. En la medida en que se prescinde de la determinación formal más exacta que ya hemos dado, imagen y representación se distinguen entre sí, según el contenido, en que la imagen es la representación sensible más concreta; la representación, sea su contenido algo imaginativo, sea concepto o idea, posee en general el carácter de ser algo dado e inmediato con arreglo al contenido, aunque pertenezca a la inteligencia. El *ser*, el *encontrarse-determinado* de la inteligencia, adhiere aún a la representación, y la universalidad, | que recibe aquella [466] materia por medio del representar, es aún la universalidad abstracta. La representación es el término medio en el silogismo de la elevación de la inteligencia; es el enlace de *las dos significaciones de la referencia-a-sí*, a saber, del *ser* y de la *universalidad*, que en la conciencia están determinadas como objeto y sujeto. La inteligencia completa lo *hallado* con la significación de la universalidad, y completa lo propio, lo interior, con la significación del ser, puesto empero por ella.— Sobre la distinción entre representaciones y pensamientos, cfr. Introd. § 20 N[775].

La abstracción que tiene lugar en la actividad representativa, mediante la cual se producen *representaciones universales* (y las representaciones como tales tienen ya la forma de la universalidad en ellas), se expresa frecuentemente como un *caer-una-sobre-otra* de muchas imágenes *semejantes*, para hacer así comprensible la universalización. Pero si este *caer-una-sobre-otra* no ha de ser pura casualidad, es decir, lo aconceptual, | debería admitirse una *fuerza de atracción*, o algo parecido, de las imágenes semejantes, la cual sería a la vez el poder negativo de limar lo aún desigual de [10/264] las mismas[776]. Esta fuerza es efectivamente la inteligencia misma, el yo idéntico consigo, que mediante su recuerdo [interiorizador] da inmediatamente universalidad a las imágenes y *subsume* la intuición singular bajo la imagen ya interiorizada (§ 453).

[10/265] |

§ 456

Auch die Assoziation der Vorstellungen ist daher als *Subsumtion* der einzelnen unter eine *allgemeine,* welche deren Zusammenhang ausmacht, zu fassen. Die Intelligenz ist aber an ihr nicht nur allgemeine Form, sondern ihre Innerlichkeit ist *in sich bestimmte, konkrete* Subjektivität von eige-
[467] nem Gehalt, der aus irgendeinem | Interesse, ansichseiendem Begriffe oder Idee stammt, insofern von solchem Inhalte antizipierend gesprochen werden kann. Die Intelligenz ist die Macht über den Vorrat der ihr
[10/266] angehörigen Bilder und Vor|stellungen und so ββ) freies Verknüpfen und Subsumieren dieses Vorrats unter den ihr eigentümlichen Inhalt. So ist sie in jenem in sich *bestimmt* erinnert und ihn diesem ihrem Inhalt einbildend, – *Phantasie, symbolisierende, allegorisierende* oder *dichtende* Einbildungskraft. Diese mehr oder weniger konkreten, individualisierten Gebilde sind noch Synthesen, insofern der Stoff, in dem der subjektive Gehalt [sich ein Dasein der Vorstellung gibt, von dem Gefundenen der Anschauung herkommt.

[10/267] |

§ 457

Die Intelligenz ist in der Phantasie zur Selbstanschauung in ihr insoweit vollendet, als ihr aus ihr selbst genommener Gehalt bildliche Existenz hat. Dies Gebilde ihres Selbstanschauens ist subjektiv; das Moment des *Seienden* fehlt noch. Aber in dessen Einheit des inneren Gehalts und des Stoffes ist die Intelligenz ebenso zur identischen Beziehung auf sich als Unmittelbarkeit *an sich* zurückgekehrt. Wie sie als Vernunft davon ausgeht, sich das in sich gefundene Unmittelbare anzueignen (§ 445, vgl. §
[10/268] 455 Anm.), d.i. es als | *Allgemeines zu* bestimmen, so ist ihr Tun als Vernunft (§ 438) von dem nunmehrigen Punkte aus [dies,] das in ihr zur konkreten Selbstanschauung Vollendete als *Seiendes* zu bestimmen, d.h. sich selbst zum *Sein,* zur *Sache zu* machen. In dieser Bestimmung tätig, ist sie sich *äußernd, Anschauung* produzierend, – γγ) *Zeichen machende Phantasie.*

Die Phantasie ist der Mittelpunkt, in welchem das Allgemeine und das Sein, das Eigene und das Gefundensein, das Innere und Äußere vollkommen in eins
[468] | geschaffen sind. Die vorhergehenden Synthesen der Anschauung, Erinnerung usf. sind Vereinigungen derselben Momente; aber es sind Synthesen; erst in der Phantasie ist die Intelligenz nicht als der unbestimmte Schacht und das Allge-

| § 456 [10/265]

También la asociación de las representaciones se ha de captar, por tanto, como *subsunción* de las representaciones singulares bajo una representación *universal* que constituye su conexión. Pero la inteligencia no es en sí misma forma universal solamente, sino que su interioridad es subjetividad *concreta*, *determinada en sí misma* por un haber propio que procede de algún | interés, [467]
de algún concepto que está-siendo-en-sí o de alguna idea, en la medida en que se puede hablar anticipadamente de un contenido tal[777]. La inteligencia es el poder sobre la acumulación de las imágenes y re|presentaciones que le [10/266]
pertenecen, y es así ββ) enlace libre y subsunción de ese cúmulo bajo el contenido propiamente dicho. La inteligencia, habiéndose recordado así en sí misma *determinadamente* en aquel cúmulo y haciéndolo imagen como contenido propio, es *fantasía* o imaginación *simbolizadora, alegorizadora* o *fabuladora*[778]. Estas imágenes individualizadas, más o menos concretas, son aún síntesis, por cuanto la materia, en la que el haber[779] subjetivo se da una existencia representativa, procede de lo hallado de la representación.

| § 457 [10/267]

En la fantasía, la inteligencia está completa para intuirse a sí misma en ella, en tanto su haber, tomado de ella misma, tiene EXISTENCIA icónica[780]. Esta configuración imaginativa de la intuición de sí mismo es subjetiva, le falta todavía el momento de lo *ente*. Pero en esa unidad del haber interior y del material, la inteligencia ha regresado igualmente a la idéntica referencia a sí como inmediatez *en sí*. Del mismo modo que ella como razón parte de la apropiación de lo inmediato hallado en ella misma (§ 445, cfr. § 455 N), esto es, lo determina como | *universal*, su acción como razón (§ 438) ha de partir [10/268]
de este punto ya alcanzado, [a saber,] determinar como *ente* lo [que fue] completado en ella hasta [hacerse] autointuición concreta, esto es, determinarse a sí misma a *ser*, a hacerse *COSA*. Siendo activa en esta determinación, la inteligencia está *exteriorizándose*, está produciendo *intuición*: γγ) *fantasía productora de signos*.

La fantasía es el punto medio en el cual lo universal y el ser, lo propio y lo ser-hallado, lo interior y lo exterior están perfectamente unidos en una sola cosa. | Las [468]
precedentes síntesis de la intuición, recuerdo, etc., son uniones de esos mismos momentos, pero son síntesis; sólo en la fantasía la inteligencia ya no es aquel pozo

meine, sondern als Einzelheit, d.i. als konkrete Subjektivität, in welcher die Beziehung-auf-sich ebenso zum Sein als zur Allgemeinheit bestimmt ist. Für solche Vereinigungen des Eigenen oder Inneren des Geistes und des *Anschaulichen* werden die Gebilde der Phantasie allenthalben anerkannt; ihr weiter bestimmter Inhalt gehört anderen Gebieten an. Hier ist diese innere Werkstätte nur nach jenen abstrakten Momenten zu fassen. – Als die Tätigkeit dieser Einigung ist die Phantasie Vernunft, aber die *formelle* Vernunft nur, insofern der *Gehalt* der Phantasie als solcher gleichgültig ist, die Vernunft aber als solche auch den *Inhalt* zur *Wahrheit* bestimmt.

Es ist noch dies besonders herauszuheben, daß, indem die Phantasie den inneren Gehalt zum Bild und zur Anschauung bringt und dies ausgedrückt wird, daß sie denselben als *seiend* bestimmt, der Ausdruck auch nicht auffallend scheinen muß, daß die Intelligenz sich *seiend*, sich zur *Sache* mache; denn ihr Gehalt ist sie selbst, und ebenso die ihm von ihr gegebene Bestimmung. Das von der Phantasie produzierte Bild ist nur subjektiv anschaulich; im *Zeichen* fügt sie eigentliche Anschaulichkeit hinzu; im *mechanischen* Gedächtnis vollendet sie diese Form des *Seins* an ihr.

[10/270] | § 458

In dieser von der Intelligenz ausgehenden Einheit *selbständiger Vorstellung* und einer *Anschauung* ist die Materie der letzteren zunächst wohl ein Aufgenommenes, etwas Unmittelbares oder Gegebenes (z.B. die Farbe der
[469] Kokarde u.dgl.). Die *Anschauung* gilt aber in die|ser Identität nicht als positiv und sich selbst, sondern *etwas anderes* vorstellend. Sie ist ein Bild, das eine *selbständige* Vorstellung der Intelligenz als Seele in sich empfangen hat, seine *Bedeutung*. Diese Anschauung ist das *Zeichen.*

Das *Zeichen* ist irgendeine unmittelbare Anschauung, die einen ganz anderen Inhalt vorstellt, als den sie für sich hat; – die *Pyramide,* in welche eine fremde Seele versetzt und aufbewahrt ist. Das *Zeichen* ist vom *Symbol* verschieden, einer Anschauung, deren *eigene* Bestimmtheit ihrem Wesen und Begriffe nach mehr oder weniger der Inhalt ist, den sie als Symbol ausdrückt; beim Zeichen als solchem hingegen geht der eigene Inhalt der Anschauung und der, dessen Zeichen sie ist, einander nichts an. Als *bezeichnend* beweist daher die Intelligenz eine freiere Willkür und Herrschaft im Gebrauch der Anschauung denn als symbolisierend.

Gewöhnlich wird das *Zeichen* und die *Sprache* irgendwo als *Anhang* in der Psychologie oder auch in der Logik eingeschoben, ohne daß an ihre Notwendigkeit

indeterminado y lo universal, sino que es como singularidad, esto es, como subjetividad concreta, en la cual la referencia a sí está tan determinada al ser como a la universalidad. Las imágenes de la fantasía se reconocen generalmente [como aptas] para [llevar a cabo] esas uniones de lo propio e interior del espíritu con lo *intuible*; [el estudio de] su contenido más determinado corresponde a otros campos. Este taller interior debe ser aquí captado con arreglo a aquellos momentos abstractos solamente.—Como actividad de esa unión, la fantasía es razón, pero solamente la razón formal, por cuanto el *haber* de la fantasía como tal es indiferente, mientras que la razón como tal determina también el *contenido* hasta [hacerlo] *verdad*.

Queda todavía algo que destacar, a saber, que al conducir la fantasía el haber interior hasta [hacerlo] imagen e intuición, y eso se expresa [diciendo] que la fantasía lo determina como *siendo*, tampoco ha de parecer chocante la expresión de que la inteligencia se hace *ente* o COSA, pues el haber de la inteligencia es ella misma, como también lo es la determinación dada por ella a ese contenido. La imagen producida por la fantasía solamente es subjetivamente intuitiva; en el *signo*, la inteligencia le añade intuitividad propiamente dicha; y en la memoria *mecánica*, la inteligencia completa en ella misma esta forma del *ser*.

| § 458 [10/270]

En esta unidad procedente de la inteligencia, unidad de *representación autosuficiente* y de una *intuición*, la materia de esta última es primeramente algo percibido, desde luego, algo inmediato o dado (p.e. el color de la escarapela o cosas parecidas). Pero en es|ta identidad, la *intuición* no vale como positiva [469]
y representándose a sí misma, sino representando *algo otro*. La intuición es una imagen que ha recibido en ella como alma una representación *autosuficiente* de la inteligencia, ha recibido su *significado*. Esta intuición es el *signo*.

El *signo* es una cierta intuición inmediata que representa un contenido enteramente otro que el que tiene de suyo[781]; es [como] la *pirámide* en la cual se ha colocado un alma extraña y la cobija. El *signo* es distinto del *símbolo*; [éste es] una intuición cuya determinidad *propia* según su esencia y concepto es más o menos aquel contenido que la intuición expresa como símbolo; por el contrario, en el signo en cuanto tal nada tienen que ver el contenido propio de la intuición y el contenido del que ella es signo. Como *significadora*[782], por tanto, la inteligencia demuestra un arbitrio y dominio más libres en el uso de la intuición que como simbolizadora.

Usualmente el *signo* y el *lenguaje* se envían a algún otro lugar como *apéndice*, a la psicología, o incluso a la lógica[783], sin pensar en su necesidad ni en su conexión

und Zusammenhang in dem Systeme der Tätigkeit der Intelligenz gedacht würde. Die wahrhafte Stelle des Zeichens ist die aufgezeigte, daß die Intelligenz, welche als anschauend die Form der Zeit und des Raums erzeugt, aber den sinnlichen Inhalt als aufnehmend und aus diesem Stoffe sich Vorstellungen bildend erscheint, nun ihren selbständigen Vorstellungen ein bestimmtes Dasein aus sich gibt, den erfüllten Raum und Zeit, die Anschauung *als die ihrige gebraucht*, deren unmittelbaren und eigentümlichen Inhalt tilgt und ihr einen anderen Inhalt zur
[10/271] Bedeutung und Seele gibt. – Diese Zeichen erschaffende Tätigkeit kann | das *produktive* Gedächtnis (die zunächst abstrakte Mnemosyne) vornehmlich genannt wer-
[470] den, indem das Gedächtnis, das im ge|meinen Leben oft mit Erinnerung, auch Vorstellung und Einbildungskraft verwechselt und gleichbedeutend gebraucht wird, es überhaupt nur mit Zeichen zu tun hat.

§ 459

Die Anschauung, als unmittelbar zunächst ein Gegebenes und Räumliches, erhält, insofern sie zu einem Zeichen gebraucht wird, die wesentliche Bestimmung, nur als aufgehobene zu sein. Die Intelligenz ist diese ihre Negativität; so ist die wahrhaftere Gestalt der Anschauung, die ein Zeichen ist, ein Dasein in der *Zeit*, – ein Verschwinden des Daseins, indem es ist, und nach seiner weiteren äußerlichen, psychischen Bestimmtheit ein von der Intelligenz aus ihrer (anthropologischen) eigenen Natürlichkeit hervorgehendes *Gesetztsein*, – der *Ton*, die erfüllte Äußerung der sich kundgebenden Innerlichkeit. Der für die bestimmten Vorstellungen sich weiter artikulierende Ton, die *Rede*, und ihr System, die *Sprache*, gibt den Empfindungen, Anschauungen, Vorstellungen ein zweites, höheres als ihr unmittelbares Dasein, überhaupt eine Existenz, die im *Reiche des Vorstellens* gilt.

Die Sprache kommt hier nur nach der eigentümlichen Bestimmtheit als das Produkt der Intelligenz, ihre Vorstellungen in einem äußerlichen Elemente zu manifestieren, in Betracht. Wenn von der Sprache auf konkrete Weise gehandelt werden sollte, so wäre für das *Material* (das Lexikalische) derselben der anthropologische, näher der psychisch-physiologische (§ 401) Standpunkt zurückzurufen, für die *Form* (die Grammatik) der des Verstandes zu antizipieren. Für das *elementarische Material* der Sprache hat sich einerseits die Vorstellung bloßer Zufälligkeit verloren, andererseits das Prinzip der Nachahmung auf seinen geringen Umfang,
[471] tönende Gegenstände, beschränkt. Doch kann man noch | die deutsche Sprache

dentro del sistema [global] de la actividad de la inteligencia. El verdadero lugar del signo es el que hemos indicado, a saber, el de la inteligencia que, en tanto intuitiva, genera la forma del tiempo y del espacio, pero que aparece asumiendo el contenido sensible y dando forma icónica[784] a representaciones partiendo de este material; desde ella misma da ahora a sus representaciones autosuficientes una existencia determinada, espacio y tiempo llenos, *utiliza* la intuición como cosa *suya*, cancela su contenido inmediato y peculiar, y le da otro contenido hasta [hacerlo] significación
y alma.— Esa actividad creadora de signos puede | llamarse preferentemente memo- [10/271]
ria *productiva* (la *mnemosyne* primeramente abstracta), por cuanto la memoria, que
en la vida co|mún se usa frecuentemente como equivalente y como sinónimo del [470]
recuerdo, e incluso de la representación y la imaginación, sólo tiene que ver en general con signos.

§ 459

La intuición, que como inmediata es en primer lugar algo dado y espacial, en tanto se utiliza [haciéndola] un signo, recibe la determinación esencial de ser solamente en tanto superada. La inteligencia es esta negatividad suya; así, la figura más verdadera de la intuición que es un signo es una existencia en el *tiempo*: un desaparecer de la existencia en tanto el signo es (y lo es según su determinidad externa y psíquica ulterior) un *ser-puesto* de la inteligencia procedente de su propia naturalidad (antropológica): la *voz*, la plena exteriorización de la interioridad que se da a conocer. La voz, articulándose ulteriormente para las representaciones determinadas, la *locución*[785], y su sistema, el *lenguaje*, da a las sensaciones, intuiciones y representaciones una segunda existencia superior a su existencia inmediata; una existencia que vale en el *campo del representar*.

El lenguaje se estudia aquí solamente con arreglo a la determinidad que le es peculiar de manifestar las representaciones de la inteligencia como producto suyo en un elemento exterior. Si tuviéramos que tratar del lenguaje de manera concreta, sería preciso invocar de nuevo el punto de vista antropológico y, más precisamente, el psíquico-fisiológico (§ 401) para estudiar el aspecto *material* (léxico); para la *forma* (la gramática), habría que anticipar el punto de vista del entendimiento[786]. Para [explicar] el *material elemental* del lenguaje se ha perdido [hoy], por una parte, la representación de la pura casualidad, pero por otra parte el principio de la copia se ha limitado al pequeño ámbito de los objetos sonoros. Con todo, se puede oír
todavía cómo se ensalza | el idioma alemán por causa de | la riqueza de expresiones [471] [10/272]

[10/272] über | ihren Reichtum wegen der vielen besonderen Ausdrücke rühmen hören, die sie für besondere Töne (Rauschen, Sausen, Knarren usf.; man hat deren vielleicht mehr als hundert gesammelt; die augenblickliche Laune erschafft deren, wenn es beliebt, neue) besitzt; ein solcher Überfluß im Sinnlichen und Unbedeutenden ist nicht zu dem zu rechnen, was den Reichtum einer gebildeten Sprache ausmachen soll. Das eigentümlich Elementarische selbst beruht nicht sowohl auf einer auf äußere Objekte sich beziehenden als auf innerer Symbolik, nämlich der anthropologischen Artikulation gleichsam als einer *Gebärde* der leiblichen Sprechäußerung. Man hat so für jeden Vokal und Konsonanten wie für deren abstraktere Elemente (Lippengebärde, Gaumen-, Zungengebärde) und dann für ihre Zusammensetzungen die eigentümliche Bedeutung gesucht. Aber diese bewußtlosen dumpfen Anfänge werden durch weitere so Äußerlichkeiten als Bildungsbedürfnisse zur Unscheinbarkeit und Unbedeutendheit modifiziert, wesentlich dadurch, daß sie als sinnliche Anschauungen selbst zu Zeichen herabgesetzt [werden] und dadurch ihre eigene ursprüngliche Bedeutung verkümmert und ausgelöscht wird. Das *Formelle* der Sprache aber ist das Werk des Verstandes, der seine Kategorien in sie einbildet; dieser logische Instinkt bringt das Grammatische derselben hervor. Das Studium von ursprünglich gebliebenen Sprachen, die man in neueren Zeiten erst gründlich kennenzulernen angefangen hat, hat hierüber gezeigt, daß sie eine sehr ins Einzelne ausgebildete Grammatik enthalten und Unterschiede ausdrücken, die in Sprachen gebildeterer Völker mangeln oder verwischt worden sind; es scheint, daß die Sprache der gebildetsten Völker die unvollkommenere Grammatik, und dieselbe Sprache bei einem ungebildeteren Zustande ihres Volkes eine vollkommenere als bei dem höher gebildeten hat. Vgl. Herrn W. v. *Humboldt, Über den Dualis* [Berlin 1828] I, 10, 11.

[472] [10/273] | Bei der Tonsprache, als der ursprünglichen, kann auch der | *Schriftsprache*, jedoch hier nur im Vorbeigehen, erwähnt werden; sie ist bloß eine weitere Fortbildung im *besonderen* Gebiete der Sprache, welche eine äußerlich praktische Tätigkeit zu Hilfe nimmt. Die Schriftsprache geht zum Felde des unmittelbaren räumlichen Anschauens fort, in welchem sie die Zeichen (§ 454) nimmt und hervorbringt. Näher bezeichnet die *Hieroglyphenschrift* die *Vorstellungen* durch räumliche Figuren, die *Buchstabenschrift* hingegen *Töne*, welche selbst schon Zeichen sind. Diese besteht daher aus Zeichen der Zeichen, und so, daß sie die konkreten Zeichen der Tonsprache, die Worte, in ihre einfachen Elemente auflöst und diese Elemente bezeichnet. – *Leibniz* hat sich durch seinen Verstand verführen lassen, eine vollständige Schriftsprache, auf hieroglyphische Weise gebildet, was wohl partiell auch bei Buchstabenschrift (wie in unseren Zeichen der Zahlen, der Planeten, der chemischen Stoffe u.dgl.) stattfindet, als eine allgemeine Schriftsprache für den Verkehr der Völker und insbesondere der Gelehrten für sehr wünschenswert zu halten. Man

que posee para sonidos particulares (susurrar, silbar, chirriar, etc., hasta coleccionar más de un centenar; el humor de cada momento encontrará más, si así lo quiere); una tal abundancia en lo sensible y carente de significado no es con lo que hay que contar, no es lo que debe constituir la riqueza de una lengua cultivada. Incluso lo más propiamente elemental no descansa tanto en simbolismos que se refieren a objetos exteriores cuanto en simbolismos internos, a saber, de la articulación antropológica de la expresión lingüística corporal como algún modo de *mímica*[787]. Así se ha buscado un significado propio para cada vocal y consonante, como también para sus elementos más abstractos (movimiento de los labios y del paladar, movimientos de la lengua) y sus combinaciones[788]. Pero todos esos inicios inconscientes y apáticos se modifican [luego] esencialmente hasta lo imperceptible y no significativo, por causa de necesidades tan exteriores como las educativas, que habiendo así rebajado esos mismos inicios, en tanto intuiciones sensibles, a signos [de esas necesidades], desvanecen y disuelven su significación propia originaria. Pero lo *formal* del lenguaje es la obra del entendimiento, el cual configura[789] en él sus categorías; este instinto lógico produce lo gramatical del lenguaje. El estudio de las lenguas que perviven desde los orígenes, y que sólo en los tiempos modernos se han empezado a conocer a fondo, ha mostrado que contienen una gramática muy formada en sus detalles y que expresan distinciones que faltan o se han borrado en las lenguas de pueblos más cultos; parece que las lenguas de los pueblos más cultivados tiene la gramática más imperfecta, y que la misma lengua en estadios menos educados de su pueblo tiene una gramática más perfecta que en los estadios de cultura superior. Cfr. *W. v. Humboldt*, Über den Dualis I, 10, 11[790].

| Al lenguaje oral, [considerado] como el originario, se le puede añadir el | *lenguaje escrito*, aunque aquí sólo podremos tratarlo de paso. Se trata únicamente de una configuración más adelantada en el campo *particular* del lenguaje, que una actividad práctica exterior toma como ayuda. El lenguaje escrito se extiende por el campo del inmediato intuir espacial del que recoge (§ 454) y produce los signos. Más concretamente, la *escritura jeroglífica* significa las *representaciones* mediante figuras espaciales, mientras la *escritura alfabética*, por el contrario, significa *voces* que son ya, a su vez, signos. Por consiguiente, esta escritura consiste en signos de signos, y eso de tal manera que disuelve los signos concretos del lenguaje hablado, las palabras, en sus elementos simples y designa estos elementos.— *Leibniz* se ha dejado extraviar por su entendimiento al considerar como muy deseable para la comunicación de los pueblos, y en especial de los sabios, un lenguaje escrito completo formado de manera jeroglífica[791], cosa que ya sucede ciertamente en la escritura alfabética (como en nuestros signos numéricos, planetarios, químicos, etc.). Se puede sostener, sin embargo, que la comunicación entre los pueblos trajo más bien consigo la necesidad de los caracteres en forma de letras y su invención, como fue quizá el caso de la Feni- [472] [10/273]

darf aber dafür halten, daß der Verkehr der Völker (was vielleicht in Phönizien der Fall war und gegenwärtig in Kanton geschieht – s. *Macartneys* Reise von Staunton) vielmehr das Bedürfnis der Buchstabenschrift und deren Entstehung herbeigeführt hat. Ohnehin ist nicht an eine umfassende *fertige* Hieroglyphensprache zu denken; sinnliche Gegenstände sind zwar festbleibender Zeichen fähig, aber für Zeichen von Geistigem führt der Fortgang der Gedankenbildung, die fortschreitende logische Entwicklung veränderte Ansichten über ihre inneren Verhältnisse und damit über ihre Natur herbei, so daß damit auch eine andere hieroglyphische Bestimmung einträte. Geschieht dies doch schon bei sinnlichen Gegenständen,
[10/274] [473] daß ihre Zeichen in der Tonsprache, ihre | Namen häufig ver|ändert werden, wie z.B. bei den chemischen und mineralogischen. Seitdem man vergessen hat, was Namen als solche sind, nämlich für sich *sinnlose Äußerlichkeiten*, die erst als *Zeichen* eine Bedeutung haben, seit man statt eigentlicher Namen den Ausdruck einer Art von Definition fordert und dieselbe sogar häufig auch wieder nach Willkür und Zufall formiert, ändert sich die Benennung, d.i. nur die Zusammensetzung aus Zeichen ihrer Gattungsbestimmung oder anderer charakteristisch sein sollender Eigenschaften, nach der Verschiedenheit der Ansicht, die man von der Gattung oder sonst einer spezifisch sein sollenden Eigenschaft faßt. – Nur dem Statarischen der chinesischen Geistesbildung ist die hieroglyphische Schriftsprache dieses Volkes angemessen; diese Art von Schriftsprache kann ohnehin nur der Anteil des geringeren Teils eines Volkes sein, der sich in ausschließendem Besitze geistiger Kultur hält. – Die Ausbildung der Tonsprache hängt zugleich aufs genaueste mit der Gewohnheit der Buchstabenschrift zusammen, durch welche die Tonsprache allein die Bestimmtheit und Reinheit ihrer Artikulation gewinnt. Die Unvollkommenheit der chinesischen Tonsprache ist bekannt; eine Menge ihrer Worte hat mehrere ganz verschiedene Bedeutungen, selbst bis auf zehn, ja zwanzig, so daß im Sprechen der Unterschied bloß durch die Betonung, Intensität, leiseres Sprechen oder Schreien bemerklich gemacht wird. Europäer, welche anfangen, chinesisch zu sprechen, ehe sie sich diese absurden Feinheiten der Akzentuation zu eigen gemacht haben, fallen in die lächerlichsten Mißverständnisse. Die Vollkommenheit besteht hier in dem Gegenteil von dem *parler sans accent*, was mit Recht in Europa für ein gebildetes Sprechen gefordert wird. Es fehlt um der hieroglyphischen Schriftsprache willen der chinesischen Tonsprache an der objektiven Bestimmtheit, welche in der Artikulation durch die Buchstabenschrift gewonnen wird.

[474] [10/275] Die Buchstabenschrift ist an und für sich die intel|ligentere; | in ihr ist das *Wort*, die der Intelligenz eigentümliche würdigste Art der Äußerung ihrer Vorstellungen, zum Bewußtsein gebracht, zum Gegenstande der Reflexion gemacht. Es wird in dieser Beschäftigung der Intelligenz mit demselben analysiert, d.i. dies Zeichenmachen wird auf seine einfachen, wenigen Elemente (die Urgebärden des

cia[792] y como hoy sucede en Cantón (véase el viaje de *Macartney* según Staunton[793]). Por lo menos no hay que pensar en un lenguaje jeroglífico *apto* para todo; los objetos sensibles son desde luego adecuados como signos permanentes; pero como signos de lo espiritual, el progreso de la formación de pensamientos y el desarrollo lógico progresivo traen consigo pareceres cambiados sobre sus relaciones internas y, por consiguiente, también sobre su naturaleza, de modo que entonces se introduciría también otra determinación jeroglífica. Eso ya sucede de todas maneras con los objetos sensibles, a saber, que sus signos en el lenguaje hablado, o sea, sus | nom- [10/274]
bres, se cam|bian frecuentemente, como ocurre p.e. con los nombres químicos y [473]
también mineralógicos. Desde que se ha olvidado lo que son los nombres en cuanto tales, a saber, *cosas exteriores*, de suyo *sin sentido*, que sólo como *signos* tienen significación, desde que en lugar de nombres propios se exige la expresión de algún modo de definición y ésta a su vez se forma de manera arbitraria y contingente, se cambia la denominación [de las cosas], es decir, se cambia únicamente la composición de los signos de su determinación genérica o de otras características que se reputan propiedades, [siempre] de acuerdo con las distintos pareceres que se tienen acerca del género o de alguna propiedad que debería ser específica.— Solamente a lo estático de la cultura china resulta adecuada la escritura jeroglífica de ese pueblo; de todas maneras, esta clase de escritura sólo puede ser de interés para la pequeña parte de un pueblo que mantiene la propiedad exclusiva de la cultura espiritual.— La formación del lenguaje oral está ligada también en su exactitud al hábito de la escritura alfabética, sólo mediante la cual el lenguaje hablado adquiere la determinidad y pureza de su articulación. La imperfección de la lengua china hablada es bien conocida; un buen número de sus palabras tienen muchas significaciones enteramente distintas, que llegan hasta diez e incluso hasta veinte, de modo que al hablar, la distinción sólo puede ser indicada mediante el acento, intensidad, voz baja o a voces. Los europeos que empiezan a hablar chino antes de haber aprendido estas absurdas finuras de la acentuación caen en los equívocos más cómicos. La perfección consiste aquí en lo contrario del *parler sans accent*[794] que con razón se exige en Europa del hablar educado. Por causa de la escritura jeroglífica le falta al lenguaje vocal chino la determinidad objetiva que por medio de la escritura alfabética se adquiere en la articulación.

La escritura alfabética es en sí y de por sí la más intelil|gente; | en ella la *palabra*, [474] [10/275]
que es el modo de exteriorización de sus representaciones más propio y digno de la inteligencia, se ha llevado a la conciencia y se ha hecho objeto de la reflexión. En esta ocupación de la inteligencia con el lenguaje se analiza, es decir, se reduce esta efección de signos a sus pocos y simples elementos (los gestos o movimientos originarios del articular); estos elementos son lo sensible de la locución llevado a la forma de la universalidad y que alcanza a la vez, en este modo de elementos [del lenguaje],

Artikulierens) reduziert; sie sind das Sinnliche der Rede, auf die Form der Allgemeinheit gebracht, welches in dieser elementarischen Weise zugleich völlige Bestimmtheit und Reinheit erlangt. Die Buchstabenschrift behält damit auch den Vorteil der Tonsprache, daß in ihr wie in dieser die Vorstellungen eigentliche Namen haben; der Name ist das einfache Zeichen für die eigentliche, d.i. *einfache*, nicht in ihre Bestimmungen aufgelöste und aus ihnen zusammengesetzte Vorstellung. Die Hieroglyphensprache entsteht nicht aus der unmittelbaren Analyse der sinnlichen Zeichen wie die Buchstabenschrift, sondern aus der voranzugehenden Analyse der Vorstellungen, woraus dann leicht der Gedanke gefaßt wird, daß alle Vorstellungen auf ihre Elemente, auf die einfachen logischen Bestimmungen zurückgeführt werden könnten, so daß aus den hierfür gewählten Elementarzeichen (wie bei den chinesischen *Kua* der einfache gerade und der in zwei Teile gebrochene Strich) durch ihre Zusammensetzung die Hieroglyphensprache erzeugt würde. Dieser Umstand der analytischen Bezeichnung der Vorstellungen bei der hieroglyphischen Schrift, welcher *Leibniz* verführt hat, diese für vorzüglicher zu halten als die Buchstabenschrift, ist es vielmehr, der dem Grundbedürfnisse der Sprache überhaupt, dem Namen, widerspricht, für die unmittelbare Vorstellung, welche, so reich ihr Inhalt in sich gefaßt werden möge, für den Geist im Namen einfach ist, auch ein einfaches unmittelbares Zeichen zu haben, das als ein Sein für sich nichts zu denken gibt, nur die Bestimmung hat, die einfache Vorstellung als solche zu bedeuten und sinnlich vorzustellen. Nicht nur tut die vorstellende | Intelli|genz dies, sowohl bei der Einfachheit der Vorstellungen zu verweilen, als auch sie aus den abstrakteren Momenten, in welche sie analysiert worden, wieder zusammenzufassen, sondern auch das Denken resumiert den konkreten Inhalt aus der Analyse, in welcher derselbe zu einer Verbindung vieler Bestimmungen geworden, in die Form eines einfachen Gedankens. Für beide ist es Bedürfnis, auch solche in Ansehung der Bedeutung einfache Zeichen, die, aus mehreren Buchstaben oder Silben bestehend und auch darein zergliedert, doch nicht eine Verbindung von mehreren Vorstellungen darstellen, zu haben. – Das Angeführte macht die Grundbestimmung für die Entscheidung über den Wert der Schriftsprachen aus. Alsdann ergibt sich auch, daß bei der Hieroglyphenschrift die Beziehungen konkreter geistiger Vorstellungen notwendig verwickelt und verworren werden müssen und ohnehin die Analyse derselben, deren nächste Produkte ebenso wieder zu analysieren sind, auf die mannigfaltigste und abweichendste Weise möglich erscheint. Jede Abweichung in der Analyse brächte eine andere Bildung des Schriftnamens hervor, wie in neueren Zeiten nach der vorhin gemachten Bemerkung sogar in dem sinnlichen Gebiete die Salzsäure auf mehrfache Weise ihren Namen verändert hat. Eine hieroglyphische Schriftsprache erforderte eine ebenso statarische Philosophie, als es die Bildung der Chinesen überhaupt ist.

[475] [10/276]

completa determinidad y pureza. Con ello el escrito alfabético retiene también la ventaja del lenguaje hablado, consistente en que tanto en uno como en otro las representaciones tienen nombre propio; el nombre es el signo simple de la representación propia, es decir, la representación *simple*, no disuelta en sus determinaciones y compuesta por ellas. El lenguaje jeroglífico no surge del análisis inmediato de los signos sensibles, como el alfabético, sino del análisis previo de las representaciones, a partir de lo cual se capta entonces fácilmente el pensamiento de que todas las determinaciones pueden ser retrotraídas a sus elementos, o sea, a las simples determinaciones lógicas, de tal modo que a partir de los signos elementales escogidos con este fin (como ocurre en el *koua* chino con la simple recta y con el trazo cortado en dos fragmentos) y mediante su composición se generaría el lenguaje jeroglífico. Esta circunstancia de la designación analítica de las representaciones en el escrito jeroglífico es lo que ha extraviado a *Leibniz* y le ha hecho sostener la superioridad de este lenguaje sobre la escritura alfabética[795]; [pero esta circunstancia] es más bien la que contradice la necesidad básica del lenguaje en general, es decir, la necesidad del nombre para tener la representación inmediata, la cual, aunque su contenido sea tan rico como se quiera, es simple para el espíritu, y permite tener también en el nombre un simple signo inmediato que, como un ser de por sí, no ofrece nada que pensar y sólo tiene la determinación de significar la simple representación en cuanto tal y representarla sensiblemente. La inteli|gencia | que [10/276] [475]
representa no hace solamente eso, el demorarse en la simplicidad de las representaciones como igualmente condensarlas a partir de los momentos más abstractos en que fueron analizadas, sino que el pensar resume también bajo la forma de un pensamiento simple el contenido concreto [de la representación] partiendo del análisis en el que ese contenido se convirtió [primero] en un conjunto de muchas determinaciones. Es menester que ambos tengan esos signos, simples desde el punto de vista de la significación, y que, consistiendo en varias letras o sílabas o incluso habiéndose desmenuzado en ellas, no ofrecen, sin embargo, un conjunto de varias representaciones.— Lo que acabamos de decir constituye la determinación básica para decidir sobre el valor de estos lenguajes escritos. De lo que también se sigue que con la escritura jeroglífica se han de complicar y confundir necesariamente las referencias de las representaciones espirituales concretas y que el análisis de esas representaciones, cuyos productos próximos han de ser a su vez nuevamente analizados, aparece de todas maneras de la forma máximamente variada y discrepante. Cada discrepancia en el análisis traería consigo otra imagen del nombre escrito, como [ha sucedido] en los tiempos modernos, de acuerdo con la observación que hicimos[796], precisamente en el campo sensible en el que el salfumante ha cambiado de nombre varias veces[797]. Un lenguaje escrito jeroglífico implicaría una filosofía tan estática como lo es en general la cultura china.

Es folgt noch aus dem Gesagten, daß Lesen- und Schreibenlernen einer Buchstabenschrift für ein nicht genug geschätztes, unendliches Bildungsmittel zu achten ist, indem es den Geist von dem sinnlich Konkreten zu der Aufmerksamkeit auf das Formellere, das tönende Wort und dessen abstrakte Elemente, bringt und den Boden der Innerlichkeit im Subjekte zu begründen und rein zu machen ein Wesentliches tut. – Die erlangte Gewohnheit tilgt auch später die Eigentümlichkeit der Buchstabenschrift, im Interesse des Sehens als ein Umweg durch die
[10/277] [476] | Hörbarkeit | zu den Vorstellungen zu erscheinen, und macht sie für uns zur Hieroglyphenschrift, so daß wir beim Gebrauche derselben die Vermittlung der Töne nicht im Bewußtsein vor uns zu haben bedürfen; Leute dagegen, die eine geringe Gewohnheit des Lesens haben, sprechen das Gelesene laut vor, um es in seinem Tönen zu verstehen. Außerdem daß bei jener Fertigkeit, welche die Buchstabenschrift in Hieroglyphen verwandelt, die durch jene erste Einübung gewonnene Abstraktionsfähigkeit bleibt, ist das hieroglyphische Lesen für sich selbst ein taubes Lesen und ein stummes Schreiben; das Hörbare oder Zeitliche und das Sichtbare oder Räumliche hat zwar jedes seine eigene Grundlage zunächst von gleichem Gelten mit der anderen; bei der Buchstabenschrift aber ist nur *eine* Grundlage, und zwar in dem richtigen Verhältnisse, daß die sichtbare Sprache zu der tönenden nur als Zeichen sich verhält; die Intelligenz äußert sich unmittelbar und unbedingt durch Sprechen. – Die Vermittlung der Vorstellungen durch das Unsinnlichere der Töne zeigt sich weiter für den folgenden Übergang von dem Vorstellen zum Denken – das Gedächtnis – in eigentümlicher Wesentlichkeit.

§ 460

Der Name als Verknüpfung der von der Intelligenz produzierten Anschauung und ihrer Bedeutung ist zunächst eine *einzelne* vorübergehende Produktion, und die Verknüpfung der Vorstellung als eines Inneren mit der Anschauung als einem Äußerlichen ist selbst *äußerlich*. Die Erinnerung dieser Äußerlichkeit ist das *Gedächtnis*.

De lo dicho se sigue aún que el aprendizaje de la lectura y de la escritura alfabética ha de ser visto como un medio de formación infinito, no suficientemente apreciado, por cuanto lleva al espíritu desde lo concreto sensible hasta la atención a lo más formal, a la palabra oral y a sus elementos abstractos, y aporta algo esencial para fundamentar y purificar el suelo de la interioridad en el sujeto. — El hábito conseguido anula también más tarde, en beneficio de la vista, la peculiaridad del lenguaje alfabético [o escrito con letras], a saber, que aparezca como un rodeo que alcanza la representación a través de lo | audible |; el lenguaje escrito se convierte así [10/277] [476]
para nosotros en un escrito jeroglífico de tal modo que, cuando lo usamos, no necesitamos [ya] hacernos conscientes de la mediación de la voz. Por el contrario, las personas que tienen poco hábito de lectura pronuncian lo leído para sí mismas para entenderlo en su sonido. Aparte de que con esa prontitud, que transformó en jeroglífico lo escrito con letras, se conserva la capacidad de abstracción que se adquirió en el primer aprendizaje, y la lectura jeroglífica es por sí misma una lectura sorda y una escritura muda; lo audible o temporal y lo visible o espacial tienen precisamente, cada uno de ellos, su base propia que los hacen valer en principio por igual; en la escritura con letras, sin embargo, hay una base única y precisamente en la correcta relación de que el lenguaje visible se relaciona con el sonoro sólo como signo; la inteligencia se exterioriza inmediata e incondicionadamente por el habla.— La mediación de las representaciones a través de lo menos sensible de los sonidos se mostrará luego en su esencialidad peculiar para el paso siguiente desde el representar al pensar, o sea, para la memoria.

§ 460

El nombre, como enlace de la intuición producida por la inteligencia y su significado, es primeramente un producto *singular* y efímero, y el enlace de la representación como algo interior con la intuición como algo exterior es él mismo *exterior*. El recuerdo[798] de esta exterioridad es la *memoria*.

[477] | 3. Das Gedächtnis

§ 461

Die Intelligenz durchläuft als Gedächtnis gegen die Anschauung des Worts dieselben Tätigkeiten des Erinnerns wie als Vorstellung überhaupt gegen die erste unmittelbare Anschauung (§ 451ff.). – αα) Jene Verk-
[10/278] nüpfung, die das Zei|chen ist, zu dem Ihrigen machend, erhebt sie durch diese Erinnerung die *einzelne* Verknüpfung zu einer *allgemeinen*, d.i. bleibenden Verknüpfung, in welcher Name und Bedeutung objektiv für sie verbunden sind, und macht die Anschauung, welche der Name zunächst ist, zu einer *Vorstellung*, so daß der Inhalt, die Bedeutung, und das Zeichen identifiziert, *eine* Vorstellung sind und das Vorstellen in seiner Innerlichkeit konkret, der Inhalt als dessen Dasein ist; – das Namen *behaltende* Gedächtnis.

§ 462

Der *Name* ist so die *Sache*, wie sie im *Reiche der Vorstellung* vorhanden ist und Gültigkeit hat. Das ββ) *reproduzierende* Gedächtnis hat und erkennt im Namen die Sache und mit der Sache den Namen, ohne Anschauung und Bild. Der Name als *Existenz* des Inhalts in der Intelligenz ist die *Äußerlichkeit* ihrer selbst in ihr, und die *Erinnerung* des Namens als der von ihr hervorgebrachten Anschauung ist zugleich die *Entäußerung*, in der sie innerhalb ihrer selbst sich setzt. Die Assoziation der besonderen Namen liegt in der Bedeutung der Bestimmungen der empfindenden, vorstellenden oder denkenden Intelligenz, von denen sie Reihen als empfindend usf. in sich durchläuft.

[478] Bei dem Namen Löwe bedürfen wir weder der An|schauung eines solches Tieres noch auch selbst des Bildes, sondern der Name, indem wir ihn *verstehen*, ist die bildlose einfache Vorstellung. Es ist in Namen, daß wir *denken*.

[10/279] | Die vor einiger Zeit wieder aufgewärmte und billig wieder vergessene *Mnemonik* der Alten besteht darin, die Namen in Bilder zu verwandeln und hiermit das Gedächtnis wieder zur Einbildungskraft herabzusetzen. Die Stelle der *Kraft* des Gedächtnisses vertritt ein in der Einbildungskraft befestigtes, bleibendes Tableau einer Reihe von Bildern, an welche dann der auswendig zu lernende Aufsatz, die Folge seiner Vorstellungen, angeknüpft wird. Bei der Heterogeneität des Inhalts

| 3) Memoria [477]

§ 461

La inteligencia como memoria frente a la intuición de la palabra recorre las mismas actividades que recorría el recuerdo interiorizador como representación en general frente a la primera intuición inmediata (§ 451 y ss.). αα) Haciendo suyo aquel enlace en que el sig|no consiste, la inteligencia eleva el [10/278] enlace *singular* a enlace *universal* mediante este recuerdo interiorizador, o sea, a enlace permanente, en el que quedan objetivamente vinculados para ella nombre y significación, y convierte la intuición, que es primeramente el nombre, en una *representación*, de tal modo que habiéndose identificado el contenido, el significado y el signo, son ahora *una sola* representación, y siendo concreto el representar en su interioridad, el contenido es como existencia suya: la memoria *que retiene* nombres.

§ 462

El *nombre* es así la COSA tal como ella está presente y tiene valor *en el reino de la representación*. La ββ) memoria *reproductora* tiene y conoce la COSA en el nombre y, con la COSA, tiene y conoce el nombre, sin intuición ni imagen. El nombre como EXISTENCIA del contenido en la inteligencia es la *exterioridad* de ella misma en ella, y el *recuerdo* del nombre como recuerdo de la intuición producida por ella es a la vez la *exteriorización* en la que ella se pone en sí misma. La asociación de los nombres particulares reside en la significación de las determinaciones de la inteligencia sensante, representadora o pensante, determinaciones de las que ella recorre series dentro de sí como sensante, etc.

Con el nombre «león» no necesitamos la in|tuición de ese animal ni tan [478] siquiera su imagen, sino que el nombre, en tanto lo *entendemos*, es la simple representación sin imagen. Es en el nombre donde[799] *pensamos*.

| La *mnemotecnia* de los antiguos, recientemente resucitada y de nuevo olvidada [10/279] con facilidad, consiste en transformar los nombres en imágenes, y de esta manera rebajar de nuevo la memoria a imaginación. El lugar donde reside la *fuerza* de la memoria viene representado por un cuadro permanente que se fija en la imaginación y contiene una serie de imágenes; el texto que hay que aprender de memoria, o sea, la secuencia de sus representaciones, se asocia entonces a esas imágenes[800].

dieser Vorstellungen und jener permanenten Bilder, wie auch wegen der Geschwindigkeit, in der es geschehen soll, muß dies Anknüpfen nicht anders als durch schale, alberne, ganz zufällige Zusammenhänge geschehen. Nicht nur wird der Geist auf die Folter gesetzt, sich mit verrücktem Zeuge zu plagen, sondern das auf solche Weise Auswendiggelernte ist eben deswegen schnell wieder vergessen, indem ohnehin dasselbe Tableau für das Auswendiglernen jeder anderen Reihe von Vorstellungen gebraucht und daher die vorher daran geknüpften wieder weggewischt werden. Das mnemonisch Eingeprägte wird nicht wie das im Gedächtnis Behaltene *auswendig*, d.h. eigentlich von *innen* heraus, aus dem tiefen Schachte des Ich hervorgebracht und so hergesagt, sondern es wird von dem Tableau der Einbildungskraft sozusagen abgelesen. – Die Mnemonik hängt mit den gewöhnlichen Vorurteilen zusammen, die man von dem Gedächtnis im Verhältnis zur Einbildungskraft hat, als ob diese eine höhere, geistigere Tätigkeit wäre als das Gedächtnis. Vielmehr hat es das Gedächtnis nicht mehr mit dem *Bilde* zu tun, welches aus dem unmittelbaren, ungeistigen Bestimmtsein der Intelligenz, aus der Ans-
[479] chauung, hergenommen ist, sondern mit einem Da|sein, welches das Produkt der Intelligenz selbst ist, – einem solchen *Auswendigen*, welches in das Inwendige der Intelligenz eingeschlossen bleibt und nur *innerhalb ihrer selbst* deren auswendige, existierende Seite ist.

[10/281] | § 463

γγ) Insofern der Zusammenhang der Namen in der Bedeutung liegt, ist die Verknüpfung derselben mit dem Sein als Namen noch eine Synthese und die Intelligenz in dieser ihrer Äußerlichkeit nicht einfach in sich zurückgekehrt. Aber die Intelligenz ist das Allgemeine; die einfache Wahrheit ihrer besonderen Entäußerungen und ihr durchgeführtes Aneignen ist das Aufheben jenes Unterschiedes der Bedeutung und des Namens; diese höchste Erinnerung des Vorstellens ist ihre höchste Entäußerung, in der sie sich als das *Sein*, den allgemeinen Raum der Namen als solcher, d.i. sinnloser Worte setzt. Ich, welches dies abstrakte Sein ist, ist als Subjektivität zugleich die Macht der verschiedenen Namen, das leere *Band*, welches Reihen derselben in sich befestigt und in fester Ordnung behält. Insofern sie nur *seiend* sind und die Intelligenz in sich hier selbst dies ihr Sein ist, ist sie diese Macht als *ganz abstrakte Subjektivität*, – das *Gedächtnis*, das um der gänzlichen Äußerlichkeit willen, in der die Glieder solcher Reihen gegeneinander sind, und das selbst diese, obgleich subjektive Äußerlichkeit ist, *mechanisch* (§ 195) genannt wird.

Dada la heterogeneidad del contenido de las imágenes y de aquellas imágenes permanentes, así como por causa de la presteza con que debe suceder el enlace, éste no se puede llevar a cabo de otra manera que mediante conexiones desvirtuadas, necias y enteramente contingentes. No solamente se somete a tortura el espíritu y se le veja con vestimentas disparatadas, sino que lo aprendido de memoria de esa manera se olvida de nuevo rápidamente, porque el cuadro que sirve para memorizar es siempre el mismo y se usa para cualquier otra serie de representaciones, de donde resulta que aquellas que fueron antes asociadas al cuadro de imágenes, son ahora borradas. Lo grabado mnemónicamente no se repite «de memoria» como aquello que se retiene en ella y sale propiamente de *dentro*[801], se evoca desde el pozo profundo del yo y [desde allí] se pronuncia, sino que se lee, por así decirlo, en el cuadro de la imaginación.— La mnemotecnia se liga al prejuicio corriente acerca de la memoria en relación con la imaginación, como si ésta fuese una actividad superior y más espiritual que la memoria. Más bien [lo correcto es que] la memoria ya no tiene que ver con la *imagen*, la cual está tomada del ser determinado inmediato y no espiritual de la inteligencia, o sea de la intuición, sino con una exis|tencia que es producto de la [479] inteligencia misma, con un *memorizar* que queda encerrado en el lado interno de la inteligencia y sólo *dentro de ella misma*, de la cual la memoria es su lado EXISTENTE o exterior.

| § 463 [10/281]

γγ) En tanto la conexión de los nombres reside en la significación, su enlace con el ser en cuanto nombres es aún una síntesis, y la inteligencia en esta exterioridad suya no ha regresado simplemente a sí. Pero la inteligencia es lo universal, la simple verdad de sus exteriorizaciones particulares, y la apropiación completa de éstas por la inteligencia es la superación de aquella distinción de significado y nombre; este supremo recuerdo interiorizador del representar es su suprema exteriorización, en la cual la inteligencia se pone como el *ser*, como el espacio universal de los nombres en cuanto tales, esto es, de las palabras sin sentido. «Yo», que es este ser abstracto, es a la vez como subjetividad el poder de los distintos nombres, el *vínculo* vacío que consolida series de ellos y los mantiene en un sólido orden. En tanto estos nombres están solamente *siendo* y la inteligencia en sí misma es aquí este ser de ellos, este poder es ella como *subjetividad enteramente abstracta*: es la *memoria*, que se llama *mecánica* (§ 195) por causa de la completa exterioridad en la cual los miembros de esas series están unos frente a otros, y porque ella misma es esta exterioridad [mutua de los nombres], aunque subjetiva.

Man weiß bekanntlich einen Aufsatz erst dann recht auswendig, wenn man keinen Sinn bei den Worten hat; das Hersagen solches Auswendiggewußten wird darum von selbst akzentlos. Der richtige Akzent, der hineingebracht wird, geht auf den Sinn; die Bedeutung, Vorste-
[480] llung, die herbeigerufen wird, stört dagegen den | mechanischen Zusammenhang und verwirrt daher leicht das Hersagen. Das Vermögen, Reihen von Worten, in deren Zusammenhang kein Verstand ist oder die schon für sich sinnlos sind (eine Reihe von Eigennamen), auswendig behalten zu können, ist darum so höchst wunderbar, weil der Geist wesentlich dies ist, *bei sich selbst* zu sein, hier aber derselbe als *in ihm selbst* entäußert, seine Tätigkeit als ein Mechanismus ist. Der Geist aber ist
[10/282] nur *bei sich* als *Einheit* der *Subjektivität* und der *Objektivität*; und hier im | Gedächtnis, nachdem er in der Anschauung zunächst als Äußerliches so ist, daß er die Bestimmungen *findet* und in der Vorstellung *dieses Gefundene* in sich erinnert und zu dem Seinigen macht, macht er sich als Gedächtnis in ihm selbst zu einem Äußerlichen, so daß das Seinige als ein Gefundenwerdendes erscheint. Das eine der Momente des Denkens, die *Objektivität*, ist hier als Qualität der Intelligenz selbst in ihr gesetzt. – Es liegt nahe, das Gedächtnis als eine mechanische, als eine Tätigkeit des Sinnlosen zu fassen, wobei es etwa nur durch seinen Nutzen, vielleicht seine Unentbehrlichkeit für andere Zwecke und Tätigkeiten des Geistes gerechtfertigt wird. Damit wird aber seine eigene Bedeutung, die es im Geiste hat, übersehen.

§ 464

Das Seiende als *Name* bedarf eines *Anderen*, der *Bedeutung* der vorstellenden Intelligenz, um die Sache, die wahre Objektivität, zu sein. Die Intelligenz ist als mechanisches Gedächtnis in einem jene äußerliche Objektivität selbst und die *Bedeutung*. Sie ist so als die *Existenz* dieser Identität *gesetzt*, d.i. sie ist *für sich* als solche Identität, welche sie als Vernunft *an sich* ist, tätig. Das *Gedächtnis* ist auf diese Weise der Übergang in die Tätigkeit des
[481] *Gedankens*, der keine *Bed|eutung* mehr hat, d.i. von dessen Objektivität nicht mehr das Subjektive ein Verschiedenes ist, so wie diese Innerlichkeit an ihr selbst *seiend* ist.

Schon unsere Sprache gibt dem *Gedächtnis*, von dem es zum Vorurteil geworden ist, verächtlich zu sprechen, die hohe Stellung der unmittelbaren Verwandtschaft mit

Como es bien sabido, alguien sabe justamente un texto de memoria solamente cuando con las palabras no posee ningún sentido; recitar entonces ese texto sabido de memoria se hace de suyo sin ningún acento. El acento correcto que [acaso] se le añade se refiere al sentido; pero la significación o representación que entonces se suscita estorba más bien la conexión | mecánica, y fácilmente enreda, por tanto, el recitado. La facultad de [480] poder retener de memoria ristras de palabras en cuya conexión no se encuentra ningún conocimiento, o que ya de suyo carecen de sentido (una serie de nombres propios), resulta tan digna de admiración porque el espíritu es esencialmente estar *cabe sí mismo*, pero aquí, estando él mismo exteriorizado *dentro de sí mismo*, su actividad es como un mecanismo. El espíritu, sin embargo, está solamente *cabe sí* como *unidad* de la *subjetividad* y la *objetividad*; y aquí, en la | memoria, después de que en la intuición [el espíritu] es [10/282] primeramente como algo exterior, de modo que *halla* las determinaciones y en la representación las recuerda interiorizando dentro de sí *lo hallado* y lo hace suyo, en la memoria se hace a sí mismo algo exterior, de modo que lo suyo aparece [ahora] como algo que está deviniendo hallado. Uno de los momentos del pensar, la *objetividad*, está aquí puesta como cualidad de la inteligencia misma en ella.— Es fácil captar la memoria como una actividad mecánica o de lo sinsentido, con lo cual sólo se justifica más o menos por su utilidad, o quizá, por su inevitabilidad para otros fines y actividades del espíritu. Pero así se pasa por alto la significación propia que ella tiene en el espíritu.

§ 464

Lo ente como *nombre* necesita de *otro*, de la *significación* de la inteligencia representadora, para ser la COSA, o sea, para ser la verdadera objetividad. La inteligencia, como memoria mecánica, es en uno aquella objetividad externa y la *significación*. La inteligencia está *puesta* así como la EXISTENCIA de esta identidad, es decir, que ella es activa *para sí* en tanto es esa identidad que ella es *en sí* como razón. La *memoria*, es de esta manera, el paso a la actividad del *pensamiento* que ya no tiene ninguna *sig|nificación*, esto es, lo sub- [481] jetivo ya no es algo distinto de su objetividad, igual que esta interioridad *está-siendo* en ella misma.

Incluso nuestro lenguaje otorga a la *memoria*, de la cual existe el prejuicio de hablar despectivamente, el rango del parentesco inmediato con el pensamiento.— No

dem Gedanken. – Die Jugend hat nicht zufälligerweise ein besseres Gedächtnis als die Alten, und ihr Gedächtnis wird nicht nur um der Nützlichkeit willen geübt, sondern sie hat das gute Gedächtnis, weil sie sich noch nicht nachdenkend verhält, und es wird absichtlich oder unabsichtlich darum geübt, um den Boden ihrer Innerlich-
[10/283] keit zum reinen Sein, zum reinen Raume zu ebnen, in welchem die | Sache, der an sich seiende Inhalt ohne den Gegensatz gegen eine subjektive Innerlichkeit, gewähren und sich explizieren könne. Ein gründliches Talent pflegt mit einem guten Gedächtnisse in der Jugend verbunden zu sein. Aber dergleichen empirische Angaben helfen nichts dazu, das zu erkennen, was das Gedächtnis an ihm selbst ist; es ist einer der bisher ganz unbeachteten und in der Tat der schwersten Punkte in der Lehre vom Geiste, in der Systematisierung der Intelligenz die Stellung und Bedeutung des Gedächtnisses zu fassen und dessen organischen Zusammenhang mit dem Denken zu begreifen. Das Gedächtnis als solches ist selbst die nur äußerliche Weise, das einseitige Moment der *Existenz* des Denkens; der Übergang ist für uns oder an sich die Identität der Vernunft und der Weise der Existenz, welche Identität macht, daß die Vernunft nun im Subjekte existiert, als seine Tätigkeit ist; so ist sie *Denken.*

[482] | ### γ. *Das Denken*

§ 465

Die Intelligenz ist *wiedererkennend*; – sie *erkennt* eine Anschauung, insofern diese schon die ihrige ist (§ 454); ferner im Namen die Sache (§ 462); nun aber ist für sie *ihr* Allgemeines in der gedoppelten Bedeutung des Allgemeinen als solchen und desselben als Unmittelbaren oder Seienden, somit als das wahrhafte Allgemeine, welches die übergreifende Einheit seiner selbst über sein Anderes, das Sein, ist. So ist die Intelligenz *für sich an ihr selbst* erkennend; – *an ihr selbst* das *Allgemeine; ihr* Produkt, der *Gedanke* ist die Sache; einfache Identität des Subjektiven und Objektiven. Sie weiß, daß, was *gedacht* ist, *ist*; und daß, was *ist*, nur *ist*, insofern es Gedanke ist (vgl. § 5, 21); – *für sich*; das *Denken* der Intelligenz ist *Gedanken haben*; sie sind als ihr Inhalt und Gegenstand.

[10/284] | ### § 466

Das denkende Erkennen ist aber gleichfalls zunächst *formell*; die Allgemeinheit und ihr Sein ist die einfache Subjektivität der Intelligenz. Die

es por casualidad que la juventud tiene una memoria mejor que los ancianos, y su memoria se ejercita no solamente por causa de la utilidad, sino que tiene buena memoria porque todavía no se comporta reflexivamente, y la ejercita, con intención o sin ella, para allanar el suelo de su interioridad para el puro ser, para [lograr] el espacio puro en el que la | COSA, o sea, el contenido que está-siendo en sí, pueda ofre- [10/283] cerse y explicitarse sin la oposición frente a una interioridad subjetiva. Un talento profundo suele ir unido, durante la juventud, a una buena memoria. Pero esas indicaciones empíricas no sirven para conocer lo que es la memoria en sí misma; captar el puesto y la significación de la memoria y concebir su conexión orgánica con el pensar es uno de los puntos hasta ahora enteramente omitidos y de hecho más difícil en la doctrina sobre el espíritu, es decir, en la sistematización de la inteligencia. La memoria como tal es de suyo la manera meramente exterior, el momento unilateral de la *EXISTENCIA* del pensamiento; el paso es, para nosotros o en sí, la identidad de la razón y del modo de la EXISTENCIA; identidad que hace que la razón EXISTA ahora en el sujeto, que sea como actividad suya; de este modo [la razón] es *pensar*.

| γ) *El pensar* [482]

§ 465

La inteligencia es *re-cognoscente*[802]; *conoce* una intuición en tanto ésta es ya suya (§ 454); [conoce] además la COSA en el nombre; ahora, empero, *su* universal es para ella con la doble significación de lo universal en cuanto tal y del mismo universal en cuanto inmediato o ente, con lo cual lo conoce como lo universal verdadero que es la unidad abarcante de sí mismo con su otro, el ser. La inteligencia es así cognoscente *para sí en ella misma*; — *en ella misma* lo *universal* es *su* producto, el *pensamiento* es la COSA; identidad simple de lo subjetivo y lo objetivo. La inteligencia sabe que lo que es *pensado*, *es*; y [sabe] que lo que *es*, solamente *es* en tanto es pensamiento (cfr. § 5, 21) —*para sí*; el *pensar* de la inteligencia es *tener pensamientos*; ellos son como contenido suyo y objeto.

| § 466 [10/284]

Pero el conocimiento pensante es primeramente y a la vez *formal*; la universalidad y su ser son la subjetividad simple de la inteligencia. Los pensamientos no están así determinados como en y para sí, y las representaciones

Gedanken sind so nicht als an und für sich bestimmt und die zum Denken erinnerten Vorstellungen insofern noch der gegebene Inhalt.

[10/285] | § 467

An diesem Inhalte ist es 1. formell identischer *Verstand*, welcher die erinnerten Vorstellungen zu Gattungen, Arten, Gesetzen, Kräften usf., überhaupt zu den Kategorien verarbeitet, in dem Sinne, daß der Stoff erst in diesen Denkformen die Wahrheit seines Seins habe. Als in sich unendliche Negativität ist das Denken 2. wesentlich *Diremtion*, – *Urteil*, das
[483] den Begriff jedoch | nicht mehr in den vorigen Gegensatz von Allgemeinheit und Sein auflöst, sondern nach den eigentümlichen Zusammenhängen des Begriffs unterscheidet, und 3. hebt das Denken die Formbestimmung auf und setzt zugleich die Identität der Unterschiede; – *formelle Vernunft, schließender Verstand*. – Die Intelligenz *erkennt* als denkend; und zwar *erklärt* 1. der Verstand das Einzelne *aus seinen* Allgemeinheiten (den Kategorien), so heißt er sich *begreifend*; 2. *erklärt* er dasselbe *für* ein Allgemeines (Gattung, Art), im Urteil; in diesen Formen erscheint der *Inhalt* als gegeben; 3. im *Schlusse* aber *bestimmt* er aus sich *Inhalt*, indem er jenen Formunterschied aufhebt. In der Einsicht in die Notwendigkeit ist die letzte Unmittelbarkeit, die dem formellen Denken noch anhängt, verschwunden.

In der *Logik* ist das Denken, wie es erst *an sich* ist und sich die Vernunft in diesem gegensatzlosen Elemente entwickelt. Im *Bewußtsein* kommt es gleichfalls als eine Stufe vor (s. § 437 Anm.). Hier ist die Vernunft als die Wahrheit des Gegensatzes, wie er sich innerhalb des Geistes selbst bestimmt hatte. – Das Denken tritt in diesen verschiedenen Teilen der Wissenschaft deswegen immer wieder hervor, weil diese Teile nur durch das Element und die Form des Gegensatzes verschieden, das Denken aber dieses eine und dasselbe Zentrum ist, in welches als in ihre Wahrheit die Gegensätze zurückgehen.

[10/287] | § 468

Die Intelligenz, die als theoretische sich die unmittelbare Bestimmtheit aneignet, ist nach vollendeter *Besitznahme* nun in ihrem *Eigentume*; durch die letzte Negation der Unmittelbarkeit ist an sich gesetzt, daß *für sie* der

recordadas interiorizándolas hasta ser pensamiento son aún, en esta medida, el contenido dado.

| § 467 [10/285]

En este contenido [el conocimiento pensante] es 1) *entendimiento* formalmente idéntico que elabora las representaciones [ya] recordadas hasta [hacerlas] géneros, especies, leyes, fuerzas, etc., es decir, hasta las categorías en general, en el sentido de que la materia sólo tiene la verdad de su ser en esas formas del pensamiento. Como negatividad infinita en sí mismo, el pensar es 2) esencialmente *disyunción* o *juicio* que, con todo, | no disuelve ya [483]
el concepto en la oposición de antes entre universalidad y ser, sino que distingue de acuerdo con las conexiones peculiares del concepto, y 3) el pensar supera la determinación formal y pone a la vez la identidad de los distintos: *razón formal* o *entendimiento que silogiza*[803].— La inteligencia *conoce* en cuanto pensante y precisamente 1) el entendimiento *explica* lo singular *desde sus* universalidades (las categorías); se llama entonces entendimiento que *forma conceptos*[804]; 2) *explica* el mismo singular *como* un universal (género, especie) en el juicio; en estas [dos] formas el *contenido* aparece como dado; 3) pero en el *silogismo* el entendimiento *determina contenido* desde sí mismo por cuanto supera aquella distinción de formas. En la intelección de la necesidad ha desaparecido la última inmediatez que afecta todavía al pensamiento formal.

En la *Lógica* el pensamiento es tal como primeramente es *en sí*, y la razón se desarrolla en este elemento carente de oposición. En la *conciencia*, el pensamiento se presenta igualmente como un peldaño (v. § 437 N). Aquí la razón es como la verdad de la oposición tal como esta oposición se había determinado en el interior del espíritu mismo.— Por esta causa el pensamiento reaparece continuamente en estas distintas partes de la ciencia, porque estas partes sólo son distintas en virtud del elemento y la forma de la oposición, mientras el pensamiento es este único y mismo centro al que regresan las oposiciones como a su verdad.

| § 468 [10/287]

La inteligencia que como teorética se apropia de la determinidad inmediata, se encuentra ahora, después de completar la *toma de posesión*, en su *propiedad*;

[484] Inhalt durch sie bestimmt ist. Das Denken, als der | freie Begriff, ist nun auch dem *Inhalte* nach frei. Die Intelligenz, sich wissend als das Bestimmende des Inhalts, der ebenso der ihrige, als er als seiend bestimmt ist, ist *Wille.*

[10/288] |

b. Der praktische Geist

§ 469

Der Geist als Wille weiß sich als sich in sich beschließend und sich aus sich erfüllend. Dies erfüllte *Fürsichsein* oder *Einzelheit* macht die Seite der Existenz oder *Realität* von der *Idee* des Geistes aus; als Wille tritt der Geist in Wirklichkeit, als Wissen ist er in dem Boden der Allgemeinheit des Begriffs. – Als sich selbst den Inhalt gebend, ist der Wille *bei sich, frei* überhaupt; dies ist sein bestimmter Begriff. – Seine Endlichkeit besteht in dessen *Formalismus*, daß sein durch sich Erfülltsein die *abstrakte* Bestimmtheit, die *seinige* überhaupt, mit der entwickelten *Vernunft* nicht identifiziert ist. Die Bestimmung des *an sich* seienden Willens ist, die Freiheit in dem formellen Willen zur Existenz zu bringen, und damit der Zweck des letzteren, sich mit seinem Begriffe zu erfüllen, d.i. die Freiheit zu seiner Bestimmtheit, zu seinem Inhalte und Zwecke wie zu seinem Dasein zu machen. Dieser Begriff, die Freiheit, ist wesentlich nur als Denken; der Weg des Willens, sich zum *objektiven* Geiste zu machen, ist, sich zum denkenden Willen zu erheben, – sich den Inhalt zu geben, den er nur als sich denkender haben kann.

Die *wahre* Freiheit ist als Sittlichkeit dies, daß der Wille nicht subjektive[n],
[485] d.i. eigensüchtige[n], sondern allge|meinen Inhalt zu seinen Zwecken hat; sol-
[10/289] cher Inhalt ist | aber nur im Denken und durchs Denken; es ist nichts geringeres als absurd, aus der Sittlichkeit, Religiosität, Rechtlichkeit usf. das Denken ausschließen zu wollen.

[10/290] |

§ 470

Der praktische Geist enthält zunächst als formeller oder unmittelbarer Wille ein gedoppeltes *Sollen*, 1. in dem Gegensatze der aus ihm gesetzten

mediante la última negación de la inmediatez, la inteligencia ha sido puesta en sí de tal modo que el contenido está determinado por ella *para ella*. El pensar, en tanto | concepto libre, es ahora también libre según el *contenido*. La inteli- [484]
gencia, sabiéndose a sí misma como determinante del contenido, que tanto es suyo como está determinado como lo que está-siendo, es *voluntad*.

| b. El espíritu práctico[805] [10/288]

§ 469

El espíritu como voluntad se sabe como aquel que se decide[806] en sí mismo y se completa desde sí. Este *ser-para-sí* completo o *singularidad* constituye el lado de la EXISTENCIA o *realidad* de la *idea* del espíritu; como voluntad, el espíritu ingresa en la realidad efectiva, como saber está en el terreno de la universalidad del concepto.— Dándose a sí misma el contenido, la voluntad está *cabe sí*, es *libre* en general; éste es su concepto determinado.— Su finitud consiste en su *formalismo*, a saber, que su estar cumplida por sí misma, (la determinidad *abstracta*, la *suya* en general) no está identificado con la *razón* desarrollada. La determinación de la voluntad que está-siendo *en sí* es llevar la libertad a la EXISTENCIA en la voluntad formal y, con ello, el fin de esta última es cumplirse con su concepto, es decir, hacer de la libertad su determinidad, su contenido y fin, así como su existencia. Este concepto, la libertad, es esencialmente sólo como pensamiento; el camino de la voluntad, hacerse espíritu *objetivo*, es elevarse a voluntad pensante: darse aquel contenido que la voluntad sólo puede tener en tanto está pensándose a sí misma.

La *verdadera* libertad, en cuanto eticidad, es esto: que la voluntad no tenga como fin suyo un contenido subjetivo, es decir, egoísta, sino un contenido uni|versal; [485]
pero un contenido tal se da | sólo en el pensamiento y por el pensamiento; nada [10/289]
hay más mezquino y tan absurdo como querer excluir el pensamiento de la eticidad, de la religiosidad, o del derecho, etc.

| § 470 [10/290]

El espíritu práctico contiene en primer lugar, como voluntad formal o inmediata, un doble *deber-ser*. 1) En la oposición de la determinidad puesta

Bestimmtheit gegen das damit wieder eintretende *unmittelbare* Bestimmtsein, gegen sein *Dasein* und *Zustand*, was im Bewußtsein sich zugleich zum Verhältnisse gegen äußere Objekte entwickelt. 2. Jene erste Selbstbestimmung ist als selbst unmittelbare zunächst nicht in die Allgemeinheit des Denkens erhoben, welche daher *an sich* das *Sollen* gegen jene sowohl der Form nach ausmacht, als dem Inhalte nach ausmachen kann; – ein Gegensatz, der zunächst nur für uns ist.

α. *Das praktische Gefühl*

§ 471

Der praktische Geist hat seine Selbstbestimmung in ihm zuerst auf unmittelbare Weise, damit *formell*, so daß er *sich findet* als in *seiner* innerlichen *Natur* bestimmte *Einzelheit*. Er ist so *praktisches Gefühl*. Darin hat er, da er *an sich* mit der Vernunft einfach identische Subjektivität ist, wohl den Inhalt der Vernunft, aber als *unmittelbar einzelnen*, hiermit auch als *natürlichen, zufälligen und subjektiven* Inhalt, der ebensowohl aus der Partikularität des Bedürfnisses, des Meinens usf. und aus der gegen das Allgemeine sich für sich setzenden Subjektivität sich bestimmt, als er an sich der Vernunft angemessen sein kann.

[486] | Wenn an das *Gefühl* von Recht und Moralität wie von Religion, das der Mensch in sich habe, an seine wohlwollenden Neigungen usf., an sein *Herz* überhaupt, d.i. an das Subjekt, insofern in ihm alle die verschiedenen praktischen Gefühle vereinigt sind, appelliert wird, so hat dies 1. den richtigen Sinn, daß [10/291] diese Bestimmungen seine *eige|nen immanenten* sind, 2. und dann, insofern das Gefühl dem *Verstande* entgegengesetzt wird, daß es gegen dessen einseitige Abstraktionen die *Totalität* sein *kann*. Aber ebenso *kann* das Gefühl *einseitig*, unwesentlich, schlecht sein. Das *Vernünftige*, das in der Gestalt der Vernünftigkeit als Gedachtes ist, ist derselbe Inhalt, den das *gute* praktische Gefühl hat, aber in seiner Allgemeinheit und Notwendigkeit, in seiner Objektivität und Wahrheit.

Deswegen ist es einerseits *töricht* zu meinen, als ob im Übergange vom Gefühl zum Recht und der Pflicht an Inhalt und Vortrefflichkeit verloren werde; dieser Übergang bringt erst das Gefühl zu seiner Wahrheit. Ebenso töricht ist es, die Intelligenz dem Gefühle, Herzen und Willen für überflüssig, ja schädlich zu halten; die Wahrheit und, was dasselbe ist, die wirkliche Vernünftigkeit des Herzens und Willens kann allein in der *Allgemeinheit* der Intelligenz, nicht in der Ein-

desde sí frente al *inmediato* estar-determinado (que vuelve de nuevo con aquella determinidad), [es decir,] frente a aquella *existencia* suya y *estado* que se desarrolla igualmente en la conciencia en la relación de oposición a objetos exteriores. 2) Aquella primera autodeterminación, en cuanto es ella misma inmediata, no está elevada primeramente a la universalidad del pensamiento, la cual por tanto constituye *en sí* el *deber-ser* frente a aquella universalidad según la forma, como lo puede constituir según el contenido; una oposición que primeramente sólo es para nosotros.

α) *El sentimiento práctico*

§ 471

El espíritu práctico tiene su autodeterminación en sí mismo primeramente de una manera inmediata y, por tanto *formal*, de tal modo que él *se encuentra* como *singularidad* determinada en *su naturaleza* interior. De esta manera es *sentimiento práctico*. Así, puesto que el espíritu práctico es *en sí* subjetividad simplemente idéntica a la razón, tiene él desde luego el contenido de la razón, pero como contenido *inmediatamente singular* y, por consiguiente, también como contenido *natural, contingente y subjetivo* que tanto se determina desde la particularidad de las necesidades, de la opinión, etc., como desde la subjetividad que se pone para sí misma frente a lo universal, como también en sí puede determinarse adecuadamente a la razón.

| Cuando se apela al *sentimiento* del derecho y de la moralidad que el ser humano [486]
tiene en sí mismo, así como cuando se apela al sentimiento de la religión, a sus buenas inclinaciones, etc., a su *corazón* en general, es decir, al sujeto en tanto en él se encuentran unificados los distintos sentimientos prácticos[807], ocurre entonces que 1) eso tiene el sentido correcto de que estas determinaciones son las suyas *pro|pias e inma-* [10/291]
nentes y que 2) en tanto el sentimiento se coloca en oposición al *entendimiento*, [esa apelación tiene también el sentido correcto de que el sentimiento] *puede* ser la *totalidad* opuesta a las abstracciones unilaterales del entendimiento. Pero el sentimiento también *puede* ser *unilateral*, inesencial y malo. Lo *racional*, que en la figura de la racionalidad se da como lo pensado, es el mismo contenido que tiene el sentimiento práctico *bueno*, pero en su universalidad y necesidad, en su objetividad y verdad.

Por esta razón es por una parte *insensato* opinar que con el paso desde el sentimiento al derecho y a la obligación se pierde en contenido y excelencia; ese paso es lo que lleva el sentimiento a su verdad. Igualmente insensato es tener a la inteligen-

zelheit des Gefühles als solchen stattfinden. Wenn die Gefühle wahrhafter Art sind, sind sie es durch ihre Bestimmtheit, d.i. ihren Inhalt, und dieser ist wahrhaft nur, insofern er in sich allgemein ist, d.i. den denkenden Geist zu seiner Quelle hat. Die Schwierigkeit besteht für den Verstand darin, sich von der Trennung, die er sich einmal zwischen den Seelenvermögen, dem Gefühle, dem denkenden Geiste willkürlich gemacht hat, loszumachen und zu der Vorstellung zu kommen, daß im Menschen nur *eine* Vernunft im Gefühl, Wollen und Denken ist. Damit zusammenhängend wird eine Schwierigkeit darin gefunden, daß die
[487] Ideen, die allein | dem denkenden Geiste angehören, Gott, Recht, Sittlichkeit, auch *gefühlt* werden können. Das Gefühl ist aber nichts anderes als die Form der unmittelbaren eigentümlichen Einzelheit des Subjekts, in die jener Inhalt, wie jeder andere objektive Inhalt, dem das Bewußtsein auch Gegenständlichkeit zuschreibt, gesetzt werden kann.

Andererseits ist es *verdächtig* und sehr wohl mehr als dies, am Gefühle und
[10/292] Herzen gegen die gedachte Vernünftig|keit, Recht, Pflicht, Gesetz, festzuhalten, weil das, was *mehr* in jenen als in dieser ist, nur die besondere Subjektivität, das Eitle und die Willkür, ist. – Aus demselben Grunde ist es ungeschickt, sich bei der wissenschaftlichen Betrachtung der Gefühle auf mehr als auf ihre *Form* einzulassen und ihren Inhalt zu betrachten, da dieser als gedacht vielmehr die Selbstbestimmungen des Geistes in ihrer Allgemeinheit und Notwendigkeit, die Rechte und Pflichten, ausmacht. Für die eigentümliche Betrachtung der praktischen Gefühle wie der Neigungen blieben nur die selbstsüchtigen, schlechten und bösen; denn nur sie gehören der sich gegen das Allgemeine festhaltenden Einzelheit; ihr Inhalt ist das Gegenteil von dem der Rechte und Pflichten, eben damit erhalten sie aber nur im Gegensatze gegen diese ihre nähere Bestimmtheit.

§ 472

Das praktische Gefühl enthält das *Sollen*, seine Selbstbestimmung als *an sich* seiend, *bezogen* auf eine *seiende* Einzelheit, die nur in der Angemessenheit zu jener als gültig sei. Da beiden in dieser Unmittelbarkeit noch objektive Bestimmung fehlt, so ist diese Beziehung des *Bedürfnisses* auf das Dasein das ganz subjektive und oberflächliche *Gefühl* des *Angenehmen* oder *Unangenehmen*.

[488] | Vergnügen, Freude, Schmerz usf., Scham, Reue, Zufriedenheit usw. sind teils nur Modifikationen des formellen praktischen Gefühls überhaupt, teils aber durch ihren Inhalt, der die Bestimmtheit des Sollens ausmacht, verschieden.

cia como superflua frente al sentimiento, al corazón y a la voluntad, es más, tenerla como perjudicial. La verdad y, lo que es lo mismo, la racionalidad efectivamente real del corazón y de la voluntad puede sólo tener lugar en la *universalidad* de la inteligencia, no en la singularidad del sentimiento en cuanto tal. Cuando los sentimientos son de una especie verdadera, lo son por su determinidad, esto es, por su contenido, y éste solamente es verdadero en tanto es universal en sí, es decir, tiene al espíritu pensante como fuente. Para el entendimiento la dificultad consiste en acabar con la separación que en algún momento hizo arbitrariamente entre las facultades del alma (el sentimiento, la voluntad) y llegar [de una vez] a la representación de que en el ser humano hay una razón *única* en el sentimiento, en la voluntad y en el pensamiento. En dependencia de lo dicho hace también dificultad que las ideas que sólo | pertenecen al espíritu pensante (Dios, derecho, eticidad) pueden ser también [487] *sentidas*. Pero el sentimiento no es otra cosa que la forma de la singularidad propiamente inmediata del sujeto, en la cual tanto puede ponerse aquel contenido como cualquier otro contenido objetivo al cual la conciencia atribuye también objetividad.

Por otro lado, es *sospechoso*, e incluso más que sospechoso, asirse al sentimiento y al corazón en oposición a la racionali|dad pensada (derecho, obligación, ley), porque lo [10/292] que allí se contiene de *más* es tan sólo la subjetividad particular, lo vano y el arbitrio.— Por la misma razón resulta torpe admitir también en el tratamiento científico de los sentimientos [algo] más que su *forma* y contemplar [allí] su contenido, pues éste, en cuanto pensado, más bien constituye la autodeterminación del espíritu en su universalidad y necesidad, [o sea,] los derechos y obligaciones. Para una consideración peculiar de los sentimientos quedaron sólo los sentimientos egoístas, deficientes y malos, pues solamente éstos pertenecen a la singularidad que se agarra a sí misma frente a la universalidad; su contenido es el opuesto al contenido de los derechos y obligaciones, y por eso su determinidad más concreta tan sólo la reciben en oposición a éstos.

§ 472

El sentimiento práctico contiene el *deber-ser*, su autodeterminación en tanto está-siendo *en sí referida* a una singularidad *que está-siendo*, la cual sólo puede valer adecuándose a aquel *deber-ser*. Como sea que en esa inmediatez, [deber-ser y singularidad,] ambos carecen todavía de determinación objetiva, esa referencia de lo que es *menester* a la existencia es el *sentimiento* enteramente subjetivo y superficial de lo *agradable* o *desagradable*.

| Placer, alegría, dolor, etc., vergüenza, arrepentimiento, contento, etc., son, [488] por una parte, meras modificaciones en general del sentimiento práctico formal,

Die berühmte Frage *nach dem Ursprunge des Übels* in der Welt tritt, wenigstens insofern unter dem Übel zunächst nur das Unangenehme und der *Schmerz* verstanden wird, auf diesem Standpunkte des formellen Praktischen ein. Das Übel ist nichts anderes als die Unangemessenheit des *Seins* zu dem *Sollen*. Dieses Sollen hat
[10/293] viele Bedeutungen und, da die zufälligen *Zwecke* gleichfalls die Form des | Sollens haben, unendlich viele. In Ansehung ihrer ist das Übel nur das Recht, das an der Eitelkeit und Nichtigkeit ihrer Einbildung ausgeübt wird. Sie selbst sind schon das Übel. – Die Endlichkeit des Lebens und des Geistes fällt in ihr *Urteil*, in welchem sie das von ihnen abgesonderte Andere zugleich als ihr Negatives in ihnen haben, so als der Widerspruch sind, der das Übel heißt. Im Toten ist kein Übel noch Schmerz, weil der Begriff in der unorganischen Natur seinem Dasein nicht gegenübertritt und nicht in dem Unterschiede zugleich dessen Subjekt bleibt. Im Leben schon und noch mehr im Geiste ist diese immanente Unterscheidung vorhanden und tritt hiermit ein *Sollen* ein; und diese Negativität, Subjektivität, Ich, die Freiheit sind die Prinzipien des Übels und des Schmerzes. – Jakob *Böhme* hat die *Ichheit* als die *Pein* und *Qual* und als die *Quelle* der Natur und des Geistes gefaßt.

[489] [10/295] |

β. *Die Triebe und die Willkür*

§ 473

Das praktische *Sollen* ist *reelles* Urteil. Die *unmittelbare*, nur *vorgefundene* Angemessenheit der *seienden* Bestimmtheit zum Bedürfnis ist für die Selbstbestimmung des Willens eine Negation und ihr unangemessen. Daß der Wille, d.i. die *an sich* seiende Einheit der Allgemeinheit und der Bestimmtheit, sich befriedige, d.i. *für sich* sei, *soll* die *Angemessenheit* seiner inneren Bestimmung und des Daseins durch ihn gesetzt sein. Der Wille ist der Form des Inhalts nach zunächst noch *natürlicher* Wille, unmittelbar identisch mit seiner Bestimmtheit, *Trieb* und *Neigung*; insofern die Totalität des praktischen Geistes sich in eine einzelne der mit dem Gegensatze überhaupt gesetzten *vielen beschränkten* Bestimmungen legt, [ist er] *Leidenschaft*.

pero son también, por otra parte, distintos [entre sí] por su contenido, el cual constituye la determinidad del deber-ser[808].

La famosa pregunta *sobre el origen del mal* en el mundo aparece desde el punto de vista de lo formalmente práctico por lo menos en tanto por «mal» se entiende ante todo lo desagradable y el *dolor* solamente. El mal no es otra cosa que la inadecuación del *ser* al *deber-ser*. El tal deber-ser tiene muchos significados y, puesto que los *fines* contingentes tienen igualmente la forma del | deber-ser, resulta que [los sentidos del [10/293]
deber-ser] son infinitamente muchos. En atención a ellos el mal es solamente el derecho que se ejerce sobre la vanidad y nulidad de su imaginación. Ellos mismos son ya el mal.— La finitud de la vida y del espíritu vienen a dar en su [propio] *juicio*, en el que vida y espíritu tienen a lo otro separado de sí también a la vez dentro de sí como su negativo y son, por tanto, la contradicción que recibe el nombre de mal. En el muerto no hay mal ni dolor, porque el concepto en la naturaleza inorgánica no entra en oposición con su existencia, y en lo distinto no sigue siendo al mismo tiempo sujeto de éste. En la vida ya, y mucho más en el espíritu, ocurre esta distinción inmanente y [es entonces cuando] aparece un *deber-ser*; y esta negatividad, subjetividad, yo, libertad son los principios del mal y del dolor.— Jakob *Böhme* ha captado la *yoidad* como *pena* y *tormento* y como *fuente* de la naturaleza y del espíritu[809].

| β) *Los impulsos y el arbitrio* [489] [10/295]

§ 473

El *deber-ser* práctico es juicio [o partición] *real*. La adecuación *inmediata*, meramente *encontrada de antemano*, de la determinidad *que está-siendo* a lo que uno necesita, es para la autodeterminación de la voluntad una negación y es inadecuada a tal autodeterminación. [Para] que la voluntad, es decir, la unidad que está-siendo *en sí* de la universalidad y la determinidad, se satisfaga, es decir, sea *para sí*, la *adecuación* de su determinación interior y de la existencia *debe* haber sido puesta por la voluntad. De acuerdo con la forma del contenido, la voluntad es aún en el primer momento voluntad *natural*, inmediatamente idéntica con su determinidad: es *impulso* y *tendencia*; y en tanto la totalidad del espíritu práctico se coloca en una de las *muchas* y *limitadas* determinaciones singulares puestas en general con la oposición [entre ellas], es *pasión*.

[10/296] | § 474

Die Neigungen und Leidenschaften haben dieselben Bestimmungen zu ihrem Inhalte als die praktischen Gefühle und gleichfalls die vernünftige Natur des Geistes einerseits zu ihrer Grundlage; andererseits aber sind sie, als dem noch subjektiven, einzelnen Willen angehörig, mit Zufälligkeit behaftet und scheinen als besondere zum Individuum wie zueinander sich äußerlich und hiermit nach unfreier Notwendigkeit sich zu verhalten.

Die *Leidenschaft* enthält in ihrer Bestimmung, daß sie auf eine *Besonderheit* der Willensbestimmung beschränkt ist, in welche sich die ganze Subjektivität des Individuums versenkt, der Gehalt jener Bestimmung mag sonst sein, welcher er
[490] will. Um dieses Formellen | willen aber ist die Leidenschaft weder gut noch böse; diese Form drückt nur dies aus, daß ein Subjekt das ganze lebendige Interesse seines Geistes, Talentes, Charakters, Genusses in *einen* Inhalt gelegt habe. Es ist nichts Großes ohne Leidenschaft vollbracht worden, noch kann es ohne solche vollbracht werden. Es ist nur eine tote, ja zu oft heuchlerische Moralität, welche gegen die Form der Leidenschaft als solche loszieht.

Aber bei den Neigungen wird unmittelbar die Frage gemacht, welche *gut* und *böse*, ingleichen bis zu welchem *Grade* die guten gut bleiben und, da sie besondere gegeneinander und ihrer viele sind, wie sie sich, da sie sich doch in *einem* Subjekte befinden und sich nach der Erfahrung nicht wohl alle befriedigen lassen, gegeneinander wenigstens einschränken müssen. Es hat mit diesen vielen Trieben
[10/297] und Neigungen zunächst dieselbe Bewandtnis wie mit | den Seelenkräften, deren Sammlung der theoretische Geist sein soll – eine Sammlung, welche nun mit der *Menge* von Trieben vermehrt wird. Die *formelle* Vernünftigkeit des Triebes und der Neigung besteht nur in ihrem allgemeinen Triebe, nicht als Subjektives zu sein, sondern durch die Tätigkeit des Subjekts selbst die Subjektivität aufzuheben, realisiert zu werden. Ihre wahrhafte Vernünftigkeit kann sich nicht in einer Betrachtung der *äußeren* Reflexion ergeben, welche *selbständige* Naturbestimmungen und *unmittelbare* Triebe voraussetzt und damit des einen Prinzips und Endzwecks für dieselbe ermangelt. Es ist aber die immanente Reflexion des Geistes selbst, über ihre *Besonderheit* wie über ihre natürliche *Unmittelbarkeit* hinauszugehen und ihrem Inhalte Vernünftigkeit und Objektivität zu geben, worin sie als *notwendige* Verhältnisse, *Rechte* und *Pflichten* sind. Diese Objektivierung ist es denn, welche ihren Gehalt sowie ihr Verhältnis zueinander, überhaupt ihre Wahrheit aufzeigt; wie
[491] *Platon*, was die *Gerechtigkeit* an und für sich sei, mit wahrhaftem Sinne, | auch insofern er unter *dem Rechte des Geistes* seine ganze Natur befaßte, nur in der *objektiven*

| § 474 [10/296]

Las tendencias y pasiones tienen como contenido suyo las mismas determinaciones que el sentimiento práctico y, por una parte, tienen igualmente como fundamento la naturaleza racional del espíritu, pero por otra parte, en tanto pertenecen a la voluntad singular todavía subjetiva, están afectadas de contingencia y aparecen comportándose como particulares respecto del individuo y como exteriores una a otra, y por consiguiente según una necesidad no libre.

La *pasión* contiene en su determinación el estar limitada a una *particularidad* de la determinación de la voluntad en la que se sumerge la entera subjetividad del individuo, sea cual sea el haber de aquella determinación. Pero, por razón de este carácter formal, | la pasión no es buena ni mala; esta forma solamente expresa lo [490]
siguiente: que un sujeto ha colocado todo el interés vivo de su espíritu, talento, carácter, goce, en *un* contenido. Sin pasión nada grande se ha llevado a cabo ni puede llevarse. Es solamente una moralidad muerta, es más, demasiado frecuentemente una moralidad hipócrita, la que se separa de la forma de la pasión en cuanto tal.

Sin embargo, inmediatamente surge la pregunta de cuáles son las tendencias *buenas* y cuáles las *malas*, y se pregunta también hasta qué *intensidad* las buenas inclinaciones siguen siendo buenas; y puesto que son muchas de suyo y particulares unas ante otras, y que a pesar de encontrarse en *un solo* sujeto es desde luego imposible dar satisfacción a todas según la experiencia, [se pregunta] cómo han de limitarse mutuamente por lo menos. Con esta pluralidad de impulsos y tendencias ocurre de entrada lo mismo que ocurría con | las muchas potencias del alma cuya [10/297]
colección debería ser el espíritu teorético: una colección que ahora aumenta con la *multitud* de impulsos[810]. La racionalidad *formal* del impulso y la tendencia consiste solamente en su impulso general a no ser [algo] subjetivo, sino a superar la subjetividad por la propia actividad del sujeto y a realizarse. Su verdadera racionalidad no puede surgir de una consideración de la reflexión *extrínseca*, la cual supone determinaciones naturales *autosuficientes* y tendencias *inmediatas* y carece por consiguiente de un principio y de un fin último para ellos. Es, sin embargo, la reflexión inmanente del propio espíritu la que ha de ir más allá de su *particularidad*, como también de su *inmediatez* natural, y ha de conferir a su contenido racionalidad y objetividad, con lo cual, en tanto relaciones *necesarias*, son *derechos* y *obligaciones*. Esta objetivación es entonces la que muestra su haber, así como la relación entre ellas, es decir, su verdad en general; así mostró *Platón* que lo que la *justicia* es en sí y para sí en sentido verdadero, | y en tanto él comprendía bajo *el derecho del espíritu* su entera natu- [491]

Gestalt der Gerechtigkeit, nämlich der Konstruktion des *Staates* als des *sittlichen* Lebens darstellen zu können zeigte.

Welches also die *guten*, vernünftigen Neigungen und deren Unterordnung sei, verwandelt sich in die Darstellung, welche Verhältnisse der Geist hervorbringt, indem er als *objektiver* Geist sich entwickelt; – eine Entwicklung, in welcher der *Inhalt* der Selbstbestimmung die Zufälligkeit oder Willkür verliert. Die Abhandlung der Triebe, Neigungen und Leidenschaften nach ihrem wahrhaften Gehalte ist daher wesentlich die *Lehre* von den rechtlichen, moralischen und sittlichen *Pflichten.*

§ 475

Das *Subjekt* ist die *Tätigkeit* der Befriedigung der Triebe, der formellen Ver-
[10/298] nünftigkeit, nämlich der Übersetzung aus | der Subjektivität des Inhalts, der insofern Zweck ist, in die Objektivität, in welcher es sich mit sich selbst zusammenschließt. Daß, insofern der Inhalt des Triebes als Sache von dieser seiner Tätigkeit unterschieden wird, die Sache, welche zustande gekommen ist, das Moment der subjektiven Einzelheit und deren Tätigkeit enthält, ist das *Interesse*. Es kommt daher nichts ohne Interesse zustande.

Eine Handlung ist ein Zweck des Subjekts, und ebenso ist sie seine Tätigkeit, welche diesen Zweck ausführt; nur durch dies, daß das Subjekt auf diese Weise [auch] in der uneigennützigsten Handlung ist, d.h. durch sein Interesse, ist ein Handeln überhaupt. – Den Trieben und Leidenschaften setzt man einerseits die schale Träumerei eines Naturglücks gegenüber, durch welches die
[492] Bedürfnisse ohne die Tätigkeit des Subjekts, die Angemessenheit der | unmittelbaren Existenz und seiner inneren Bestimmungen hervorzubringen, ihre Befriedigung finden sollen. Andererseits wird ihnen ganz überhaupt die Pflicht um der Pflicht willen, die Moralität entgegengesetzt. Aber Trieb und Leidenschaft ist nichts anderes als die Lebendigkeit des Subjekts, nach welcher es selbst in seinem Zwecke und dessen Ausführung ist. Das Sittliche betrifft den Inhalt, der als solcher das *Allgemeine*, ein Untätiges, ist und an dem Subjekte sein Betätigendes hat; dies, daß er diesem immanent ist, ist das Interesse und, die ganze wirksame Subjektivität in Anspruch nehmend, die Leidenschaft.

raleza, solamente se puede ofrecer bajo la figura *objetiva* de la justicia, es decir, de la construcción del *estado* como vida *ética*[811].

Cuáles sean, por consiguiente, las tendenciass *buenas* (racionales) y su subordinación, se transforma en la exposición de qué relaciones produce el espíritu desarrollándose como espíritu *objetivo*; un desarrollo en el cual el *contenido* de la autodeterminación pierde la contingencia o arbitrariedad. El tratado de los impulsos, tendencias y pasiones con arreglo a su verdadero haber es, por tanto, esencialmente la *doctrina* de las *obligaciones* jurídicas, morales y éticas.

§ 475

El *sujeto* es la *actividad* de la satisfacción de los impulsos, de la racionalidad formal, o sea, de la trasposición del contenido (que es así fin) desde | la sub- [10/298]
jetividad a la objetividad, en la que el sujeto se concluye consigo mismo. Que [lo que era] contenido del impulso como COSA [a realizar] se haya distinguido de la propia actividad del impulso, esto es, que la COSA que ha cobrado estado contenga el momento de la singularidad subjetiva y de su actividad, eso es el *interés*. Nada por consiguiente cobra estado sin interés.

Una acción es un fin del sujeto y esta acción es igualmente la actividad que lleva a cabo este fin; sólo por medio de esto, a saber, que el sujeto está así también en el acto desinteresado, es decir, por su interés, se da en general el actuar[812].— A los impulsos y pasiones se les opone, por un lado, la sosa fantasía de una felicidad natural en la que se alcanzaría la satisfacción de las necesidades sin la actividad del sujeto, que [es quien] produce la adecuación de la EXISTENCIA | inmediata y las deter- [492]
minaciones interiores del sujeto. Por otro lado, se opone [también] a los impulsos y pasiones el deber por el deber de modo enteramente general, o sea, la moralidad[813]. Pero impulso y pasión no son otra cosa que la vitalidad del sujeto, con arreglo a la cual este mismo sujeto está [presente] en su [propio] fin y en su ejecución. Lo ético concierne al contenido que, en cuanto tal, es lo *universal* (algo inactivo) y que tiene en el sujeto aquello que lo activa; que el contenido sea inmanente al sujeto es el interés, y cuando éste absorbe la entera subjetividad eficaz es la pasión.

[10/299] | § 476

Der Wille als denkend und an sich frei unterscheidet sich selbst von der *Besonderheit* der Triebe und stellt sich als einfache Subjektivität des Denkens über deren mannigfaltigen Inhalt; so ist er *reflektierender* Wille.

§ 477

Eine solche Besonderheit des Triebs ist auf diese Weise nicht mehr unmittelbar, sondern erst die *seinige*, indem er sich mit ihr zusammenschließt und sich dadurch bestimmte Einzelheit und Wirklichkeit gibt. Er ist auf dem Standpunkt, zwischen Neigungen zu *wählen*, und ist *Willkür.*

§ 478

Der Wille ist als Willkür *für sich* frei, indem er als die Negativität seines nur unmittelbaren Selbstbestimmens in sich reflektiert ist. Jedoch insofern der Inhalt, in welchem sich diese seine formelle Allgemeinheit zur Wirklichkeit *beschließt*, noch kein anderer als der der Triebe und Neigungen ist, ist er nur als *subjektiver* und *zufälliger* Wille *wirklich*. Als der *Widerspruch*, sich in einer Besonderheit zu verwirklichen, welche zugleich für
[493] ihn eine Nichtigkeit ist, und eine Befriedigung in ihr zu | haben, aus der er zugleich heraus ist, ist er zunächst der *Prozeß* der Zerstreuung und des Aufhebens einer Neigung oder Genusses durch eine andere und der Befriedigung, die dies ebensosehr nicht ist, durch eine andere ins *Unendliche*. Aber die Wahrheit der *besonderen* Befriedigungen ist die *allgemeine*, die der denkende Wille als *Glückseligkeit* sich zum Zwecke macht.

γ. *Die Glückseligkeit*

§ 479

In dieser durch das reflektierende Denken hervorgebrachten Vorstellung einer allgemeinen Befriedigung sind die Triebe nach ihrer Besonderheit als *negativ* gesetzt und sollen teils einer dem andern zum Behufe jenes

| § 476 [10/299]

La voluntad, en tanto pensante y libre en sí, se distingue de la *particularidad* de los impulsos y, como simple subjetividad del pensamiento, se coloca por encima de su contenido múltiple; es así voluntad *reflexionante*.

§ 477

De este modo, esa particularidad del impulso ya no es inmediata, sino que empieza a ser la *propia* de la voluntad, por cuanto ésta se concluye consigo con esa particularidad y se da por medio de ella singularidad determinada y realidad efectiva. Se encuentra [ahora] en situación de *elegir* entre inclinaciones y es [por tanto] *arbitrio*.

§ 478

La voluntad en tanto arbitrio es *para sí* libre, por cuanto está reflejada hacia sí como la negatividad de su autodeterminarse meramente inmediato. Con todo, en tanto el contenido en el que esta universalidad formal suya se *decide* a la realidad efectiva no es otro aún que el contenido de los impulsos y tendencias, la voluntad es solamente *real y efectiva* como voluntad *subjetiva* y *contingente*. En tanto la voluntad es la *contradicción* de realizarse efectivamente en una particularidad que para ella es al mismo tiempo una nadidad, y tener | [sin embargo] una satisfacción en esa particularidad de la que al [493]
mismo tiempo está fuera, esta voluntad es primeramente el *proceso al infinito* de la destrucción y de la superación de una inclinación o de un goce por otro y de la destrucción o superación de una satisfacción que no es tal por otra. Pero la verdad de las satisfacciones *particulares* es la satisfacción *universal* que, como *felicidad*, la voluntad pensante convierte en fin.

γ) *La felicidad*

§ 479

En esta representación de una satisfacción universal, representación producida por el pensar reflexionante, los impulsos están puestos con arreglo a su

[10/300] Zwecks, teils direkt | demselben ganz oder zum Teil aufgeopfert werden. Ihre Begrenzung durch einander ist einerseits eine Vermischung von qualitativer und quantitativer Bestimmung; andererseits, da die Glückseligkeit den *affirmativen* Inhalt allein in den Trieben hat, liegt in ihnen die Entscheidung, und es ist das subjektive Gefühl und Belieben, was den Ausschlag geben muß, worein es die Glückseligkeit setze.

§ 480

Die Glückseligkeit ist die nur vorgestellte, abstrakte *Allgemeinheit* des Inhalts, welche nur sein *soll*. Die Wahrheit aber der *besonderen* Bestimmtheit, welche ebensosehr *ist* als *aufgehoben* ist, und der *abstrakten Einzelheit*, der Willkür, welche sich in der Glückseligkeit ebensosehr einen Zweck gibt als nicht gibt, ist die *allgemeine* Bestimmtheit des Willens an ihm selbst, d.i. sein Selbstbestimmen selbst, *die Freiheit*. Die Willkür ist auf diese
[494] Weise der Wille nur als die reine Sub|jektivität, welche dadurch rein und konkret zugleich ist, daß sie zu ihrem Inhalt und Zweck nur jene unendliche Bestimmtheit, die Freiheit selbst, hat. In dieser Wahrheit seiner Selbstbestimmung, worin Begriff und Gegenstand identisch ist, ist der Wille — *wirklich freier Wille.*

c. Der freie Geist

§ 481

Der wirkliche freie Wille ist die Einheit des theoretischen und praktischen Geistes; *freier Wille*, der *für sich als freier Wille* ist, indem der Formalismus, die Zufälligkeit und Beschränktheit des bisherigen praktischen Inhalts sich aufgehoben hat. Durch das Aufheben der Vermittlung, die darin enthalten war, ist er die durch sich gesetzte *unmittelbare Einzelheit*, welche aber ebenso zur *allgemeinen* Bestimmung, der Freiheit selbst, gereinigt ist. Diese *allgemeine* Bestimmung hat der Wille als seinen Gegenstand
[10/301] und Zweck, indem | er sich *denkt*, diesen seinen Begriff weiß, *Wille* als freie *Intelligenz* ist.

particularidad como *negativos*, y por una parte deben ser sacrificados uno al otro en beneficio de aquel fin, y por otra parte se han de sacrificar directamente | a este fin de un modo completo o parcial. Por un lado, la limitación [10/300] de los impulsos uno por otro es una mezcolanza de determinación cualitativa y cuantitativa; por otro lado, puesto que la felicidad sólo tiene el contenido *afirmativo* de los impulsos, en ellos reside lo decisivo, y es el sentimiento subjetivo y las preferencias lo que ha de decidir en qué se pone la felicidad.

§ 480

La felicidad es la *universalidad* del contenido meramente representada y abstracta, la cual sólo *debe* ser. Pero la verdad de la determinidad *particular*, que tanto es como está también superada, y de la *singularidad abstracta*, o sea, del arbitrio que en la felicidad tanto se da un fin como no se lo da, es la determinidad *universal* de la voluntad en ella misma, esto es, su autodeterminarse mismo, *la libertad*. De esta manera, el arbitrio es la voluntad sólo como pura sub|jetividad; ésta es pura y concreta a la vez, teniendo por con- [494] tenido y fin solamente aquella determinidad infinita, la libertad misma. En esta verdad de su autodeterminación en la que concepto y objeto son idénticos, la voluntad es *voluntad libre efectivamente real*.

c. El espíritu libre

§ 481

La voluntad libre efectivamente real es la unidad del espíritu teorético y práctico; *voluntad libre* que es *para sí como voluntad libre* en tanto el formalismo, contingencia y limitación de lo que hasta ahora ha sido contenido práctico se ha superado. Mediante la superación de la mediación que ahí se contenía, la voluntad es la *singularidad inmediata* puesta por ella misma, la cual, empero, está también purificada hasta la determinación *universal*, o sea, hasta la libertad misma. Esta determinación *universal* solamente la tiene la voluntad como contenido y fin en tanto | se *piensa*, sabe este concepto [10/301] suyo y es *voluntad* como *inteligencia* libre.

§ 482

Der Geist, der sich als frei weiß und sich als diesen seinen Gegenstand will, d.i. sein Wesen zur Bestimmung und zum Zwecke hat, ist zunächst *überhaupt* der vernünftige Wille oder *an sich* die Idee, darum nur der *Begriff* des absoluten Geistes. Als *abstrakte* Idee ist sie wieder nur im *unmittelbaren* Willen existierend, ist [sie] die Seite des *Daseins* der Vernunft, der *einzelne* Wille als Wissen jener seiner Bestimmung, die seinen Inhalt und Zweck
[495] ausmacht und deren nur formelle Tätig|keit er ist. Die Idee erscheint so nur im Willen, der ein endlicher, aber die *Tätigkeit* ist, sie zu entwickeln und ihren sich entfaltenden Inhalt als Dasein, welches als Dasein der Idee *Wirklichkeit* ist, zu setzen, – *objektiver Geist*.

Über keine Idee weiß man es so allgemein, daß sie unbestimmt, vieldeutig und der größten Mißverständnisse fähig und ihnen deswegen wirklich unterworfen ist als [über] die Idee der *Freiheit*, und keine ist mit so wenigem Bewußtsein geläufig. Indem der freie Geist der *wirkliche* Geist ist, so sind die Mißverständnisse über denselben so sehr von den ungeheuersten praktischen Folgen, als nichts anderes, wenn die Individuen und Völker den abstrakten Begriff der für sich seienden Freiheit einmal in ihre Vorstellung gefaßt haben, diese unbezwingliche Stärke hat, eben weil sie das eigene Wesen des Geistes, und zwar als seine Wirklichkeit selbst ist. Ganze Weltteile, Afrika und der Orient, haben diese Idee nie gehabt und haben sie noch nicht; die Griechen und Römer, Platon und Aristoteles, auch die Stoiker haben sie nicht gehabt; sie wußten im Gegenteil nur, daß der Mensch durch Geburt (als atheniensischer, spartanischer usf. Bürger) oder Charakterstärke, Bildung, durch Philosophie (der Weise ist auch als Sklave und in Ketten frei) wirklich frei sei.
[10/302] Diese Idee ist durch das Christentum in die Welt gekommen, | nach welchem das Individuum *als solches* einen *unendlichen* Wert hat, indem es Gegenstand und Zweck der Liebe Gottes, dazu bestimmt ist, zu Gott als Geist sein absolutes Verhältnis, diesen Geist in sich wohnen zu haben, d.i. daß der Mensch *an sich* zur höchsten Freiheit bestimmt ist. Wenn in der Religion als solcher der Mensch das Verhältnis zum absoluten Geiste als sein Wesen weiß, so hat er weiterhin den göttlichen Geist auch
[496] als in die Sphäre der *weltlichen Existenz* tretend gegenwärtig, als die Substanz des | Staats, der Familie usf. Diese Verhältnisse werden durch jenen Geist ebenso ausgebildet und ihm angemessen konstituiert, als dem Einzelnen durch solche Existenz die Gesinnung der Sittlichkeit inwohnend wird und er dann in dieser Sphäre der besonderen Existenz, des gegenwärtigen Empfindens und Wollens *wirklich frei* ist.

Wenn das Wissen von der Idee, d.i. von dem Wissen der Menschen, daß ihr Wesen, Zweck und Gegenstand die Freiheit ist, spekulativ ist, so ist diese Idee selbst

§ 482

El espíritu que se sabe libre y se quiere como este objeto suyo, es decir, tiene a su esencia como determinación y fin, es primeramente y en *general* la voluntad racional o la idea *en sí*, y es por tanto sólo el *concepto* del espíritu absoluto. Como idea *abstracta* está EXISTIENDO otra vez solamente en la voluntad *inmediata*; es el lado de la *existencia* de la razón, la voluntad *singular* como saber de aquella determinación suya que constituye su contenido y fin, y de la cual ella es sólo acti|vidad formal. La idea aparece así solamente [495]
en la voluntad, que es finita, pero que es [también] la *actividad* de desarrollar la idea y de poner su contenido, que se va desplegando, como existencia que en cuanto existencia de la idea es *realidad efectiva*: *espíritu objetivo*.

De ninguna idea se sabe de manera tan generalizada que se trata de una idea indeterminada, con muchos significados y capaz de los mayores malentendidos, a los cuales se encuentra realmente sometida, como la idea de *libertad*; y ninguna otra idea circula con tanta inconsciencia. Siendo el espíritu libre el espíritu *efectivamente real*, resulta que los malentendidos acerca de él tienen consecuencias prácticas más terribles que cualquier otra cosa, una vez que los individuos y los pueblos han captado en su representación el concepto abstracto de la libertad que está-siendo para sí, representación que tiene una fuerza invencible precisamente porque ella es la esencia propia del espíritu, y por cierto incluso como realidad efectiva suya. Partes enteras de la tierra, Africa y Oriente, no han poseído nunca esta idea y no la tienen todavía; los griegos y los romanos, Platón y Aristóteles, e incluso los estoicos, tampoco la han tenido; sólo sabían, por el contrario, que el ser humano es efectivamente libre por nacimiento (como ciudadano ateniense, espartano, etc.) o por fuerza de carácter, por educación, por medio de la filosofía (el sabio es libre incluso como esclavo y en cadenas). Esta idea ha venido al mundo por medio del cristianismo, | según el cual el individuo *en cuanto tal* tiene un valor *infinito*, por cuanto [10/302]
siendo él objeto y fin del amor de Dios, está destinado a tener su relación absoluta con Dios en cuanto espíritu y en tener ese espíritu en su interior, esto es, que el ser humano está *en sí* determinado a la libertad suprema. Si en la religión en cuanto tal el ser humano conoce como esencia suya su relación con el espíritu absoluto, tiene él además al espíritu divino también presente en cuanto está caminando en la esfera de la EXISTENCIA *mundana*, como sustancia del | estado, de la familia, etc. Estas rela- [496]
ciones son configuradas por aquel espíritu, y ellas mismas se constituyen de tal manera adecuadas a él, que en la misma medida y en virtud de esa EXISTENCIA el talante de la eticidad se hace inhabitante al singular, y éste entonces, en esta esfera de la EXISTENCIA particular, del presente sentir y querer, es *efectivamente libre*.

als solche die Wirklichkeit der Menschen, nicht die sie darum *haben*, sondern [die] sie *sind*. Das Christentum hat es in seinen Anhängern zu ihrer Wirklichkeit gemacht, z.B. nicht Sklave zu sein; wenn sie zu Sklaven gemacht, wenn die Entscheidung über ihr Eigentum in das Belieben, nicht in Gesetze und Gerichte gelegt würde, so fänden sie die Substanz ihres Daseins verletzt. Es ist dies Wollen der Freiheit nicht mehr ein Trieb, der seine Befriedigung fordert, sondern der Charakter, – das zum trieblosen *Sein* gewordene geistige Bewußtsein. – Aber diese Freiheit, die den Inhalt und Zweck der Freiheit hat, ist selbst zunächst nur Begriff, Prinzip des Geistes und Herzens und sich zur Gegenständlichkeit zu entwickeln bestimmt, zur rechtlichen, sittlichen und religiösen wie wissenschaftlichen Wirklichkeit.

Cuando el saber de la idea, es decir, del saber del ser humano (saber que la esencia de éste, su fin y objeto es la libertad), es especulativo, entonces esta idea es ella misma en cuanto tal la realidad efectiva de los seres humanos, no porque la *tienen*, sino porque lo *son*. El cristianismo ha hecho de tal cosa la realidad efectiva de sus fieles, por ejemplo, no ser esclavos; cuando fueron convertidos en esclavos, cuando la decisión sobre su propiedad fue colocada en el capricho, no en las leyes y tribunales, sintieron herida la sustancia de su existencia. Esta voluntad de libertad ya no es impulso que exige su satisfacción, sino carácter, es decir, conciencia espiritual devenida *ser* no instintivo.— Sin embargo, esta libertad que tiene el contenido y fin de la libertad es ella misma primeramente sólo concepto, principio del espíritu y del corazón, destinado a desarrollarse hasta la objetividad, hasta la realidad efectiva jurídica, ética y religiosa, así como científica.

[497] [10/303] | **ZWEITE ABTEILUNG DER PHILOSOPHIE DES GEISTES**

DER OBJEKTIVE GEIST

§ 483

Der objektive Geist ist die absolute Idee, aber nur *an sich* seiend; indem er damit auf dem Boden der Endlichkeit ist, behält seine wirkliche Vernünftigkeit die Seite äußerlichen Erscheinens an ihr. Der freie Wille hat unmittelbar zunächst die Unterschiede an ihm, daß die Freiheit seine *innere* Bestimmung und Zweck ist und sich auf eine *äußerliche* vorgefundene Objektivität bezieht, welche sich spaltet in das Anthropologische der partikulären Bedürfnisse, in die äußeren Naturdinge, die für das Bewußtsein sind, und in das Verhältnis von einzelnen zu einzelnen Willen, welche ein Selbstbewußtsein ihrer als verschiedener und partikulärer sind; diese Seite macht das äußerliche Material für das Dasein des Willens aus.

§ 484

Die Zwecktätigkeit aber dieses Willens ist, seinen Begriff, die Freiheit, in der äußerlich objektiven Seite zu realisieren, daß sie als eine durch
[498] jenen bestimmte Welt sei, | so daß er in ihr bei sich selbst, mit sich selbst zusammengeschlossen, der Begriff hiermit zur Idee vollendet sei. Die Freiheit, zur Wirklichkeit einer Welt gestaltet, erhält die *Form von Notwendigkeit*, deren substantieller Zusammenhang das System der Freiheitsbestimmungen und der erscheinende Zusammenhang als die *Macht*, das *Anerkanntsein*, d.i. ihr Gelten im Bewußtsein ist.

§ 485

Diese Einheit des vernünftigen Willens mit dem einzelnen Willen, welcher das unmittelbare und eigentümliche Element der Betätigung des ersteren ist, macht die einfache Wirklichkeit der Freiheit aus. Da sie und

EL ESPÍRITU OBJETIVO

§ 483

El espíritu objetivo es la idea absoluta, pero que está-siendo sólo *en sí*; por cuanto el espíritu está así sobre el suelo de la finitud, su racionalidad efectivamente real retiene en ella misma el aspecto del aparecer exterior[814]. La voluntad libre tiene primero inmediatamente las [siguientes] distinciones en ella [, a saber,] que la libertad es su determinación *interna* y [su] fin, y que se refiere a una objetividad *exterior* previamente hallada, la cual [a su vez] se parte en lo antropológico de las necesidades particularizadas, o sea, en las cosas naturales exteriores que son para la conciencia [por un lado], y en la relación de las voluntades singulares con otras voluntades [igualmente] singulares que son [todas y cada una] una autoconciencia de sí en tanto distinta y particularizada; este lado constituye el material exterior para la existencia de la voluntad.

§ 484

Sin embargo, la actividad finalística de esta voluntad consiste en realizar su concepto, la libertad, por el lado objetivo exterior, de modo que éste venga a ser un mundo | determinado por la voluntad, y esto de tal manera que ella [498]
esté cabe sí en el mundo, esté concluida consigo, y el concepto, por tanto, esté cumplido como idea. La libertad, configurada como realidad efectiva de un mundo, recibe aquella *forma de necesidad* cuya interconexión sustancial es el sistema de las determinaciones de la libertad, y la interconexión fenoménica como *poder* es el *ser-reconocido* [de aquellas determinaciones], o sea, su [hacerse] valer en la conciencia.

§ 485

Esta unidad de la voluntad racional con la voluntad singular, la cual es el elemento propio e inmediato de la actividad de la primera, constituye la simple

ihr Inhalt dem Denken angehört und das an sich *Allgemeine* ist, so hat der [10/304] Inhalt | seine wahrhafte Bestimmtheit nur in der Form der Allgemeinheit. In dieser für das Bewußtsein der Intelligenz *gesetzt* mit der Bestimmung als geltende Macht, ist er das *Gesetz* — befreit von der Unreinheit und Zufälligkeit, die er im praktischen Gefühle und in dem Triebe hat, und gleichfalls nicht mehr in deren Form, sondern in seiner Allgemeinheit dem subjektiven Willen eingebildet, als dessen Gewohnheit, Sinnesart und Charakter, ist er als *Sitte.*

§ 486

Diese Realität überhaupt als *Dasein* des freien Willens ist das *Recht*, welches nicht nur als das beschränkte juristische Recht, sondern als das Dasein *aller* Bestimmungen der Freiheit umfassend zu nehmen ist. Diese Bestimmungen sind in Beziehung auf *den subjektiven* Willen, in welchem sie als allgemeine ihr Dasein haben sollen und allein haben können, seine *Pflichten*, wie sie als Gewohnheit und Sinnesart in demselben *Sitte* sind. Dasselbe, was ein Recht ist, ist auch eine Pflicht, und was eine Pflicht ist, [499] ist auch ein Recht. Denn ein Dasein ist | ein Recht nur auf dem Grund des freien substantiellen Willens; derselbe Inhalt ist es, der in Beziehung auf den als subjektiv und einzeln sich unterscheidenden Willen Pflicht ist. Es ist derselbe Inhalt, den das subjektive Bewußtsein anerkennt als Pflicht und den es an ihnen zum Dasein bringt. Die Endlichkeit des objektiven Willens ist insofern der Schein des Unterschieds der Rechte und der Pflichten.

Im Felde der Erscheinung sind Recht und Pflicht zunächst so *Correlata*, daß einem Rechte von meiner Seite eine Pflicht in einem *anderen* entspricht. Aber dem Begriffe nach ist mein Recht an eine Sache nicht bloß Besitz, sondern als Besitz einer *Person* ist es *Eigentum*, rechtlicher Besitz, und es ist *Pflicht*, Sachen als *Eigentum* zu [10/305] besitzen, | d.i. als Person zu sein, was in das Verhältnis der Erscheinung, der Beziehung auf eine andere Person gesetzt, sich zur Pflicht des *anderen, mein* Recht zu respektieren, entwickelt. Die *moralische* Pflicht überhaupt ist in mir als freiem Subjekt zugleich ein Recht meines subjektiven Willens, meiner Gesinnung. Aber im Moralischen tritt die Differenz von nur innerer Willensbestimmung (Gesinnung, Absicht), die ihr Dasein nur in mir hat und nur subjektive Pflicht ist, gegen deren Wirklichkeit ein, hiermit auch eine Zufälligkeit und Unvollkommenheit, welche die Einseitigkeit des bloß moralischen Standpunktes ausmacht.

realidad efectiva de la libertad. Puesto que ésta, juntamente con su contenido, pertenece al pensamiento y ella es en sí lo *universal*, el contenido | tiene consiguientemente su verdadera determinidad sólo en la forma de la universalidad. [10/304] *Puesto* en esta forma para la conciencia de la inteligencia y determinado como poder vigente, es la *ley*[815]; y el contenido, liberado de la impureza y contingencia que tiene en el sentimiento práctico y en el impulso, y asimismo configurado no ya en la forma de éstos, sino en su universalidad para la voluntad subjetiva como hábito[816] suyo, manera de sentir y carácter, es la *costumbre ética*.

§ 486

Esta realidad en general como *existencia* de la voluntad libre es el *derecho*, el cual debe tomarse no solamente en sentido limitado como derecho jurídico, sino abarcando la existencia *de todas* las determinaciones de la libertad[817]. Tales determinaciones, en su referencia a la voluntad *subjetiva* en la que deben tener su existencia en cuanto universales (y sólo ahí pueden tenerla), son las *obligaciones* de la voluntad, del mismo modo que en cuanto hábitos y modos de sentir de la misma voluntad son *costumbres éticas*. Lo que es un derecho es también una obligación ,y lo que es una obligación es también un derecho. Pues una existencia es | un derecho sólo sobre el fundamento de la libre voluntad sustan- [499] cial[818]; y es el mismo contenido el que, con referencia a la voluntad que se diferencia como subjetiva y singular, es obligación. Es el mismo contenido el que la conciencia subjetiva reconoce como obligación y el que ella lleva a la existencia en las voluntades[819]. La finitud de la voluntad objetiva es, en su medida, [la que constituye] la apariencia de la distinción entre derechos y obligaciones.

En el campo del fenómeno, derecho y obligación son en primer término de tal modo *correlativos*[820] que a un derecho por mi parte corresponde una obligación en *otro*. Pero con arreglo al concepto, mi derecho a algo no es mera posesión, sino que como posesión de una *persona*, es *propiedad* (posesión según derecho) y es un *deber*[821] poseer COSAS en *propiedad*, | es decir, ser como persona, lo que puesto bajo la [10/305] relación fenoménica, o sea, de la referencia a otra persona, se despliega como obligación del *otro* de respetar *mi* derecho. El deber *moral* en general es en mí al mismo tiempo, en cuanto sujeto libre, un derecho de mi voluntad subjetiva o de mi modo de sentir. Pero en el terreno moral interviene la diferencia[822] entre la determinación meramente interna de la voluntad (sentimiento moral, intención), que solamente tiene existencia en mí y es meramente obligación subjetiva, frente a la realidad efectiva de esa determinación; interviene así también una contingencia e imperfección

Im Sittlichen ist beides zu seiner Wahrheit, zu seiner absoluten Einheit gelangt, obgleich auch, als in der Weise der Notwendigkeit, Pflicht und Recht durch *Vermittlung* ineinander zurückkehren und sich zusammenschließen. Die Rechte des Familienvaters über die Mitglieder sind ebensosehr Pflichten gegen sie, wie die Pflicht des Gehorsams der Kinder ihr Recht, zu freien Menschen erzogen zu werden, ist. Die Strafgerechtigkeit der Regierung, ihre Rechte der Verwaltung
[500] usf. sind zugleich Pflichten derselben, zu strafen, zu verwalten usf., | wie die Leistungen der Staatsangehörigen an Abgaben, Kriegsdiensten usf. Pflichten und ebenso ihr Recht an den Schutz ihres Privateigentums und des allgemeinen substantiellen Lebens sind, in dem sie ihre Wurzel haben; alle Zwecke der Gesellschaft und des Staats sind die eigenen der Privaten; aber der Weg der Vermittlung, durch welche ihre Pflichten als Ausübung und Genuß von Rechten an sie zurückkommen, bringt den Anschein der Verschiedenheit hervor, wozu die Weise kommt, in welcher der *Wert* bei dem Austausche mannigfaltige Gestalten erhält, ob er gleich an sich derselbe ist. Aber wesentlich gilt es, daß, wer keine Rechte hat, keine Pflichten hat, und umgekehrt.

[10/306] |

EINTEILUNG

§ 487

Der freie Wille ist:

A. selbst zunächst *unmittelbar* und daher als *einzelner*, – die *Person*; das Dasein, welches diese ihrer Freiheit gibt, ist das *Eigentum*. Das *Recht* als solches ist das *formelle, abstrakte* Recht;

B. in sich reflektiert, so daß er sein Dasein innerhalb seiner hat und hierdurch zugleich als *partikulärer* bestimmt ist, das Recht des *subjektiven* Willens, – die *Moralität*;

C. der *substantielle* Wille als die seinem Begriffe gemäße Wirklichkeit im Subjekte und Totalität der Notwendigkeit, – die *Sittlichkeit*, in Familie, bürgerlicher Gesellschaft und Staat.

Da ich diesen Teil der Philosophie in meinen Grundlinien [der Philosophie] des Rechts (Berlin 1821) ausgeführt habe, so kann ich mich hier kürzer als über die anderen Teile fassen.

que constituyen la unilateralidad del punto de vista meramente moral. En lo ético[823] alcanzan las dos partes su verdad, o sea, su unidad absoluta, aunque también, como ocurre bajo el modo de la necesidad, obligación y derecho regresan [cada uno a sí] en el otro a través de [alguna] *mediación* y [así] se concluyen consigo. Los derechos del padre de familia sobre los miembros de ésta son igualmente deberes ante ellos, así como el deber de los hijos a la obediencia es su derecho a ser educados para hacerse seres humanos libres. El derecho del gobierno a castigar, su derecho a administrar, etc., son igualmente deberes suyos de castigar, administrar, etc., | así [500] como las cargas de los miembros del estado en prestaciones, servicio militar, etc., son obligaciones, pero son también al mismo tiempo su derecho a la protección de su propiedad privada y de la vida sustancial universal en la que aquellos derechos y obligaciones tienen su raíz; todos los fines de la sociedad y del estado son los fines propios de los [individuos] privados; pero el camino de la mediación a través de la cual sus obligaciones vuelven sobre sí mismas como ejercicio y disfrute de derechos produce el fenómeno de la variedad, al cual se añade el modo como el *valor* en el intercambio toma variadas figuras, aunque sea el mismo en sí. De todas maneras es esencialmente válido que quien no tiene derechos no tiene obligaciones y viceversa.

| DIVISIÓN [10/306]

§ 487

La voluntad libre es:

A. ella misma primeramente *inmediata* y, por ende, como singular, *persona*; la existencia que la persona da a su libertad es la *propiedad*. El *derecho* en cuanto tal es el derecho *abstracto*, *formal*[824].
B. [la voluntad libre está] en sí misma reflejada, de tal modo que esta voluntad tiene su existencia dentro de sí y está así determinada al mismo tiempo como *particularizada*: derecho de la voluntad *subjetiva*, *moralidad*.
C. la voluntad *sustancial* como realidad efectiva adecuada a su concepto en el sujeto y totalidad de la necesidad: la *eticidad* en la familia, sociedad civil y estado.

Puesto que ya he desarrollado esta parte de la filosofía en mis *Líneas básicas del derecho*[825] (Berlín, 1821), me puedo aquí explicar más brevemente que en las otras partes.

[501] |

A

Das Recht

a. Eigentum

§ 488

Der Geist in der Unmittelbarkeit seiner für sich selbst seienden Freiheit ist *einzelner*, aber der seine Einzelheit als absolut freien Willen weiß; er ist *Person*, das Sichwissen dieser Freiheit, welches als in sich *abstrakt* und *leer* seine Besonderheit und Erfüllung noch nicht an ihm selbst, sondern an einer äußerlichen *Sache* hat. Diese ist gegen die Subjektivität der Intelligenz und der Willkür als ein Willenloses ohne Recht und wird von ihr zu ihrem Akzidens, der äußerlichen Sphäre ihrer Freiheit gemacht, – *Besitz*.

[10/307] |

§ 489

Das für sich bloß praktische Prädikat des *Meinigen*, welches die Sache durch das Urteil des Besitzes zunächst in der äußerlichen Bemächtigung erhält, hat aber hier die Bedeutung, daß ich meinen persönlichen Willen in sie hineinlege. Durch diese Bestimmung ist der Besitz *Eigentum*, der als Besitz *Mittel*, als Dasein der Persönlichkeit aber *Zweck* ist.

[502] |

§ 490

In dem Eigentum ist die Person mit sich selbst zusammengeschlossen. Aber die Sache ist eine abstrakt äußerliche und Ich darin abstrakt äußerlich. Die konkrete Rückkehr meiner in mich in der Äußerlichkeit ist, daß Ich, die *unendliche* Beziehung meiner auf mich, als Person die Repulsion meiner von mir selbst bin und in dem *Sein anderer Personen*, meiner Beziehung auf sie und dem Anerkanntsein von ihnen, das gegenseitig ist, das Dasein meiner Persönlichkeit habe.

A [501]

El derecho[826]

a. Propiedad

§ 488

El espíritu en la inmediatez de su libertad que está-siendo para sí misma es *singular*, pero tal que sabe su singularidad como voluntad absolutamente libre; es *persona*, es el saberse de esta libertad; un saber que, como es *abstracto* y *vacío* en sí mismo, no tiene aún su particularidad y compleción en él, sino en una *COSA* exterior. Esta COSA, frente a la subjetividad de la inteligencia y el albedrío, es como algo carente de voluntad y de derechos, y se convierte por la subjetividad en su accidente[827], o sea, en la esfera exterior de su libertad: *posesión*.

§ 489 [10/307]

El predicado de *mío*, que es de por sí un predicado meramente práctico y que la COSA recibe mediante el juicio de la posesión, primero en el apoderamiento exterior, tiene aquí sin embargo el significado de que yo deposito mi voluntad personal en la cosa. Mediante esta determinación, la posesión es *propiedad*, la cual en tanto posesión es *medio*, pero como existencia de la personalidad es *fin*.

§ 490 [502]

En la propiedad, la persona está concluida consigo. La *COSA*, empero, es abstractamente exterior, y yo en ella [soy también] abstractamente exterior. El regreso concreto de mí hasta mí en la exterioridad consiste en que yo (que soy la *infinita* referencia de mí a mí) soy como persona la repulsión de mí mismo por mí y en el *ser de otras personas*, de mi referencia a ellas y, en el ser reconocido por ellas que es así recíproco, tengo la existencia de mi personalidad[828].

§ 491

Die Sache ist die *Mitte*, durch welche die Extreme, die in dem Wissen ihrer Identität als freier zugleich gegeneinander selbständiger Personen sich zusammenschließen. Mein Wille hat für sie sein *bestimmtes erkennbares Dasein* in der Sache durch die unmittelbare körperliche Ergreifung des Besitzes oder durch die Formierung oder auch durch die bloße Bezeichnung derselben.

§ 492

Die zufällige Seite am Eigentum ist, daß ich in *diese* Sache meinen Willen lege; insofern ist mein Wille *Willkür*, so daß ich ihn ebensogut darein legen kann oder nicht, und herausziehen kann oder nicht. Insofern aber mein Wille in einer Sache liegt, kann nur ich selbst ihn herausziehen, und sie kann nur mit meinem Willen an einen anderen übergehen, dessen Eigentum sie ebenso nur mit seinem Willen wird; – *Vertrag*.

[10/308] | B. VERTRAG

§ 493

Die zwei Willen und deren Übereinkunft im Vertrage sind als *Innerliches*
[503] verschieden von dessen Realisierung, | der *Leistung*. Die relativ-ideelle Äußerung in der *Stipulation* enthält das *wirkliche* Aufgeben eines Eigentums von dem einen, den Übergang und die Aufnahme in den anderen Willen. Der Vertrag ist an und für sich *gültig* und wird es nicht erst durch die Leistung des einen oder des anderen, was einen *unendlichen Regreß* oder unendliche Teilung der Sache, der Arbeit und der Zeit in sich schlösse. Die Äußerung in der Stipulation ist vollständig und erschöpfend. Die Innerlichkeit des das Eigentum aufgebenden und des dasselbe aufnehmenden Willens ist im Reiche des Vorstellens, und das *Wort* ist in diesem *Tat* und *Sache* (§ 462), und [zwar] die *vollgültige* Tat, da der Wille hier nicht als moralischer (ob es ernstlich oder betrügerisch *gemeint* sei) in Betracht kommt, vielmehr nur Wille über eine äußerliche Sache ist.

§ 491

La COSA es el *término medio* a través del cual se concluyen los extremos que se concluyen consigo en el saber de su identidad como personas libres y a la vez autosuficientes una ante otra. Mi voluntad tiene para ellas su *existencia determinada y cognoscible* en la COSA mediante la captura corporal inmediata de la posesión, o por la elaboración[829] o también por la simple señalización de ella.

§ 492

El aspecto contingente de la propiedad reside en que yo deposito mi voluntad en *esta* COSA; por consiguiente, mi voluntad es *arbitrio* porque yo tanto puedo depositar en ella mi voluntad como no depositarla, y tanto la puedo retirar como no. Pero en tanto mi voluntad reside en una COSA, sólo yo la puedo retirar de ella, y la COSA sólo por voluntad mía puede pasar a otro, del cual deviene propiedad sólo con su voluntad igualmente: *contrato*.

| B. CONTRATO [10/308]

§ 493

En tanto son algo *interior*, las dos voluntades y su acuerdo en el contrato son distintas de la realización del contrato | o *ejecución*. La exteriorización rela- [503]
tivamente ideal en [que consiste] la *estipulación* contiene la cancelación *efectiva* de la propiedad en una de las voluntades, el paso de esa propiedad a la otra y su aceptación por ella. El contrato es *válido* en sí y de por sí, y no lo es por la ejecución por parte de uno u otro [de los contratantes], cosa que envolvería un *regreso in infinitum* o una partición infinita de la COSA, del trabajo y del tiempo. En la estipulación, la exteriorización es completa y exhaustiva. La interioridad de la voluntad que entrega la propiedad y la de aquélla que la asume reside en el campo de la representación, y la *palabra* es, en este campo, *hecho* y *COSA* (§ 462), hecho que es enteramente *válido*, puesto que la voluntad no entra aquí en consideración como voluntad moral (es decir, no entra en consideración si está *mentada* en serio o engañosamente) y es más bien solamente voluntad sobre una COSA exterior.

§ 494

Wie in der Stipulation sich das *Substantielle* des Vertrags von der Leistung als der reellen Äußerung, die zur Folge herabgesetzt ist, unterscheidet, so wird damit an die Sache oder Leistung der Unterschied der unmittelbaren spezifischen Beschaffenheit derselben von dem *Substantiellen* derselben, dem *Werte*, gesetzt, in welchem jenes Qualitative sich in quantitative Bestimmtheit verändert; ein Eigentum wird so vergleichbar mit einem anderen und kann qualitativ ganz Heterogenem gleichgesetzt werden. So wird es überhaupt als abstrakte, *allgemeine* Sache gesetzt.

§ 495

Der Vertrag, als eine aus der Willkür entstandene Übereinkunft und über eine zufällige Sache, enthält zugleich das Gesetztsein des akzidente-
[10/309] llen Willens; dieser ist dem Rechte | ebensowohl auch nicht angemessen und bringt so *Unrecht* hervor, wodurch aber das Recht, welches an und für sich ist, nicht aufgehoben wird, sondern nur ein *Verhältnis des Rechts zum Unrecht* entsteht.

[504] | c. Das Recht gegen das Unrecht

§ 496

Das Recht, als *Dasein* der Freiheit im *Äußerlichen*, fällt in eine *Mehrheit* von *Beziehungen* auf dies Äußerliche und auf die anderen Personen (§ 491, 493ff.). Dadurch gibt es 1. mehrere *Rechtsgründe*, von denen, indem das Eigentum sowohl nach der Seite der Person als der Sache ausschließend individuell ist, nur *einer* das *Rechte* ist, die aber, weil sie *gegeneinander* sind, gemeinschaftlich als *Schein* des Rechts gesetzt werden, gegen welchen dieses nun als das *Recht an sich* bestimmt ist.

§ 494

Así como en la estipulación se distingue entre la *sustancia* del contrato y su ejecución como exteriorización real, la cual consiguientemente queda colocada en un plano inferior, del mismo modo y por lo mismo, en la COSA o ejecución se distingue entre la modalidad inmediata y específica [que ella toma] y lo *sustancial* de ella, o sea, el *valor*; en éste, lo sustancial cualitativo se cambia en determinidad cuantitativa; de este modo, una propiedad se hace comparable con otra, y se puede poner como igual lo que es enteramente heterogéneo cualitativamente. Y así se pone en general como COSA *universal* o abstracta[830].

§ 495

El contrato, como acuerdo que surge del arbitrio y que versa sobre una COSA contingente, contiene al mismo tiempo el ser puesto de la voluntad accidental; ésta no es tampoco adecuada al derecho | y da lugar así al *entuerto*[831], por [10/309]
lo cual, sin embargo, no queda suprimido el derecho que es en y para sí, sino que surge solamente una *relación entre derecho y entuerto*.

| C. EL DERECHO FRENTE AL ENTUERTO [504]

§ 496

El derecho, como *existencia* de la libertad en lo *exterior*, viene a dar en una *pluralidad* de *referencias* a esa exterioridad y a las otras personas (§ 491, 493 ss). Por ello se dan 1) varios *títulos de derecho*, de los cuales solamente *uno* es el [verdadero] *derecho*, porque la propiedad, tanto por el lado de la persona como por el lado de la COSA, es exclusivamente individual, y los diversos títulos, porque son *opuestos entre sí*, se ponen juntos [sólo] como *apariencia* de derecho, a la cual se opone desde ahora aquel derecho que queda determinado como *derecho en sí*.

§ 497

Indem gegen diesen Schein das eine *Recht an sich*, noch in unmittelbarer Einheit mit den verschiedenen Rechtsgründen, als affirmativ gesetzt, gewollt und *anerkannt* wird, liegt die Verschiedenheit nur darin, daß *diese* Sache durch den *besonderen* Willen *dieser* Personen unter das Recht subsumiert wird; — das *unbefangene Unrecht*. — Dieses Unrecht ist ein einfaches *negatives Urteil*, welches den *bürgerlichen Rechtsstreit* ausdrückt, zu dessen Schlichtung ein *drittes* Urteil, das als das Urteil des *Rechts an sich* ohne Interesse bei der Sache und die Macht ist, sich gegen jenen Schein Dasein zu geben, erfordert wird.

§ 498

2. Wird aber der Schein des Rechts als solcher *gegen* das Recht-an-sich
von dem besonderen Willen gewollt, der hiermit *böse* wird, so wird die
[505] äußerliche *Anerkennung* | des Rechts von dessen *Werte* getrennt und nur jene
respektiert, indem dieses verletzt wird. Dies gibt das Unrecht des *Betrugs*;
[10/310] — das unendliche Urteil als identisches (§ 173), — die | beibehaltene formelle Beziehung mit Weglassung des Gehaltes.

§ 499

3. Insofern endlich der besondere Wille sich dem Recht-an-sich in der Negation sowohl desselben selbst als dessen Anerkennung oder Scheins entgegenstellt (negativ unendliches Urteil, § 173, in welchem sowohl die Gattung als die besondere Bestimmtheit, hier die erscheinende Anerkennung negiert wird), ist er *gewalttätig-böser* Wille, der ein *Verbrechen* begeht.

§ 500

Solche Handlung ist als Verletzung des Rechts an und für sich nichtig. Als Wille und Denkendes stellt in ihr der Handelnde ein aber formelles und nur von ihm anerkanntes Gesetz auf, ein Allgemeines, das *für ihn* gilt und unter welches er durch seine Handlung zugleich sich selbst subsu-

§ 497

Por cuanto, frente a esa apariencia, el único *derecho en sí* todavía en unidad inmediata con los distintos títulos de derecho se pone como afirmativo, se sigue queriendo y se *reconoce*, [resulta que] la variedad de títulos consiste solamente en que *esta* COSA queda subsumida bajo el derecho por las voluntades *particulares de estas* [varias] personas: *entuerto inocente*.— Esta lesión es un simple *juicio negativo* con el que se expresa el *litigio civil*, para cuya composición se requiere un *tercer* juicio que, como juicio del *derecho en sí*, es desinteresado respecto de la COSA y es el poder de darse existencia contra aquella apariencia.

§ 498

2) Pero si la apariencia de derecho es querida en cuanto tal por la voluntad particular *en contra* del derecho-en-sí, haciéndose así *maliciosa* la voluntad, el *reconocimiento* | externo del derecho queda entonces separado de su *valor* [505]
y sólo aquél se respeta, mientras éste queda lesionado. Así resulta el entuerto del *engaño*, que es juicio infinito en tanto que idéntico (§ 173), o sea, en tanto | retiene la [mera] referencia formal [junto] con el abandono [10/310]
del contenido valioso.

§ 499

3) Finalmente, en tanto la voluntad particular se enfrenta al derecho-en-sí, tanto con la negación de éste como con la negación de su reconocimiento o apariencia (juicio infinito negativo, § 173, con el que se niega igualmente el género y la determinidad particular, aquí el reconocimiento fenoménico), esta voluntad es voluntad *maliciosa que ejerce violencia*, [esto es,] que comete un *delito*.

§ 500

Una tal acción, en tanto lesión del derecho[832], es nula en sí y de por sí. En tanto voluntad y pensamiento, quien [así] actúa pone una ley en esa acción, aunque sea ley meramente formal y sólo por él reconocida: un universal que vale *para*

miert hat. Die dargestellte Nichtigkeit dieser Handlung, die Ausführung in *einem* dieses formellen Gesetzes und des Rechts-an-sich, zunächst durch einen *subjektiven* einzelnen Willen, ist die *Rache*, welche, weil sie von dem Interesse *unmittelbarer, partikulärer* Persönlichkeit ausgeht, zugleich eine neue Verletzung, *ins Unendliche fort*, ist. Dieser Progreß hebt sich gleichfalls in einem dritten Urteil, das ohne Interesse ist, *der Strafe*, auf.

§ 501

Das sich Geltendmachen des Rechts-an-sich ist vermittelt α) dadurch, daß ein besonderer Wille, der Richter, dem Rechte angemessen ist und gegen das Verbrechen sich zu richten das Interesse hat (was zunächst in
[506] der Rache | zufällig ist), und β) durch die (zunächst gleichfalls zufällige) Macht der Ausführung, die durch den Verbrecher gesetzte Negation des Rechts zu negieren. Diese Negation des Rechts hat im Willen des Verbrechers ihre Existenz; die Rache oder Strafe wendet sich daher 1. an die *Person* oder das *Eigentum* des Verbrechers, 2. und übt *Zwang* gegen denselben aus. Der Zwang findet in dieser Sphäre des Rechts überhaupt, schon
[10/311] | gegen die Sache in der Ergreifung und in Behauptung derselben gegen die Ergreifung eines anderen, statt, da in dieser Sphäre der Wille sein Dasein unmittelbar in einer *äußerlichen Sache* (als solcher oder der Leiblichkeit) hat und nur an dieser ergriffen werden kann. – Mehr nicht als *möglich* aber ist der Zwang, insofern ich mich als frei aus jeder Existenz, ja aus dem Umfange derselben, dem Leben, herausziehen kann. Rechtlich ist er nur als das Aufheben eines ersten, unmittelbaren Zwangs.

§ 502

Es hat sich ein Unterschied vom Recht und vom subjektiven Willen entwickelt. Die Realität des Rechts, welche sich der persönliche Wille zunächst auf unmittelbare Weise gibt, zeigt sich durch den subjektiven Willen, das dem Rechte-an-sich Dasein gebende oder auch von demselben sich abscheidende und ihm entgegensetzende Moment, vermittelt. Umgekehrt ist der subjektive Wille in dieser Abstraktion, die Macht über das Recht zu sein, für sich ein Nichtiges; er hat wesentlich nur Wahrheit und Realität, indem er in ihm selbst als das Dasein des vernünftigen Willens ist, – *Moralität.*

él y bajo el cual él mismo a la vez se ha subsumido con su acción. La nulidad expuesta de esta acción, la realización conjunta de esta ley formal y del derecho-en-sí, primeramente por una voluntad singular *subjetiva*, es la *venganza* que por partir del interés de una personalidad *inmediata* y *particular* es solamente y a la vez nueva lesión que se perpetúa *hacia lo infinito*. Esta progresión se supera igualmente por un tercer juicio desinteresado: *la pena*[833].

§ 501

El hacerse valer del derecho-en-sí está mediado α) de tal modo que una voluntad particular, el juez, está ajustada al derecho y está interesada en dirigirse[834] contra el delito, cosa que antes, en la venganza, | era contingente; β) [506]
[el hacerse valer del derecho-en-sí está también mediado] por la fuerza de la ejecución (primeramente igualmente contingente) para negar la negación del derecho que fue puesta por el delincuente. Esa negación del derecho tiene su EXISTENCIA en la voluntad del delincuente; la venganza o la pena se dirigen por tanto 1) a la *persona* o a la *propiedad* del delincuente y 2) ejercen *coerción* contra él. La coerción tiene ya lugar en general en esta esfera | contra [10/311]
la COSA en la captura de ella y cuando se afirma esta captura contra la captura por parte de otro[835]; esto es así porque, en esta esfera, la voluntad tiene inmediatamente su existencia en una *COSA exterior* (en cuanto tal o en la corporeidad) y sólo es posible capturar eso.— Sin embargo, la coerción no pasa de ser posible, porque yo puedo retirarme, como libre, de cualquier EXISTENCIA; es más, puedo retirarme de todo lo que ella abarca, es decir, de la vida. En derecho, la coerción sólo se da como superación de un primer forzar inmediato[836].

§ 502

Se ha desarrollado [hasta aquí] una distinción entre derecho y voluntad subjetiva. La realidad del derecho, que la voluntad personal se da primeramente de una manera inmediata, se muestra mediada por la voluntad subjetiva, o sea, por aquel momento que, siendo el que da existencia al derecho-en-sí, puede también distanciarse de ese derecho y oponerse a él. Y al revés, la voluntad subjetiva, bajo esa abstracción y siendo así poder por encima del derecho, es algo nulo de por sí; esta voluntad sólo tiene verdad y realidad esencialmente en tanto está en ella misma como la existencia de la voluntad racional: *moralidad*.

Der Ausdruck *Naturrecht*, der für die philosophische Rechtslehre gewöhnlich gewesen, enthält die Zweideutigkeit, ob das Recht als ein in *unmittelbarer Naturweise*
[507] vorhandenes oder ob es so gemeint sei, wie es | durch die Natur der Sache, d.i. den *Begriff*, sich bestimme. Jener Sinn ist der vormals gewöhnlich gemeinte; so daß zugleich ein *Naturzustand* erdichtet worden ist, in welchem das Naturrecht gelten solle, wogegen der Zustand der Gesellschaft und des Staates vielmehr eine Beschränkung der Freiheit und eine Aufopferung natürlicher Rechte fordere und mit sich bringe. In der Tat aber gründen sich das Recht und alle seine Bestimmungen allein auf die *freie Persönlichkeit*, eine *Selbstbestimmung*, welche vielmehr das Gegenteil der *Naturbestimmung* ist. Das Recht der Natur ist darum das Dasein
[10/312] der Stärke und das Geltend|machen der Gewalt, und ein Naturzustand ein Zustand der Gewalttätigkeit und des Unrechts, von welchem nichts Wahreres gesagt werden kann, als *daß aus ihm herauszugehen* ist. Die Gesellschaft ist dagegen vielmehr der Zustand, in welchem allein das Recht seine Wirklichkeit hat; was zu beschränken und aufzuopfern ist, ist eben die Willkür und Gewalttätigkeit des Naturzustandes.

[508] |

B

Die Moralität

§ 503

Das freie Individuum, im (unmittelbaren) Rechte nur *Person*, ist nun als *Subjekt* bestimmt, — in sich reflektierter Wille, so daß die Willensbestimmtheit überhaupt als Dasein in ihm als die *seinige*, unterschieden von dem Dasein der Freiheit in einer äußerlichen Sache, sei. Damit, daß die Willensbestimmtheit *so im Innern* gesetzt ist, ist der Wille zugleich als ein *besonderer*, und es treten die weiteren Besonderungen desselben und deren Beziehungen aufeinander ein. Die Willensbestimmtheit ist teils als die *an sich* seiende, [die] der Vernunft des Willens, das an sich Rechtliche (und Sittliche); teils als das in der tätlichen Äußerung vorhandene, sich begebende und mit derselben in Verhältnis kommende Dasein. Der subjektive Wille ist insofern *moralisch* frei, als diese Bestimmungen innerlich *als die seinigen gesetzt* und von ihm gewollt werden. Seine tätliche Äußerung mit dieser Freiheit ist *Handlung*, in deren Äußerlichkeit er nur das-

La expresión *derecho natural*, que ha sido corriente para designar la doctrina filosófica sobre el derecho, contiene la ambigüedad de si con ella se quiere decir que el derecho se da *inmediatamente como algo natural* o que el derecho se determina | por la naturaleza de la COSA, es decir, por el *concepto*. El primer sentido era el que se [507]
asumía en otro tiempo; y así se fabuló a la vez un *estado de naturaleza* en el que se presumía que debió estar vigente el derecho natural, estado frente al cual el estado civil y político reclamaba y llevaba consigo más bien una limitación de la libertad y un sacrificio de derechos naturales. Pero en realidad, sin embargo, el derecho y todas sus determinaciones se fundan únicamente en la *personalidad libre*, es decir, en una *autodeterminación* que es más bien lo contrario de la *determinación natural*. El derecho de la naturaleza es, por tanto, la existencia de la dureza y la supre|macía de [10/312]
la fuerza; y un estado de naturaleza es un estado en el que se ejerce violencia y carece de derecho; un estado del que no se puede decir nada más verdadero que *hay que salir de él*[837]. La sociedad, por el contrario, es más bien el único estado en el que tiene su efectiva realidad el derecho; lo que ciertamente hay que limitar y sacrificar es la arbitrariedad y la violencia propios del estado de naturaleza.

| B [508]

LA MORALIDAD

§ 503

El individuo libre que en el derecho (inmediato) era solamente *persona* está ahora determinado como *sujeto*, o sea, como voluntad reflejada hacia sí de tal modo que la determinidad de la voluntad en general como existencia en ella misma sea como *su propia* determinidad, distinta de la existencia de la libertad en una COSA exterior. Habiéndose así sentado la determinidad de la voluntad *en el interior*, la voluntad es a la vez algo *particular* e intervienen las demás particularidades y las referencias entre ellas. Por una parte, la determinidad de la voluntad, como determinidad que está-siendo *en sí*, es decir, [como determinidad] de la razón de la voluntad, es lo en sí jurídico (y ético); por otra parte, [esa determinidad de la voluntad] es como la existencia presente en la exteriorización activa hacia la cual se dirige y con la cual se relaciona. La voluntad subjetiva es libre *moralmente* en la medida en que estas determinaciones *están puestas* interiormente como *suyas* y son queridas por

jenige als das seinige anerkennt und sich zurechnen läßt, was er davon in sich selbst gewußt und gewollt hat.

Diese *subjektive* oder *moralische* Freiheit ist es vornehmlich, welche im europäis-
[509] chen Sinne Freiheit | heißt. Vermöge des Rechts derselben muß der Mensch eine Kenntnis vom Unterschiede des Guten und Bösen überhaupt eigens besitzen; die
[10/313] sittlichen wie die religiösen Bestimmungen | sollen nicht nur als äußerliche Gesetze und Vorschriften einer Autorität den Anspruch an ihn machen, von ihm befolgt zu werden, sondern in seinem Herzen, Gesinnung, Gewissen, Einsicht usf. ihre Zustimmung, Anerkennung oder selbst Begründung haben. Die Subjektivität des Willens in ihm selbst ist Selbstzweck, schlechthin wesentliches Moment.

Das *Moralische* muß in dem weiteren Sinne genommen werden, in welchem es nicht bloß das moralisch *Gute* bedeutet. »*Le Moral*« in der französischen Sprache ist dem »*Physique*« entgegengesetzt und bedeutet das Geistige, Intellektuelle überhaupt. Das Moralische hat hier aber die Bedeutung einer Willensbestimmtheit, insofern sie im *Innern* des Willens überhaupt ist, und befaßt daher den Vorsatz und die Absicht in sich, wie das moralisch Böse.

a. Der Vorsatz

§ 504

Insofern die Handlung unmittelbar das *Dasein* betrifft, so ist das *Meinige* insofern formell, als das äußerliche Dasein auch *selbständig* gegen das Subjekt ist. Diese Äußerlichkeit kann dessen Handlung verkehren und anderes zum Vorschein bringen, als in dieser gelegen hat. Obgleich alle Veränderung als *solche*, welche durch die Tätigkeit des Subjekts gesetzt wird, Tat desselben ist, so erkennt es dieselbe darum nicht als seine
[510] *Handlung*, sondern nur dasjenige Dasein in der Tat, was in | seinem *Wissen* und *Willen* lag, was sein *Vorsatz* war, als das *Seinige*, — als seine *Schuld*, an.

ella. La exteriorización activa de esta voluntad con tal libertad es *acción* en cuya exterioridad la voluntad solamente reconoce como suyo y permite que le sea atribuido aquello que ella ha sabido y querido[838].

Esta libertad *subjetiva* o *moral* es preferentemente lo que se llama libertad | en [509] el sentido que le damos en Europa. En virtud del derecho de esta libertad, el ser humano ha de poseer expresamente un conocimiento de la distinción entre bien y mal en general, y tanto las determinaciones éticas como las religiosas | se le deben [10/313] intimar, y él las debe seguir, no solamente como leyes exteriores y prescripciones de una autoridad, sino que han de merecer su aprobación y reconocimiento, e incluso su fundamentación, en su corazón, sentimiento y conciencia moral, modo de ver, etc. La subjetividad de la voluntad es en ella misma fin para sí misma, momento simplemente esencial.

Lo *moral* debe tomarse [también] en otro sentido con el que no significa únicamente lo moralmente *bueno*. «Le moral» en la lengua francesa se opone a lo «physique» y significa lo espiritual o intelectual en general. En este sentido, lo moral tiene el significado de una determinación de la voluntad en tanto tal determinación se encuentra en general en el *interior* de la voluntad y comprende, por consiguiente, el propósito y la intención como también lo moralmente malo.

a. El propósito

§ 504

En la medida en que la acción atañe inmediatamente a la *existencia*, lo *mío* es [aún] formal en la medida en que la existencia exterior es también *autosuficiente* ante el sujeto. Esta exterioridad puede tergiversar la acción del sujeto y hacer aparecer algo distinto de lo que él puso en su acción. Aunque todo cambio en cuanto *tal* que sea puesto por la actividad del sujeto sea un *acto* de éste, no por ello lo reconoce él como su *acción*, sino que de hecho sólo aquella existencia que estuvo en | su *saber* y *querer*, y era su *propósito*, es lo que [510] reconoce como *suyo* y como su *culpa*.

b. Die Absicht und das Wohl

§ 505

Die Handlung hat 1. nach ihrem empirisch-konkreten *Inhalt* eine Mannigfaltigkeit *besonderer* Seiten und Zusammenhänge; das Subjekt muß der Form
[10/314] nach die Handlung nach | ihrer *wesentlichen*, diese Einzelheiten in sich befassenden Bestimmung gewußt und gewollt haben; – *Recht der Absicht.* – Der Vorsatz betrifft nur das unmittelbare Dasein, die Absicht aber das Substantielle und den Zweck desselben. 2. Das Subjekt hat ebenso das Recht, daß die *Besonderheit* des Inhalts in der Handlung, der Materie nach, nicht eine ihm äußerliche sei, sondern die eigene Besonderheit des Subjekts, seine Bedürfnisse, Interessen und Zwecke enthalte, welche in *einen* Zweck gleichfalls zusammengefaßt, wie in der Glückseligkeit (§ 479), sein *Wohl* ausmachen; – das *Recht des Wohls.* Die Glückseligkeit ist vom Wohl nur dadurch unterschieden, daß erstere als ein unmittelbares Dasein überhaupt, letzteres aber als berechtigt in Beziehung auf die Moralität vorgestellt wird.

§ 506

Aber die Wesentlichkeit der Absicht ist zunächst die abstrakte Form der Allgemeinheit, und an der empirisch-konkreten Handlung kann die Reflexion diese und jene besondere Seite in diese Form setzen und damit als wesentlich zur Absicht machen oder die Absicht auf sie einschränken, wodurch die gemeinte Wesentlichkeit der Absicht und die
[511] | wahrhafte der Handlung in den größten Widerspruch (wie eine gute Absicht bei einem Verbrechen) gesetzt werden können. – Ebenso ist das Wohl abstrakt und kann in dies oder jenes gesetzt werden; es ist als *diesem* Subjekte angehörig überhaupt etwas Besonderes.

c. Das Gute und das Böse

§ 507

Die Wahrheit dieser Besonderheiten und das Konkrete ihres Formalismus ist der Inhalt des *allgemeinen, an und für sich seienden Willens*, das Gesetz

b. La intención y el bienestar

§ 505

La acción, 1) con arreglo a su contenido empíricamente concreto, tiene una pluralidad de aspectos *particulares* y de interconexiones; el sujeto, con arreglo a la forma, ha debido saber y querer la acción según | la determinación [10/314] *esencial* de ésta, la cual abarca en sí misma esas singularidades: *derecho de la intención*.— El propósito atañe solamente a la existencia inmediata, pero la intención se refiere a lo sustancial y al fin de esa existencia. 2) El sujeto tiene también el derecho de que la *particularidad* del contenido de la acción, con arreglo a la materia, no le sea exterior, sino que la particularidad propia del sujeto contiene sus necesidades, intereses y fines que, tomados igualmente en su conjunto (como en la felicidad, § 479), constituyen su *bienestar*: derecho al *bienestar*. La felicidad se distingue del bienestar sólo en que la primera se representa como una existencia inmediata y general, mientras que el bienestar se representa como justo con referencia a la moralidad.

§ 506

Sin embargo, la esencialidad de la intención es, en primer lugar, la forma abstracta de la universalidad, y la reflexión puede poner bajo esa forma, en la acción empíricamente concreta, este o aquel aspecto particular y, de este modo, como esencial, hacerlo intención, como puede también limitar la intención a tales aspectos, con lo cual la esencialidad a la que mira la intención y la | verdadera esencialidad de la acción pueden ponerse en la mayor de [511] las contradicciones (como en la buena intención de un crimen).— También el bienestar es abstracto y puede ponerse en esto o en aquello; en cuanto perteneciente a *este* sujeto, el bienestar es generalmente algo particular.

c. El bien y el mal

§ 507

La verdad de [todas] estas particularidades y lo concreto de su formalismo es el contenido de la *voluntad universal que está-siendo en y para sí*; es la ley y la

und die Substanz aller Bestimmtheit, *das an und für sich Gute*, daher der *abso-*
[10/315] *lute Endzweck der Welt* und die *Pflicht* für das Subjekt, welches | die *Einsicht* in das *Gute* haben, dasselbe sich zur *Absicht* machen und durch seine Tätigkeit hervorbringen *soll*.

§ 508

Aber das *Gute* ist zwar das an ihm selbst bestimmte Allgemeine des Willens und schließt so die Besonderheit in sich; insofern jedoch diese zunächst selbst noch abstrakt ist, ist kein Prinzip der Bestimmung vorhanden; das Bestimmen tritt auch außerhalb jenes Allgemeinen auf, und als Bestimmen des freien, gegen dasselbe *für sich* seienden Willens erwacht hier der tiefste Widerspruch. α) Um des unbestimmten Bestimmens des Guten willen gibt es überhaupt *mancherlei* Gutes und *vielerlei Pflichten*, deren Verschiedenheit dialektisch gegeneinander ist und sie in *Kollision* bringt. Zugleich *sollen* sie in Übereinstimmung stehen um der Einheit des Guten willen, und dennoch ist jede, ob sie schon eine besondere ist, als Pflicht und als Gut absolut. Das Subjekt *soll* die Dialek-
[512] tik | sein, welche eine Verbindung derselben mit Ausschließung der anderen und sonach mit Aufheben dieses absoluten Geltens *beschließe*.

§ 509

β) Dem Subjekt, das im Dasein seiner Freiheit wesentlich als ein *Besonderes* ist, soll um dieses Daseins seiner Freiheit willen sein *Interesse* und *Wohl* wesentlicher Zweck und darum Pflicht sein. Zugleich aber im Zwecke des *Guten*, welches das nicht Besondere, sondern nur Allgemeine des Willens ist, *soll* das besondere Interesse kein Moment sein. Um dieser Selbständigkeit beider Bestimmungen willen ist es gleichfalls zufällig, ob sie harmonieren. Aber sie *sollen* harmonieren, weil überhaupt das Subjekt als Einzelnes und Allgemeines *an sich eine* Identität ist.

γ) Das Subjekt ist aber nicht nur in seinem Dasein Besonderes überhaupt, sondern es ist auch eine Form seines Daseins, *abstrakte* Gewißheit seiner selbst, abstrakte Reflexion der Freiheit in sich zu sein.
[10/316] So ist es von der Vernunft des | Willens unterscheiden und fähig, sich das Allgemeine selbst zu einem Besonderen und damit zu einem Scheine zu machen. Das Gute ist so als ein Zufälliges für das Subjekt gesetzt, wel-

sustancia de toda determinidad, *el bien en y para sí*, que es por consiguiente el fin absolutamente último del mundo y la *obligación* del sujeto, el cual | *debe* tener la *mirada* en el *bien*, hacerlo [su] *intención* y producirlo mediante su actividad. [10/315]

§ 508

Pero el *bien* es precisamente lo universal en sí mismo determinado de la voluntad, e incluye así la particularidad dentro de sí; sin embargo, en la medida en que la particularidad es primeramente aún abstracta, no está presente ningún principio de la determinación; el determinar interviene también al margen de aquella universalidad y en cuanto determinar de la voluntad libre que está-siendo *para sí* enfrentada a ello[839], se suscita aquí la contradicción más profunda. α) Por causa del determinar indeterminado del bien hay en general *varias* cosas buenas y *muchas obligaciones* cuya variedad se encuentra dialécticamente enfrentada y las pone en *colisión*. Al mismo tiempo, [esas obligaciones] *deben* ser concordantes por causa de la unidad del bien, y a la vez, cada una de ellas, aunque sea particular, es absoluta en cuanto bien y obligación. El sujeto *debe* ser la dialéctica | que *decide* una conexión entre ellas, excluyendo otras y suprimiendo su valor absoluto. [512]

§ 509

β) Al sujeto que en la existencia de su libertad está esencialmente como particular debe serle fin esencial, y por ende obligación su *interés* y *bienestar* [precisamente] por causa de tal existencia [particularizada] de su libertad. Pero al mismo tiempo, en el fin del *bien* que no es particular sino solamente lo universal de la voluntad, el interés particular no *debe* ser momento [constitutivo]. Por causa de esta autosuficiencia de ambas determinaciones resulta igualmente contingente que se armonicen o no. Pero *deben* armonizarse, porque el sujeto en general como universal y singular es *en sí* una [sola] identidad.

γ) Pero el sujeto no es sólo algo generalmente particular en su existencia, sino que es también una forma de su existencia el ser certeza *abstracta* de sí mismo, reflexión abstracta de la libertad hacia sí misma. Por ello, el sujeto es distinto de la razón de la | voluntad y es capaz de convertir lo universal mismo en algo particular, y de este modo convertirlo en apariencia. El [10/316]

ches sich hiernach zu einem dem Guten Entgegengesetzten entschließen, *böse* sein kann.

§ 510

δ) Die äußere Objektivität, gleichfalls nach dem eingetretenen Unterschiede des subjektiven Willens (§ 503), macht gegen die innerlichen Bestimmungen des Willens das andere selbständige Extrem, eine eigentümliche Welt für sich aus. Es ist daher zufällig, ob sie mit den subjektiven Zwecken zusammenstimmt, ob das *Gute* sich in ihr realisiert und das *Böse*, der an und für sich nichtige Zweck, in ihr nichtig ist; – ferner ob das Subjekt sein Wohl in ihr findet, und näher ob das *gute* Subjekt in ihr
[513] *glück|lich* und das *böse unglücklich* wird. Zugleich aber *soll* die Welt das Wesentliche, die gute Handlung in sich ausführen lassen, wie dem *guten* Subjekte die Befriedigung seines besonderen Interesses gewähren, dem *bösen* aber versagen sowie das Böse selbst zunichte machen.

§ 511

Der allseitige Widerspruch, welchen dieses vielfache *Sollen*, das absolute Sein, welches doch zugleich nicht ist, ausdrückt, enthält die abstrakteste Analyse des Geistes in ihm selbst, sein tiefstes Insichgehen. Die Beziehung der sich widersprechenden Bestimmungen aufeinander ist nur die abstrakte Gewißheit seiner selbst, und für diese *Unendlichkeit* der Subjektivität ist der allgemeine Wille, das Gute, Recht und Pflicht, ebensowohl als auch nicht; sie ist es, welche sich als das Wählende und Entscheidende weiß. Diese sich auf ihre Spitze stellende reine Gewißheit seiner selbst erscheint in den zwei unmittelbar ineinander übergehenden Formen des *Gewissens* und des *Bösen*. Jenes ist der Wille des *Guten*, welches aber in dieser reinen Subjektivität das *nicht Objektive*, nicht Allge-
[10/317] meine, das Unsagbare ist und über welches | das Subjekt *sich* in seiner *Einzelheit* entscheidend weiß. Das *Böse* aber ist dieses selbe Wissen seiner Einzelheit als des Entscheidenden, insofern sie nicht in dieser Abstraktion bleibt, sondern gegen das Gute sich den Inhalt eines subjektiven Interesses gibt.

bien ha sido así puesto como algo contingente para el sujeto y éste, habiéndose decidido según lo dicho por algo opuesto al bien, puede ser *malo*.

§ 510

δ) La objetividad exterior, igualmente con arreglo a la distinción ya considerada de la voluntad subjetiva (§ 503), constituye el otro extremo autosuficiente, un mundo para sí en sentido propio y opuesto a las determinaciones internas de la voluntad. Por ello es contingente que este mundo concuerde con los fines subjetivos, que el *bien* se realice [o no] en el mundo y que el *mal*, siendo como es el fin en y para sí nulo, se anule [también] en el mundo; [es contingente] además que el sujeto halle su bienestar en el mundo y [lo es también] por último que el sujeto *bueno* sea *fe|liz* en él y el sujeto *malo* sea [513]
desgraciado. Pero también, al mismo tiempo, el mundo *debe* permitir que se lleve a cabo lo esencial, *debe* permitir que la buena acción llegue a buen término en él, del mismo modo que *debe* garantizar la satisfacción de su interés particular al sujeto *bueno*, impedírselo al *malo* y eliminar el mal mismo.

§ 511

La contradicción que surge por todas partes y que expresa este múltiple *deber*, el ser absoluto que a la vez sin embargo no es, contiene el análisis interno más abstracto del espíritu, su más profundo ir adentro de sí. La referencia mutua de las determinaciones que entre sí son contradictorias es únicamente la certeza abstracta de sí, y para esa *infinitud* de la subjetividad, la voluntad universal, el bien, el derecho y la obligación tanto son como no son; [la subjetividad] es aquello que se sabe como lo que decide y elige. Esta pura certeza de sí que se pone en su ápice aparece bajo las dos formas que inmediatamente pasan de una a otra, la *conciencia moral* y la *maldad*[840]. La conciencia moral es la voluntad de *bien*, de aquello, sin embargo, que en esta pura subjetividad es lo *no objetivo*, lo no universal e inefable, sobre lo cual | el [10/317]
sujeto en su *singularidad se* sabe como aquel que decide. La *maldad*, por su parte, es este mismo saber su singularidad como quien decide, en tanto no se queda en esa abstracción, sino que, enfrentada al bien, se da el contenido de un interés subjetivo.

§ 512

Diese höchste Spitze des *Phänomens* des Willens, der bis zu dieser absoluten Eitelkeit – einem nicht-objektiven, sondern nur seiner selbst gewissen Gutsein und einer Gewißheit seiner selbst in der Nichtigkeit des Allgemeinen – verflüchtigt ist, sinkt unmittelbar in sich zusammen. Das
[514] *Böse* als die innerste Reflexion der Subjektivität in sich | gegen das Objektive und Allgemeine, das ihr nur Schein ist, ist dasselbe, was die *gute Gesinnung* des *abstrakten* Guten, welche der Subjektivität die Bestimmung desselben vorbehält; – das ganz abstrakte *Scheinen*, das unmittelbare Verkehren und Vernichten seiner selbst. Das Resultat, die Wahrheit dieses Scheinens, ist nach seiner negativen Seite die absolute Nichtigkeit dieses Wollens, das *für sich* gegen das Gute, wie des Guten, das nur abstrakt sein soll; nach der affirmativen Seite im Begriffe ist, so in sich zusammenfallend, jenes Scheinen dieselbe einfache Allgemeinheit des Willens, welche das Gute ist. Die Subjektivität in dieser ihrer *Identität* mit demselben ist nur die unendliche Form, dessen Betätigung und Entwicklung; es ist damit der Standpunkt des bloßen *Verhältnisses* beider gegeneinander und des *Sollens* verlassen und zur *Sittlichkeit* übergegangen.

[515] | C

Die Sittlichkeit

§ 513

Die *Sittlichkeit* ist die Vollendung des objektiven Geistes, die Wahrheit des
[10/318] subjektiven und objektiven Geistes selbst. | Die Einseitigkeit von diesem ist, teils seine Freiheit *unmittelbar* in der Realität, daher im Äußeren, der *Sache*, teils in dem Guten als einem abstrakt Allgemeinen zu haben; die Einseitigkeit des subjektiven Geistes ist, gleichfalls abstrakt gegen das Allgemeine in seiner innerlichen Einzelheit selbstbestimmend zu sein. Diese Einseitigkeiten aufgehoben, so ist die subjektive *Freiheit* als der an und für sich *allgemeine* vernünftige Wille, der in dem Bewußtsein der einzelnen Subjektivität sein Wissen von sich und die Gesinnung wie seine Betätigung und unmittelbare allgemeine *Wirklichkeit* zugleich als *Sitte* hat, – die selbstbewußte *Freiheit* zur *Natur* geworden.

§ 512

El ápice supremo del *fenómeno* de la voluntad que se ha fugado a esa vanidad absoluta (a un ser bueno inobjetivo, meramente sabedor de sí, a una certeza de sí en la nadidad de lo universal) se desploma inmediatamente en sí. La *malicia*, como la más íntima reflexión hacia sí de la subjetividad | enfrentada [514] a lo objetivo y universal que para esa subjetividad es sólo apariencia, es lo mismo que la *buena disposición de ánimo* hacia el bien *abstracto* que retiene para la subjetividad la determinación de este bien; es la *aparencia* totalmente abstracta, la inversión y aniquilación inmediata de sí. El resultado, o sea, la verdad de esta aparencia, es por su lado negativo la nadidad absoluta, tanto de este querer que sería *para sí* [pero] enfrentado al bien, como del bien que sería sólo abstracto; por su lado afirmativo en el concepto, aquella aparencia que se derrumba en sí misma es la misma universalidad simple de la voluntad que es el bien. La subjetividad, en esa *identidad* suya con él, es solamente la forma infinita, tarea y desarrollo del bien. Con ello se ha abandonado el estadio de la mera *relación* de oposición entre ambos y del *deber-ser* y se ha pasado a la *eticidad*.

| C [515]

La eticidad

§ 513

La *eticidad* es el cumplimiento del espíritu objetivo, la verdad del espíritu subjetivo y objetivo mismo. | La unilateralidad de este último está, por una [10/318] parte, en tener *inmediatamente* su libertad en la realidad y, por ende, en la exterioridad, o sea, en la COSA, y, por otra parte, en tenerla en el bien como algo abstractamente universal; la unilateralidad del espíritu subjetivo está en ser igualmente abstracto frente a la universalidad, al determinarse a sí mismo en su singularidad interior. Habiéndose superado estas unilateralidades, la *libertad* subjetiva, en tanto que [ahora es] la voluntad racional, es *universal* en y para sí, la cual, en la conciencia de la subjetividad singular, tiene su saber de sí y su talante[841], del mismo modo que tiene su tarea y *realidad efectiva* inmediatamente universal como *costumbre ética*: la *libertad* autoconsciente que ha devenido *naturaleza*[842].

§ 514

Die *frei* sich wissende *Substanz*, in welcher das absolute *Sollen* ebensosehr
[516] *Sein* ist, hat als Geist eines | *Volkes* Wirklichkeit. Die abstrakte Diremtion dieses Geistes ist die Vereinzelung *in Personen*, von deren Selbständigkeit er die innere Macht und Notwendigkeit ist. Die Person aber weiß als denkende Intelligenz jene Substanz als ihr eigenes Wesen, hört in dieser Gesinnung auf, Akzidens derselben zu sein, schaut sie als ihren absoluten Endzweck in der Wirklichkeit sowohl als erreichtes *Diesseits* an, als sie denselben durch ihre *Tätigkeit hervorbringt*, aber als etwas, das vielmehr schlechthin *ist*; so vollbringt sie ohne die wählende Reflexion ihre Pflicht als das *Ihrige* und als *Seiendes* und hat in dieser Notwendigkeit sich selbst und ihre wirkliche Freiheit.

§ 515

Weil die Substanz die absolute Einheit der Einzelheit und der Allgemeinheit der Freiheit ist, so ist die *Wirklichkeit* und *Tätigkeit* jedes *Einzelnen, für sich zu sein* und zu sorgen, bedingt sowohl durch das vorausgesetzte Ganze, in dessen Zusammenhang allein vorhanden, als auch ein Übergehen in ein allgemeines Produkt. – Die *Gesinnung* der Individuen ist das *Wissen* der Substanz und der Identität aller ihrer Interessen mit dem
[10/319] Ganzen; und daß die anderen Einzelnen | gegenseitig sich nicht nur in dieser Identität wissen und wirklich sind, ist das *Vertrauen*, – die wahrhafte, sittliche Gesinnung.

§ 516

Die Beziehungen des Einzelnen in den Verhältnissen, zu denen sich die Substanz besondert, machen seine *sittlichen Pflichten* aus. Die sittliche Persönlichkeit, d.i. die Subjektivität, die von dem substantiellen Leben durchdrungen ist, ist *Tugend*. In Beziehung auf äußerliche Unmittelbarkeit, auf ein *Schicksal*, ist die Tugend ein Verhalten zum *Sein* als nicht Negativem und dadurch ruhiges Beruhen in sich selbst; – in Beziehung
[517] auf die substantielle Objektivität, das Ganze der sittlichen Wirklich|keit, ist sie als Vertrauen absichtliches Wirken für dieselbe und Fähigkeit, für sie sich aufzuopfern; – in Beziehung auf die Zufälligkeit der Verhältnisse

§ 514

La *sustancia* que se sabe *libre* y en la que el *deber-ser* absoluto es igualmente *ser* tiene realidad efectiva como espíritu de un | *pueblo*. La disyunción abs- [516] tracta de este espíritu es la singularización[843] *en personas* de cuya autosuficiencia él es su fuerza [o poder] interior y necesidad. Pero la persona, como inteligencia que piensa, sabe la sustancia como propia esencia suya, y con este talante deja de ser accidente de ella; la intuye en la realidad efectiva como fin suyo absoluto, [y ese fin es] tanto un *más acá* alcanzado como algo que la persona *produce* mediante su *actividad*, pero que más bien simplemente *es*; de este modo la persona cumple su deber sin reflexión electiva, como *lo suyo* y como *ente*, y en esta necesidad se posee a sí misma y a su libertad efectivamente real.

§ 515

Porque la sustancia es la unidad absoluta de la singularidad y de la universalidad de la libertad, resulta que la *realidad efectiva* y *actividad* de cada *singular*, [dirigida] a *ser para sí* y a cuidar de sí, está tanto condicionada por el todo presupuesto, en cuya interconexión solamente [ese singular] se da, como es también un pasar a producto universal.— El *talante* del individuo es el *saber* de la sustancia y de la identidad de todos sus intereses con el todo; que los demás singulares | se sepan los unos a los otros solamente en esa identidad [10/319] y en ella sean efectivamente reales, eso es la *confianza*, o sea, la verdadera disposición de ánimo ética.

§ 516

Las referencias del singular dentro de las relaciones en que se particulariza la sustancia constituyen sus *obligaciones éticas*. La personalidad ética, es decir, la personalidad empapada por la vida sustancial, es *virtud*. Con referencia a la inmediatez exterior, o sea, a un *destino*, la virtud es un tratar el *ser* como algo no negativo, y por ello es [también] un tranquilo descansar en sí mismo; con referencia a la objetividad sustancial, o sea, al todo de la efectiva reali|dad ética, la virtud en cuanto confianza es obrar intencionadamente en [517] favor de esta realidad y es capacidad de sacrificarse por ella; con referencia a la contingencia de las relaciones con otros es primeramente justicia y,

mit anderen zuerst Gerechtigkeit und dann wohlwollende Neigung; in welcher Sphäre wie im Verhalten zu ihrem eigenen Dasein und Leiblichkeit die Individualität ihren besonderen Charakter, Temperament usf. als *Tugenden* ausdrückt.

§ 517

Die sittliche Substanz ist

a. als unmittelbarer oder *natürlicher* Geist, – die *Familie;*
b. die relative Totalität der relativen Beziehungen der Individuen als selbständiger Personen aufeinander in einer formellen Allgemeinheit, – die *bürgerliche Gesellschaft;*
c. die selbstbewußte Substanz als der zu einer organischen Wirklichkeit entwickelte Geist, – die *Staatsverfassung.*

a. Die Familie

§ 518

Der sittliche Geist als in seiner *Unmittelbarkeit* enthält das *natürliche* Moment, daß das Individuum in seiner natürlichen Allgemeinheit, der *Gattung*, sein substantielles Dasein hat, – das Geschlechtsverhältnis, aber erhoben
[10/320] in geistige | Bestimmung; – die Einigkeit der Liebe und der Gesinnung des Zutrauens; – der Geist ist als Familie *empfindender* Geist.

[518] | § 519

1. Der Unterschied der natürlichen Geschlechter erscheint ebenso zugleich als ein Unterschied der intellektuellen und sittlichen Bestimmung. Die Persönlichkeiten verbinden sich hier nach ihrer ausschließenden Einzelheit zu *einer Person*; die subjektive Innigkeit, zu substantieller Einheit bestimmt, macht diese Vereinung zu einem *sittlichen* Verhältnisse, – zur *Ehe*. Die substantielle Innigkeit macht die Ehe zu einem ungeteilten Bande der Personen, – zu *monogamischer* Ehe; die körperliche Vereinigung ist Folge des sittlich geknüpften Bandes. Die fernere Folge ist die Gemeinsamkeit der persönlichen und partikulären Interessen.

después, inclinación benevolente; dentro de esta esfera [de la relación con otros] y en la conducta respecto de la existencia propia y la corporeidad, la individualidad expresa su carácter particular, su temperamento, etc., como *virtudes*.

§ 517

La sustancia ética es

a. en cuanto espíritu inmediato o *natural*, la *familia*.
b. [Es también] la totalidad relativa de las relativas relaciones mutuas de los individuos en cuanto personas en el seno de una universalidad [meramente] formal: la *sociedad civil*.
c. [y es por último] la sustancia autoconsciente como espíritu desarrollado hasta una realidad orgánica efectiva: la *constitución política*.

a. La familia

§ 518

El espíritu ético, en tanto contiene en su *inmediatez* el momento *natural* [consistente en] que el individuo tiene su existencia sustancial en su universalidad natural o en su *género*[844], es la relación sexual pero elevada a | determinación espiritual; es la conformidad del amor y de la disposición de ánimo que se confía; o sea, el espíritu en cuanto familia es espíritu *sensante*[845]. [10/320]

| § 519 [518]

1) La distinción entre los sexos naturales aparece así a la vez también como una distinción [propia] de la determinación intelectual y ética. Estas [distintas] personalidades se unen con arreglo a su singularidad exclusiva y hacen *una sola persona*; la intimidad subjetiva, determinada [ahora] a unidad sustancial, convierte esta unión en una relación *ética*, o sea, en *matrimonio*. La intimidad sustancial hace del matrimonio vínculo indiviso de las personas, o sea, matrimonio *monogámico*; la unión corporal es consecuencia del vínculo éticamente anudado. La siguiente consecuencia es la comunidad de intereses personales y particulares.

§ 520

2. Das *Eigentum* der Familie als *einer* Person erhält durch die Gemeinschaft, in der in Beziehung auf dasselbe gleichfalls die verschiedenen Individuen, welche die Familie ausmachen, stehen, wie der Erwerb, die Arbeit und Vorsorge, ein *sittliches* Interesse.

§ 521

Die mit der natürlichen Erzeugung der Kinder verbundene, zunächst als ursprünglich (§ 519) im Schließen der Ehe gesetzte Sittlichkeit realisiert sich in der zweiten Geburt der Kinder, der geistigen, – der Erziehung derselben zu selbständigen Personen.

§ 522

3. Durch diese Selbständigkeit treten die Kinder aus der konkreten Lebendigkeit der Familie, der sie ursprünglich angehören, sind *für sich* geworden, aber bestimmt, eine neue solche wirkliche Familie zu stiften. Der Auflösung geht die Ehe wesentlich durch das *natürliche* Moment, das
[10/321] [519] in ihr ent|halten ist, den Tod der Ehegatten zu; aber | auch die Innigkeit, als die nur empfindende Substantialität, ist an sich dem Zufall und der Vergänglichkeit unterworfen. Nach dieser solcher Zufälligkeit geraten die Mitglieder der Familie in das Verhältnis von Personen gegeneinander, und damit erst treten, was diesem Bande an sich fremd ist, *rechtliche* Bestimmungen in dasselbe ein.

b. Die bürgerliche Gesellschaft

§ 523

Die Substanz, als Geist sich abstrakt in viele *Personen* (die Familie ist nur *eine* Person), in Familien oder Einzelne besondernd, die in selbständiger Freiheit und als *Besondere* für sich sind, verliert zunächst ihre sittliche Bestimmung, indem diese Personen als solche nicht die absolute Einheit, sondern ihre eigene Besonderheit und ihr Fürsichsein in ihrem

§ 520

2) La *propiedad* de la familia como una sola persona recibe un interés *ético* a través de la comunidad, en el seno de la cual los distintos individuos que componen la familia están igualmente referidos a la propiedad, del mismo modo que [también obtienen un interés *ético*] la ganancia, el trabajo y la previsión.

§ 521

La eticidad sentada primeramente como originaria (§ 519) al contraer matrimonio y [en tanto que] ligada a la procreación natural de los hijos, se realiza en el segundo nacimiento de éstos, o sea, en el nacimiento espiritual: su educación para [llegar a ser] personas autosuficientes.

§ 522

3) Mediante esta autosuficiencia, los hijos salen de la vida concreta de la familia a la que originariamente pertenecen; han llegado a ser *para sí*, pero destinados a crear una nueva familia igualmente real y efectiva. La disolución le llega al matrimonio de manera esencial mediante el momento *natural* que
con|tiene, o sea, por la muerte de los cónyuges; pero | también la intimidad, [10/321] [519]
en tanto sustancialidad meramente sensible, está en sí sometida al azar y al perecer. Con arreglo a esa contingencia, los miembros de la familia vienen a dar en una relación entre personas y por ello se introducen en esta relación determinaciones *jurídicas*, cosa que de suyo es ajena a este vínculo[846].

b. La sociedad civil[847]

§ 523

Como espíritu que se particulariza abstractamente en muchas *personas* (la familia es solamente una persona), en familias o singulares que con libertad autosuficiente y como *particulares* son para sí, la sustancia pierde primero su determinación ética, por cuanto estas personas como tales no tienen como fin suyo a la unidad absoluta, sino que tienen en su conciencia su propia

Bewußtsein und zu ihrem Zwecke haben, – das System der Atomistik. Die Substanz wird auf diese Weise nur zu einem allgemeinen, vermittelnden Zusammenhange von selbständigen Extremen und von deren besonderen Interessen; die in sich entwickelte Totalität dieses Zusammenhangs ist der Staat als bürgerliche Gesellschaft oder als *äußerer Staat.*

α. *Das System der Bedürfnisse*

§ 524

1. Die Besonderheit der Personen begreift zunächst ihre Bedürfnisse in sich. Die Möglichkeit der Befriedigung derselben ist hier in den gesells-
[520] chaftlichen Zusammenhang | gelegt, welcher das allgemeine *Vermögen* ist, aus dem alle ihre Befriedigung erlangen. Die *unmittelbare* Besitzergreifung (§ 488) von äußeren Gegenständen als Mitteln hierzu findet in dem Zustande, worin dieser Standpunkt der Vermittlung realisiert ist, nicht mehr oder kaum statt; die Gegenstände sind Eigentum. Deren Erwerb
[10/322] ist einerseits durch den | Willen der Besitzer, der als besonderer die Befriedigung der mannigfaltig bestimmten Bedürfnisse zum Zwecke hat, bedingt und vermittelt, sowie andererseits durch die immer sich erneuernde Hervorbringung austauschbarer Mittel durch *eigene Arbeit*; diese Vermittlung der Befriedigung durch die Arbeit aller macht das allgemeine Vermögen aus.

§ 525

2. In die Besonderheit der Bedürfnisse scheint die Allgemeinheit zunächst so, daß der Verstand an ihnen unterscheidet und dadurch sie selbst wie die Mittel für diese Unterschiede ins Unbestimmte vervielfältigt und beides immer abstrakter macht; diese Vereinzelung des Inhalts durch Abstraktion gibt *die Teilung der Arbeit*. Die Gewohnheit dieser Abstraktion im Genusse, Kenntnis, Wissen und Benehmen macht die *Bildung* in dieser Sphäre, – überhaupt die *formelle Bildung* aus.

particularidad y su ser-para-sí, y los tienen como fin suyo: el sistema del atomismo. La sustancia deviene de este modo una mera interconexión general, mediadora entre extremos autosuficientes y entre sus intereses particulares; la totalidad en sí misma desarrollada de esta interconexión es el estado como sociedad civil, o sea, como *estado externo*[848].

α) *El sistema de las necesidades*

§ 524

1) La particularidad de las personas comprende dentro de sí, en primer lugar, las necesidades de ellas. La posibilidad de satisfacer estas necesidades está depositada aquí en la interconexión | social que es la *riqueza*[849] general [520] de la que todos obtienen su propia satisfacción. La adquisición inmediata de la posesión (§ 488) de objetos exteriores como medio para esa satisfacción ya no tiene lugar, o apenas lo tiene, en la situación en la que este estadio de la mediación está realizado; los objetos [que están ahí enfrente] son [ya] propiedad [de alguien]. Su adquisición [actual] está, por un lado, condicionada y mediada por la | voluntad de los propietarios, la cual, como particu- [10/322] lar, tiene como primer fin la satisfacción de las necesidades diversamente determinadas; y, por otro lado, [la adquisición de bienes] está también condicionada y mediada por la producción, que siempre está renovándose, de medios intercambiables a través del *trabajo propio*; esta mediación de la satisfacción a través del trabajo de todos constituye la riqueza general.

§ 525

2) En la particularidad de las necesidades[850], la universalidad aparece primero de la manera siguiente: el entendimiento introduce distinciones en las necesidades y, por medio de ese distinguir, las multiplica indefinidamente, a ellas mismas y a los medios para [satisfacer] lo distinto; así hace a ambas cosas [necesidades y medios de satisfacerlas] cada vez más abstractas; este desmenuzamiento del contenido mediante abstracción origina la *división del trabajo*[851]. Habituarse a esa abstracción en el goce, en el conocimiento, en el saber y en el comportamiento constituye la *cultura* propia de esta esfera, o sea, la *cultura formal* en general.

§ 526

Die damit zugleich abstraktere Arbeit führt einerseits durch ihre Einförmigkeit auf die Leichtigkeit der Arbeit und die Vermehrung der Produktion, andererseits zur Beschränkung auf *eine* Geschicklichkeit und damit zur unbedingten Abhängigkeit von dem gesellschaftlichen Zusammenhange. Die Geschicklichkeit selbst wird auf diese Weise mechanisch und bekommt die Fähigkeit, an die Stelle menschlicher Arbeit die Maschine treten zu lassen.

[521] | § 527

3. Die konkrete Teilung aber des allgemeinen Vermögens, das ebenso ein allgemeines Geschäft ist, in die besonderen, nach den Momenten des Begriffs bestimmten Massen, welche eine eigentümliche Subsistenzbasis und im Zusammenhange damit entsprechende Weisen der Arbeit, der Bedürfnisse und der Mittel ihrer Befriedigung, ferner der Zwecke
[10/323] und In|teressen sowie der geistigen Bildung und Gewohnheit besitzen, macht den *Unterschied der Stände*. – Die Individuen teilen sich denselben nach natürlichem Talent, nach Geschicklichkeit, Willkür und Zufall zu. Solcher bestimmten, festen Sphäre angehörig, haben sie ihre wirkliche Existenz, welche als Existenz wesentlich eine besondere ist, und in derselben ihre *Sittlichkeit* als *Rechtschaffenheit*, ihr Anerkanntsein und ihre *Ehre*.

Wo bürgerliche Gesellschaft und damit Staat vorhanden ist, treten die Stände in ihrem Unterschiede ein; denn die allgemeine Substanz als lebendig *existiert* nur, insofern sie sich organisch *besondert*; die Geschichte der Verfassungen ist die Geschichte der Ausbildung dieser Stände, der rechtlichen Verhältnisse der Individuen zu denselben und ihrer zueinander und zu ihrem Mittelpunkte.

§ 528

Der *substantielle, natürliche* Stand hat an dem fruchtbaren *Grund* und *Boden* ein natürliches und festes Vermögen; seine Tätigkeit erhält ihre Richtung und Inhalt durch Naturbestimmungen, und seine Sittlichkeit gründet sich auf Glauben und Vertrauen. Der *zweite*, der *reflektierte* Stand ist auf das Vermögen der Gesellschaft, auf das in Vermittlung, Vorstellung und

§ 526

El trabajo, que así se ha hecho igualmente más abstracto, conduce, por un lado, mediante su uniformidad, a la facilidad de la tarea y al aumento de producción; por otro lado, [empero,] conduce a la limitación a una sola habilidad y con ello a una dependencia más incondicional respecto de la interconexión social. La habilidad misma se hace así mecánica y recibe la capacidad de permitir la entrada de la máquina en el lugar del trabajo humano.

| § 527 [521]

3) Pero la distribución concreta de la riqueza general, riqueza que es también negocio general, a los conjuntos particulares, determinados con arreglo a los momentos del concepto (conjuntos que poseen una base propia de subsistencia y, en conexión con ella, modos correspondientes de trabajo, de necesidades y de medios para satisfacerlas, y además de fines e in|tereses, [10/323] así como de cultura espiritual y costumbres), causa la *distinción de estamentos*[852].— Los individuos se reparten la diferencia con arreglo a su talento natural, habilidad, albedrío y casualidad. Perteneciendo a una tal esfera fija y determinada, los individuos tienen su EXISTENCIA efectivamente real, la cual, en tanto que EXISTENCIA, es esencialmente una EXISTENCIA determinada; en ella misma tienen su *eticidad* como *honradez*, su ser-reconocidos y su *honra*.

Allí donde hay sociedad civil, y con ella estado, comparecen los estamentos con su distinción; en efecto, la sustancia universal en cuanto viviente *EXISTE* solamente en tanto se *particulariza* de manera orgánica; la historia de las constituciones[853] es la historia de la formación de esos estamentos, de las relaciones jurídicas de los individuos con los estamentos y de éstos entre sí y con su centro.

§ 528

El estamento *sustancial* y *natural* posee una riqueza natural y sólida en la *finca*[854] y el campo fértiles; su actividad recibe su orientación y contenido a través de las determinaciones naturales, y su eticidad se basa en fe y confianza. El *segundo* estamento, el estamento *reflejo*, está adscrito a la riqueza de la sociedad, a un elemento establecido en la mediación, en la representación

[522] in ein | Zusammen der Zufälligkeiten gestellte Element, und das Individuum auf seine subjektive Geschicklichkeit, Talent, Verstand und Fleiß angewiesen. Der *dritte, denkende* Stand hat die allgemeinen Interessen zu seinem Geschäfte; wie der zweite hat er eine durch die eigene Geschicklichkeit vermittelte und wie der erste eine aber durch das Ganze der Gesellschaft gesicherte Subsistenz.

β. *Die Rechtspflege*

§ 529

Das Prinzip der zufälligen Besonderheit, ausgebildet zu dem durch natürliches Bedürfnis und freie Willkür vermittelten Systeme, zu allge-
[10/324] meinen Verhältnissen desselben und einem | Gange äußerlicher Notwendigkeit, hat in ihm als die für sich feste Bestimmung der Freiheit zunächst *das formelle Recht*. 1. Die dem Rechte in dieser Sphäre verständigen Bewußtseins zukommende Verwirklichung ist, daß es als das feste Allgemeine zum Bewußtsein gebracht, in seiner Bestimmtheit *gewußt* und *gesetzt* sei als das Geltende; – das *Gesetz*.

Das *Positive* der Gesetze betrifft zunächst nur ihre Form, überhaupt als *gültige* und *gewußte zu* sein, womit die Möglichkeit zugleich gegeben ist, von *allen* auf gewöhnliche äußerliche Weise gewußt zu werden. Der Inhalt kann dabei an sich vernünftig oder auch unvernünftig und damit unrecht sein. Aber indem das Recht als im bestimmten Dasein begriffen ein entwickeltes ist und sein Inhalt sich, um die Bestimmtheit zu gewinnen, analysiert, so verfällt diese Analyse wegen der Endlichkeit des Stoffes in den Progreß der schlechten Unendlichkeit; die *sch-*
[523] *ließliche* Bestimmtheit, die schlechthin wesentlich ist | und diesen Progreß der Unwirklichkeit abbricht, kann in dieser Sphäre des Endlichen nur auf eine mit Zufälligkeit und Willkür verbundene Weise erhalten werden; ob drei Jahre, 10 Taler usf. oder nur $2\frac{1}{2}$, $2\frac{3}{4}$, $2\frac{4}{5}$ usf. Jahre, und so fort ins Unendliche, das Gerechte wäre, läßt sich auf keine Weise durch den Begriff entscheiden, und doch ist das Höhere, daß entschieden wird. So tritt von selbst, aber freilich nur an den *Enden des Bestimmens*, an der Seite des äußerlichen Daseins, das Positive als Zufälligkeit und Willkürlichkeit in das Recht ein. Es geschieht dies und ist in allen Gesetzgebungen von jeher von selbst geschehen; es ist nur nötig, ein bestimmtes Bewußtsein hierüber zu haben gegen das vermeinte Ziel und Gerede, als ob nach *allen* Seiten hin das Gesetz durch Vernunft oder rechtlichen Verstand, durch lau-

y en un | conjunto de contingencias, mientras el individuo [por su parte] está [522]
adscrito a su habilidad subjetiva, a su talento, entendimiento y diligencia. El *tercer* estamento, el estamento *pensante,* tiene su negocio en los intereses generales; igual que el segundo, tiene su subsistencia mediada por la habilidad propia y, como el primero, la tiene asegurada por el todo social[855].

β) *La administración de justicia*[856]

§ 529

El principio de la particularidad contingente, configurado hasta [llegar a ser] el sistema mediado por la necesidad natural y el libre albedrío, y configurado hasta las relaciones universales de ese sistema y un | curso de nece- [10/324]
sidad extrínseca, tiene en sí mismo, como determinación de por sí firme de la libertad, primero al *derecho formal.* 1) La realización efectiva que le adviene al derecho en esta esfera de la conciencia dotada de entendimiento consiste en que el derecho, llevado a la conciencia como lo universal firme, sea *sabido* y *puesto* como lo vigente: la *ley.*

Lo *positivo* de las leyes atañe solamente a su forma, o sea, ser en general *vigentes* y *sabidas*; con ello viene dada al mismo tiempo la posibilidad de que sean sabidas por *todos* de la manera externa usual. Bajo esa formalidad puede ser que el contenido sea en sí racional, o también irracional, y que no sea por tanto derecho. Pero siendo el derecho algo desarrollado en tanto se concibe en [el seno de] la existencia determinada y su contenido se analiza para ganar la determinidad [concreta], este análisis viene a dar en la progresión de la mala infinitud por causa de la finitud de la materia; la determinidad *concluyente,* que es simplemente esencial | y corta esa progresión de [523]
la irrealidad, sólo se puede conseguir en esta esfera de lo finito de una manera que se vincula a la contingencia y al arbitrio; si lo justo fuera [p.e. imponer una pena de] tres años o [una multa] de diez táleros, o solamente dos años y medio, dos y tres cuartos, dos y cuatro quintos, etc., y así hasta el infinito, no se puede decidir de ninguna manera en virtud del concepto y, con todo, lo supremo es que se decide. De este modo lo positivo interviene de suyo en el derecho como contingencia y arbitrio, aunque sólo sea desde luego al *fin del* [proceso de] *determinar* y por el lado de la existencia exterior. Esto es lo que pasa y siempre ha pasado en todas las legislaciones; basta con tener una conciencia determinada de ello para oponerse a metas imaginarias y a vanos discursos [que se hacen] como si la ley pudiera y debiera determinarse por sus cuatro costados mediante la razón o el entendimiento jurídico y valiéndose de razo-

ter vernünftige und verständige Gründe, bestimmt werden könne und sollte. Es ist die leere Meinung von *Vollkommenheit*, solche Erwartung und Forderung an die Sphäre des Endlichen zu machen.

[10/325] | Diejenigen, welchen *Gesetze* sogar ein Übel und Unheiliges sind und die das Regieren und Regiertwerden aus natürlicher Liebe, angestammter Göttlichkeit oder Adligkeit, durch Glauben und Vertrauen für den echten, die Herrschaft der Gesetze aber für den verdorbenen und ungerechten Zustand halten, übersehen den Umstand, daß die Gestirne usf., wie auch das Vieh, nach Gesetzen und zwar gut regiert werden – Gesetzen, welche jedoch in diesen Gegenständen nur innerlich, nicht *für sie* selbst, nicht als *gesetzte* Gesetze sind, daß der Mensch aber dies ist, sein Gesetz zu *wissen*, und daß er darum wahrhaft nur solchem gewußten Gesetze gehorchen kann, wie sein Gesetz nur als *gewußtes* ein gerechtes Gesetz sein kann, sonst aber schon nach dem wesentlichen Inhalt Zufälligkeit und Willkür oder wenigstens damit vermischt und verunreinigt sein muß.

[524] | Dieselbe leere Forderung der Vollkommenheit wird für das Gegenteil des Obigen, nämlich für die Meinung der Unmöglichkeit oder Untunlichkeit eines Gesetzbuches gebraucht. Es tritt dabei der weitere Gedankenmangel ein, die wesentlichen und allgemeinen Bestimmungen mit dem besonderen Detail in eine Klasse zu setzen. Der endliche Stoff ist ins schlecht Unendliche fort bestimmbar; aber dieser Fortgang ist nicht, wie er im Raume z.B. vorgestellt wird, ein Erzeugen von Raumbestimmungen derselben Qualität als die vorhergehenden, sondern ein Fortgehen in Spezielleres und immer Spezielleres durch den Scharfsinn des analysierenden Verstandes, der neue Unterscheidungen erfindet, welche neue Entscheidungen nötig machen. Wenn die Bestimmungen dieser Art gleichfalls den Namen *neuer* Entscheidungen oder *neuer Gesetze* erhalten, so nimmt im Verhältnisse des Weitergehens dieser Entwicklung das *Interesse* und der *Gehalt* dieser Bestimmungen ab. Sie fallen *innerhalb* der bereits bestehenden substantiellen, allgemeinen Gesetze, wie Verbesserungen an einem Boden, Tür usf. innerhalb des
[10/326] Hauses [fallen] | und wohl etwas *Neues*, aber nicht ein Haus sind. Hat die Gesetzgebung eines ungebildeten Zustandes bei *einzelnen* Bestimmungen angefangen und diese ihrer Natur nach immerfort vermehrt, so entsteht im Fortgange dieser Menge im Gegenteil das Bedürfnis eines *einfacheren* Gesetzbuches, d.h. des Zusammenfassens jener Menge von Einzelheiten in ihre *allgemeinen* Bestimmungen, welche zu finden und auszusprechen zu wissen dem Verstande und der Bildung eines Volkes ziemt; – wie in England diese Fassung der Einzelheiten in allgemeine Formen, welche in der Tat erst den Namen von Gesetzen verdienen, kürzlich vom Minister *Peel*, der sich dadurch den Dank, ja die Bewunderung seiner Landsleute gewonnen, nach einigen Seiten hin angefangen worden ist.

nes expresamente racionales o intelectuales. Poner tales esperanzas y exigencias en la esfera de lo finito es propio de una hueca mentalidad *perfeccionista*.

| Aquellos para quienes las *leyes* son desde luego una desgracia y lo no santo, y [10/325] los que consideran como auténtica la situación en que se gobierna y se es gobernado desde el amor natural, la legitimidad divina o la nobleza heredadas y mediante fe y confianza, mientras el imperio de las leyes lo consideran como situación corrompida e injusta[857], pasan por alto la circunstancia de que tanto las estrellas, etc., como el ganado se gobiernan por leyes y precisamente bien; sin embargo, tratándose de tales seres, las leyes son únicamente internas, no son *para ellos* mismos, no son leyes *puestas*, mientras lo propio del ser humano es *saber* su ley; por ello el ser humano sólo puede obedecer verdaderamente ley tal sabiéndola, del mismo modo que su ley sólo como *sabida* puede ser una ley justa, porque de lo contrario sería ya contingencia y arbitrariedad en su contenido esencial o, por lo menos, estaría mezclada e impurificada con ello.

| La misma exigencia vana de perfección se usa para lo contrario de lo dicho, a [524] saber, para apoyar la opinión de que un código es imposible o impracticable[858]. Aquí interviene aquella falta de entendimiento que pone en el mismo conjunto las determinaciones universales y esenciales junto con los detalles particulares. La materia finita es determinable progresivamente hasta la mala infinitud; pero ese ir adelante no es, como se representa por ejemplo en el espacio, una generación de [nuevas] determinaciones espaciales de la misma cualidad que las precedentes, sino que se trata de un avance hacia lo más y más específico mediante la agudeza del entendimiento analítico, que inventa nuevas distinciones, las cuales a su vez exigen nuevas decisiones. Cuando las determinaciones de esta clase reciben por igual el nombre de *nuevas* resoluciones o *nuevas leyes*, el interés y la importancia de tales determinaciones decrece en proporción al mayor avance de su desarrollo. Estas determinaciones caen *dentro* de las leyes universales y sustanciales ya existentes, del mismo modo que las mejoras en el suelo o en las puertas son interiores a una casa; | son ciertamente algo *nuevo*, pero no son una [10/326] [nueva] casa. Si la legislación propia de una situación poco configurada empezó con determinaciones *singulares* y esa legislación fue creciendo con arreglo a esta naturaleza suya, surge luego contrariamente, con el progreso de esta multitud [de preceptos singulares], la necesidad de un código *más sencillo*, es decir, de una recopilación de aquella multitud de singularidades bajo sus determinaciones *universales*; encontrar estas determinaciones y saber formularlas conviene al entendimiento y a la cultura de un pueblo; así ha ocurrido en Inglaterra, donde la compilación de las singularidades bajo formas universales, únicas que merecen efectivamente el nombre de leyes, se ha iniciado recientemente en distintos aspectos por el ministro *Peel*[859], quien se ha ganado de esta manera el agradecimiento e incluso la admiración de sus compatriotas.

[525] | § 530

2. Die positive Form der Gesetze, als Gesetze *ausgesprochen* und *bekanntgemacht zu sein*, ist Bedingung der *äußerlichen Verbindlichkeit* gegen dieselben, indem sie als Gesetze des strengen Rechts nur den abstrakten (d.i. selbst an sich äußerlichen), nicht den moralischen oder sittlichen Willen betreffen. Die Subjektivität, aufwelche der Wille nach dieser Seite ein Recht hat, ist hier nur das Bekanntsein. Dies subjektive Dasein ist als Dasein des Anundfürsichseienden in dieser Sphäre, des Rechts, zugleich äußerlich *objektives* Dasein, als allgemeines Gelten und Notwendigkeit.

Das Rechtliche des Eigentums und der Privathandlungen über dasselbe erhält nach der Bestimmung, daß das Rechtliche ein Gesetztes, Anerkanntes und dadurch Gültiges sei, durch die *Förmlichkeiten* seine *allgemeine Garantie.*

§ 531

[10/327] 3. Die *Notwendigkeit*, zu welcher das objektive Dasein sich | bestimmt, erhält das Rechtliche in der *Rechtspflege*. Das Recht-an-sich hat sich dem *Gerichte*, dem individualisierten Rechte, als *bewiesen* dazustellen, wobei das Recht-an-sich von dem beweisbaren unterschieden sein kann. Das Gericht erkennt und handelt im Interesse des Rechts als solchen, benimmt der Existenz desselben seine Zufälligkeit und verwandelt insbesondere diese Existenz, wie sie als Rache ist, in *Strafe*. (§ 500)

Die Vergleichung der beiden Arten oder vielmehr Momente der Überzeugung der Richter über den Tatbestand einer Handlung in Beziehung auf den Angeklagten, durch die bloßen Umstände und Zeugnisse anderer allein, oder
[526] durch das ferner geforderte Hinzukommen | des Geständnisses des Beklagten, macht die Hauptsache in der Frage über die sogenannten *Geschworenengerichte* aus. Es ist eine wesentliche Bestimmung, daß die beiden Bestandteile eines richterlichen Erkenntnisses – das Urteil über *den Tatbestand* und das Urteil als *Anwendung* des Gesetzes auf denselben –, weil sie an sich verschiedene Seiten sind, als *verschiedene Funktionen* ausgeübt werden. Durch die genannte Institution sind sie sogar verschieden qualifizierten Kollegien zugeteilt, deren das eine ausdrücklich nicht aus Individuen, die zum Fache der amtlichen Richter gehören, bestehen soll. Jenen Unterschied der Funktionen bis zu dieser Trennung in den Gerichten zu treiben, beruht mehr auf außerwesentlichen Rücksichten; die Hauptsache bleibt nur die abgeson-

| § 530 [525]

2) La forma positiva de las leyes, de *ser pronunciadas* y *dadas a conocer* como leyes, es condición de su *obligatoriedad externa*, por cuanto estas leyes, como leyes de derecho estricto, sólo atañen a la voluntad abstracta (es decir, a aquella voluntad que es en sí exterior) y no a la voluntad moral o ética. La subjetividad, a la que también tiene derecho la voluntad bajo este aspecto, es aquí solamente el ser-conocidas [de las leyes]. Esta existencia subjetiva, como existencia de lo que-está-siendo-en-y-para-sí en esta esfera, [o sea, como existencia] del derecho, es a la vez existencia externamente *objetiva* como [es también] vigencia y necesidad universal.

Lo jurídico de la propiedad y de las acciones privadas sobre ella recibe su *garantía universal* mediante las *formalidades*, de acuerdo con la determinación de que lo jurídico ha de ser algo sentado y reconocido, y mediante esto, vigente.

§ 531

3) La *necesidad* hacia la que se orienta la existencia objetiva | la recibe lo [10/327] jurídico en la *administración de justicia*. El derecho-en-sí ha de exhibirse ante el tribunal, ante el derecho individualizado, como algo *probado*, con lo cual el derecho-en-sí puede distinguirse respecto del derecho demostrable. El tribunal conoce y actúa en interés del derecho en cuanto tal, sustrae de la EXISTENCIA de éste su contingencia y especialmente transforma esta EXISTENCIA, tal como ella es como venganza, en *pena* (§ 500).

La comparación de los dos modos, o mejor, de los dos momentos [constitutivos] de la convicción de los jueces sobre los hechos [realmente] sucedidos en relación con el acusado, [a saber,] a través de las solas circunstancias y testimonio de otros (únicamente) o mediante el añadido | de la confesión exigida al demandado, [526] constituye el punto principal de la cuestión sobre el llamado *juicio por jurado*[860]. Es una determinación esencial [, desde luego], que las dos partes constitutivas de un conocimiento judicial (el juicio sobre los *hechos* y el juicio como *aplicación* de la ley sobre aquellos hechos) se lleven a cabo como *funciones separadas*, porque son de suyo aspectos distintos. Mediante la mencionada institución [del jurado] estos [dos] lados llegan incluso a repartirse entre distintos colegios cualificados, uno de los cuales debe estar expresamente formado por individuos que no pertenecen al funcionariado judicial. Empujar aquella distinción de funciones hasta esa separa-

derte Ausübung jener an sich verschiedenen Seiten. – Wichtiger ist, ob das Eingeständnis des eines Verbrechens Beschuldigten zur Bedingung eines Strafurteils zu machen sei oder nicht. Die Institution des Geschworenengerichts abstrahiert von dieser Bedingung. Worauf es ankommt, ist, daß die Gewißheit, vollends in diesem Boden, von der *Wahrheit* unzertrennlich ist; das Geständnis aber ist als die höchste Spitze der *Vergewisserung* anzusehen, welche ihrer Natur nach subjektiv ist;
[10/328] die letzte Entscheidung liegt daher in demselben; an die|sen Punkt hat der Beklagte daher ein absolutes Recht für die Schließlichkeit des Beweises und der Überzeugung der Richter. – Unvollständig ist dies Moment, weil es nur *ein* Moment ist; aber noch unvollkommener ist das andere ebenso abstrakt genommen, das Beweisen aus bloßen Umständen und Zeugnissen; und die Geschworenen sind wesentlich Richter und sprechen ein Urteil. Insofern sie auf solche objektive Beweise angewiesen sind, zugleich aber die unvollständige Gewißheit, insofern sie nur *in ihnen* ist, zugelassen ist, enthält das Geschworenengericht die
[527] (eigentlich barbarischen Zeiten angehörige) Vermengung und Ver|wechslung von objektivem Beweisen und von subjektiver sogenannter moralischer Überzeugung. – *Extraordinäre* Strafen für eine Ungereimtheit zu erklären ist leicht und vielmehr zu flach, sich so an den bloßen Namen zu stoßen. Der Sache nach enthält diese Bestimmung den Unterschied von objektivem Beweisen mit oder ohne das Moment jener absoluten Vergewisserung, die im Eingeständnisse liegt.

§ 532

Die Rechtspflege hat die Bestimmung, nur die abstrakte Seite der Freiheit der Person in der bürgerlichen Gesellschaft zur Notwendigkeit zu betätigen. Aber diese Betätigung beruht zunächst auf der partikulären Subjektivität des Richters, indem deren selbst notwendige Einheit mit dem Recht-an-sich hier noch nicht vorhanden ist. Umgekehrt ist die blinde Notwendigkeit des Systems der Bedürfnisse noch nicht in das Bewußtsein des Allgemeinen erhoben und von solchem aus betätigt.

ción de tribunales se apoya preferentamente en puntos de vista extraesenciales; lo principal sigue siendo el ejercicio separado de aquellos dos aspectos de suyo distintos.— Más importante es la cuestión sobre si la confesión del que ha sido acusado de un delito ha de hacerse o no condición de un juicio penal. La institución del jurado abstrae de esta condición. De lo que se trata es de que la certeza es inseparable, en este campo enteramente, de la *verdad*; y como la confesión hay que verla como el punto álgido del *cerciorarse*, cosa subjetiva por su misma naturaleza, se sigue que la decisión última reside en la confesión; en es|te punto tiene por ende el acusado un [10/328]
derecho absoluto respecto del carácter conclusivo de la prueba y del convencimiento del juez.—Este momento es [desde luego] imperfecto, porque sólo es un momento; pero más imperfecto aún es el otro momento tomado igualmente en abstracto, es decir, la prueba por meras circunstancias o testimonios; y los jurados son esencialmente jueces y pronuncian un juicio. En tanto ellos no pueden prescindir de tales pruebas objetivas, pero al mismo tiempo se les permite la certeza imperfecta en tanto la certeza sólo *en ellos* se encuentra, el juicio por jurado contiene una mezcla y conful|sión (que pertenece propiamente a las épocas bárbaras) de pruebas [527]
objetivas y de eso que se llama convencimiento moral subjetivo.— Es fácil declarar que las penas *extraordinarias* son una enormidad, y es más bien demasiado superficial dejarse impresionar así con las solas palabras. Con arreglo a la cosa misma, esta determinación contiene la distinción de la prueba objetiva con o sin el momento de aquel absoluto cerciorarse que reside en la confesión[861].

§ 532

La administración de justicia está destinada únicamente a actuar hasta hacerlo necesario el lado abstracto de la libertad de la persona en la sociedad civil. Pero esta actuación descansa en primer lugar sobre la subjetividad particular del juez, por cuanto incluso su necesaria unidad con el derecho-en-sí no está aquí todavía presente. Viceversa, la ciega necesidad del sistema de las necesidades no se ha elevado aún a la conciencia de lo universal y no está actuada desde ella.

γ. *Die Polizei und die Korporation*

§ 533

Die Rechtspflege schließt von selbst das nur der Besonderheit Angehörige der Handlungen und Interessen aus und überläßt der Zufälligkeit [10/329] sowohl das Geschehen von Verbrechen | als die Rücksicht auf die Wohlfahrt. In der bürgerlichen Gesellschaft ist die Befriedigung des Bedürfnisses, und zwar zugleich als des Menschen, auf eine feste allgemeine Weise, d.i. die *Sicherung* dieser Befriedigung, der *Zweck*. In der Mechanik aber der Notwendigkeit der Gesellschaft ist auf die mannigfaltigste Weise [528] die Zufälligkeit | dieser Befriedigung vorhanden, sowohl in Rücksicht der Wandelbarkeit der Bedürfnisse selbst, an denen Meinung und subjektives Belieben einen großen Anteil haben, als durch die Lokalitäten, die Zusammenhänge eines Volkes mit anderen, durch Irrtümer und Täuschungen, welche in einzelne Teile des ganzen Räderwerks gebracht werden können und dasselbe in Unordnung zu bringen vermögen, wie auch insbesondere durch die bedingte Fähigkeit des Einzelnen, aus jenem allgemeinen Vermögen für sich zu erwerben. Der Gang jener Notwendigkeit gibt die Besonderheiten, durch die er bewirkt wird, zugleich auch preis, enthält nicht für sich den affirmativen *Zweck* der Sicherung der Befriedigung der *Einzelnen*, sondern kann in Ansehung derselben sowohl angemessen sein oder auch nicht, und die Einzelnen sind sich hier der moralisch berechtigte Zweck.

§ 534

Das Bewußtsein des wesentlichen Zwecks, die Kenntnis der Wirkungsweise der Mächte und wandelbaren Ingredienzien, aus denen jene Notwendigkeit zusammengesetzt ist, und das Festhalten jenes Zwecks in ihr und gegen sie hat *einerseits* zum Konkreten der bürgerlichen Gesellschaft das Verhältnis einer *äußerlichen* Allgemeinheit; diese Ordnung ist als tätige Macht der äußerliche Staat, welcher, insofern sie in dem Höheren, dem substantiellen Staate wurzelt, als Staats-*Polizei* erscheint. *Andererseits* bleibt in dieser Sphäre der Besonderheit der Zweck *substantieller* Allgemeinheit und deren Betätigung auf das Geschäft besonderer Zweige und Interessen beschränkt; – die *Korporation*, in welcher der besondere Bürger als [10/330] Privatmann die Sicherung seines Ver|mögens findet, ebensosehr als er

γ) *La administración pública*[862] *y la corporación*

§ 533

La administración de justicia excluye de sí [todo] aquello que pertenece únicamente a la particularidad de las acciones e intereses; abandona a la contingencia tanto la ocurrencia de delitos | como la atención a la beneficencia. En la sociedad civil el *fin* es la satisfacción de la necesidad, y precisamente en cuanto necesidad del ser humano, sobre la base de un modo universal estable, es decir, que el *fin* es *asegurar* esta satisfacción. Pero en la mecánica necesaria de la sociedad, la contingencia | de la satisfacción se hace presente de la manera más variada, tanto en atención a la variabilidad de las necesidades mismas (en las que mucho intervienen opinión y gustos personales) como por causa de las [distintas] localizaciones y de las conexiones de un pueblo con otro, por los errores y engaños que pueden ocurrir en partes concretas del engranaje [social] y que pueden desordenarlo por completo, como también y sobre todo por causa de la condicionada aptitud de cada [individuo] singular para sacar beneficio para sí de la riqueza general. El curso necesario [de la maquinaria social] olvida las particularidades de las cuales al mismo tiempo se vale para actuar, y no contiene de por sí el *fin* afirmativo de la satisfacción segura de los *singulares*, sino que en relación con tal satisfacción tanto puede ser adecuado como no, siendo así que los *singulares* son aquí el fin moralmente legítimo.

[10/329] [528]

§ 534

La conciencia del fin esencial, el conocimiento del modo de actuar de las fuerzas y de los ingredientes variables de los que se compone aquella necesidad [del funcionamiento de la sociedad], así como el mantener firme aquel fin dentro de esa necesidad y frente a ella, guardan *por una parte* una relación de universalidad *externa* respecto de lo concreto de la sociedad civil; este orden, en tanto poder actuante, es el estado externo, el cual, en tanto ese poder radica en el estado superior o sustancial, aparece como *administración* del estado. *Por otra parte*, el fin de la universalidad *sustancial* y su activación quedan limitados en esta esfera de la particularidad a asunto de sectores e intereses particulares: [así resulta] la *corporación*, en la cual el ciudadano particular en tanto individuo privado encuentra la seguridad de su rique|za tanto cuanto en la corporación sale de su interés privado particu- [10/330]

darin aus seinem einzelnen Privatinteresse heraustritt und eine bewußte Tätigkeit für einen relativ-allgemeinen Zweck, wie in den rechtlichen und Standespflichten seine Sittlichkeit, hat.

[529] | c. Der Staat

§ 535

Der Staat ist die *selbstbewußte* sittliche Substanz, – die Vereinigung des Prinzips der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft; dieselbe Einheit, welche in der Familie als Gefühl der Liebe ist, ist sein Wesen, das aber zugleich durch das zweite Prinzip des wissenden und aus sich tätigen Wollens die *Form gewußter* Allgemeinheit erhält, welche so wie deren im Wissen sich entwickelnde Bestimmungen die wissende Subjektivität zum Inhalte und absoluten Zwecke hat, d.i. für sich dies Vernünftige will.

§ 536

Der Staat ist α) zunächst seine innere Gestaltung als sich auf sich beziehende Entwicklung, – das *innere Staatsrecht oder die Verfassung*; er ist β) besonderes Individuum, so im Verhältnisse zu anderen besonderen Individuen, – das *äußere Staatsrecht*; γ) aber diese besonderen Geister sind nur Momente in der Entwicklung der allgemeinen Idee des Geistes in seiner Wirklichkeit, – die *Weltgeschichte*.

α. *Inneres Staatsrecht*

§ 537

Das Wesen des Staates ist das an und für sich Allgemeine, das Vernünf-
[530] tige des Willens, aber als sich wissend |und betätigend schlechthin Subjektivität und als Wirklichkeit *ein* Individuum. Sein *Werk* überhaupt besteht in Beziehung auf das Extrem der Einzelheit als der Menge der Individuen in dem Gedoppelten, *einmal* sie als Personen zu erhalten,
[10/331] somit das *Recht* zur notwendigen Wirklichkeit zu machen, und | dann ihr

lar y asume una actividad consciente en favor de un fin relativamente universal, del mismo modo que tiene su eticidad en las obligaciones jurídicas y estamentales.

| C. El estado [529]

§ 535

El estado es la sustancia ética *autoconsciente*; es la unión de los principios de la familia y de la sociedad civil. Su esencia es aquella misma unidad que en la familia es como sentimiento amoroso, pero que [ahora] recibe al mismo tiempo la *forma* de la universalidad *consciente* mediante el segundo principio del querer que sabe y actúa desde sí; esta universalidad consciente, igual que las determinaciones suyas que se desarrollan en el saber, tiene a la subjetividad cognoscente como contenido y fin absoluto, es decir, quiere para sí eso [que es lo] racional.

§ 536

El estado es, α) primeramente, su configuración interna como desarrollo que está refiriéndose a sí mismo: *derecho político interior o la constitución*[863]; es [también] β) individuo particular y guarda así relación con otros individuos particulares: *derecho político exterior*; γ) pero estos espíritus particulares son solamente momentos del desarrollo de la idea universal del espíritu en su efectiva realidad: la *historia universal*.

α) *Derecho político interior*

§ 537

La esencia del estado es lo universal en y para sí, lo racional de la voluntad, pero [que], en tanto está sabiéndose | y actuándose, es subjetividad simple- [530]
mente, y, en tanto realidad efectiva, [es] un único individuo. Con referencia al extremo de la singularidad como multitud de individuos, su *obra* consiste en general en algo doble: *por una parte*, en sostener a estos individuos como

Wohl, das zunächst jeder für sich besorgt, das aber schlechthin eine allgemeine Seite hat, zu befördern, die Familie zu schützen und die bürgerliche Gesellschaft zu leiten, — das *andere Mal* aber beides und die ganze Gesinnung und Tätigkeit des Einzelnen, als der für sich ein Zentrum zu sein strebt, in das Leben der allgemeinen Substanz zurückzuführen und in diesem Sinne als freie Macht jenen ihr untergeordneten Sphären Abbruch zu tun und sie in substantieller Immanenz zu erhalten.

§ 538

Die *Gesetze* sprechen die Inhaltsbestimmungen der objektiven Freiheit aus. Erstens: für das unmittelbare Subjekt, dessen selbständige Willkür und besonderes Interesse sind sie Schranken. Aber sie sind zweitens absoluter *Endzweck* und das allgemeine *Werk*; so werden sie durch die Funktionen der verschiedenen, sich aus der allgemeinen Besonderung weiter vereinzelnden *Stände* und durch alle Tätigkeit und Privatsorge der *Einzelnen* hervorgebracht; und drittens sind sie die Substanz ihres darin *freien* Wollens und ihrer Gesinnung und so als geltende *Sitte* dargestellt.

§ 539

Der Staat ist als lebendiger Geist schlechthin nur als ein organisiertes, in die besonderen Wirksamkeiten unterschiedenes Ganzes, die von dem *einen* Begriffe (wenngleich nicht als Begriff gewußten) des vernünftigen Willens ausgehend denselben als ihr Resultat fortdauernd produzieren.
[531] Die *Verfassung* ist diese Gliederung der *Staats|macht*. Sie enthält die Bestimmungen, auf welche Weise der vernünftige Wille, insofern er in den Individuen nur *an sich* der allgemeine ist, teils zum Bewußtsein und Verständnis seiner selbst komme und *gefunden* werde, teils durch die Wirksamkeit der Regierung und ihrer besonderen Zweige in Wirklichkeit gesetzt und darin erhalten und ebenso gegen deren zufällige Subjek-
[10/332] tivität als gegen die der Einzelnen geschützt werde. | Sie ist die existierende *Gerechtigkeit* als die Wirklichkeit der *Freiheit* in der Entwicklung aller ihrer vernünftigen Bestimmungen.

Freiheit und *Gleichheit* sind die einfachen Kategorien, in welche häufig das zusammengefaßt worden ist, was die Grundbestimmung und das letzte Ziel und

personas y, por tanto, en hacer del *derecho* una realidad efectivamente necesaria, | promover luego el *bienestar* de aquellos individuos (bienestar que [10/331] cada uno procura para sí en primer término, pero que tiene simplemente un lado universal), proteger a la familia y dirigir a la sociedad civil; pero, *por otra parte*, ha de reconducir la familia y la sociedad civil, juntamente con el talante entero y la actividad del singular que tiende de suyo a ser centro, a la vida de la sustancia universal y, en este sentido, como poder libre, ha de quebrantar esas esferas a él subordinadas y mantenerlas en inmanencia sustancial.

§ 538

Las *leyes* expresan las determinaciones de contenido de la libertad objetiva. Expresan tales determinaciones, en primer lugar, para el sujeto inmediato, para cuyo albedrío autosuficiente e interés particular las leyes son limitaciones. Pero las leyes son, *en segundo lugar*, *fin absolutamente último* y la *obra* universal; por ello se producen mediante las funciones de los diversos *estamentos* (que desde la particularización general se singularizan aún más) y mediante todas las actividades y cuidados privados de los *singulares*; en tercer lugar, las leyes son la sustancia de la voluntad de los individuos (que es libre en ellas) y de su talante; se exponen así como *costumbre ética* vigente.

§ 539

El estado, como espíritu simplemente viviente [que es], tan sólo es siendo un todo organizado y diferenciado en las distintas actuaciones eficaces particulares que, procediendo del concepto único de la voluntad racional (aunque no conocido como concepto), producen continuamente el estado como resultado suyo. La *constitución* es esta articulación[864] del *poder* | *político* [en [531] miembros diferenciados]. La constitución contiene las determinaciones [propias] del modo como la voluntad racional, en tanto que en los individuos es universal solamente *en sí*, llega por una parte a la conciencia y comprensión de sí misma y es *encontrada*, mientras *por otra parte*, mediante la actuación eficaz del gobierno y sus sectores particulares se pone en la realidad efectiva, en ella se sostiene, y se protege también contra la subjetividad contingente de estos sectores y contra la subjetividad de los singulares. | La [10/332] constitución es la *justicia* EXISTENTE como realidad efectiva de la *libertad* en el desarrollo de todas sus determinaciones racionales.

Resultat der Verfassung ausmachen sollte. So wahr dies ist, so sehr ist das Mangelhafte dieser Bestimmungen zunächst, daß sie ganz abstrakt sind; in dieser Form der Abstraktion festgehalten, sind sie es, welche das Konkrete, d.i. eine Gliederung des Staats, d.i. eine *Verfassung* und Regierung überhaupt nicht aufkommen lassen oder sie zerstören. Mit dem Staate tritt Ungleichheit, der Unterschied von regierenden Gewalten und von Regierten, Obrigkeiten, Behörden, Vorständen usf. ein. Das konsequente Prinzip der Gleichheit verwirft alle Unterschiede und läßt so keine Art von Staatszustand bestehen. – Zwar sind sie [jene Bestimmungen] die Grundlagen dieser Sphäre, aber als die abstraktesten auch die oberflächlichsten und eben darum leicht die geläufigsten; es hat daher Interesse, sie noch etwas näher zu betrachten. Was zunächst die *Gleichheit* betrifft, so enthält der geläufige Satz, daß *alle Menschen von Natur gleich* sind, den Mißverstand, das Natürliche mit dem Begriffe zu verwechseln; es muß gesagt werden, daß von *Natur* die Menschen vielmehr nur *ungleich* sind. Aber der *Begriff* der Freiheit, wie er ohne weitere Bes-
[532] timmung und Entwicklung zunächst als solcher existiert, ist die abstrakte Sub|jektivität als *Person*, die des Eigentums fähig ist, § 488; diese einzige abstrakte Bestimmung der Persönlichkeit macht die wirkliche *Gleichheit* der Menschen aus. Daß aber diese Gleichheit vorhanden, daß es der *Mensch* ist – und nicht wie in Griechenland, Rom usf. nur *einige* Menschen –, welcher als Person anerkannt ist und gesetzlich gilt, dies ist so wenig von *Natur*, daß es vielmehr nur Produkt und
[10/333] Resultat von dem Bewußtsein des tiefsten Prinzips des Geistes und | von der Allgemeinheit und Ausbildung dieses Bewußtseins ist. – Daß die Bürger *vor dem Gesetze gleich* sind, enthält eine hohe Wahrheit, aber die so ausgedrückt eine Tautologie ist; denn es ist damit nur der *gesetzliche* Zustand überhaupt, daß die Gesetze herrschen, ausgesprochen. Aber in Rücksicht auf das Konkrete sind die Bürger außer der Persönlichkeit vor dem Gesetze nur in dem gleich, worin sie sonst *außerhalb desselben* gleich sind. Nur die *sonst*, auf welche Weise es sei, *zufällig vorhandene* Gleichheit des Vermögens, des Alters, der physischen Stärke, des Talents, der Geschicklichkeit usf. oder auch der Verbrechen usf. kann und soll einer gleichen Behandlung vor dem Gesetze – in Rücksicht auf Abgaben, Militärpflichtigkeit, Zulassung zu Staatsdiensten usf., Bestrafung usf. – im Konkreten fähig machen. Die Gesetze selbst, außer insofern sie jenen engen Kreis der Persönlichkeit betreffen, setzen die ungleichen Zustände voraus und bestimmen die daraus hervorgehenden ungleichen rechtlichen Zuständigkeiten und Pflichten.

Was die *Freiheit* betrifft, so wird dieselbe am nächsten teils im *negativen* Sinne gegen fremde Willkür und gesetzlose Behandlung, teils im *affirmativen* Sinne der *subjektiven* Freiheit genommen; dieser Freiheit aber wird eine große Breite sowohl für die eigene Willkür und Tätigkeit für seine besonderen Zwecke als in betreff
[533] des Anspruchs der eigenen Einsicht und | der Geschäftigkeit und Teilnahme an

Libertad e *igualdad* son las categorías simples bajo las que corrientemente se
resume lo que debiera constituir la determinación fundamental y el fin último y
resultado de la constitución. Y eso es tan verdadero como [igualmente lo es] que lo
defectuoso de estas determinaciones es ante todo su índole enteramente abstracta. Si se
retienen bajo esta forma de la abstracción, son precisamente ellas lo que impide conse-
guir lo concreto o lo destruyen, a saber, alguna [clase de] articulación del estado [en
miembros diversificados], o sea, una *constitución* y gobierno en general. El estado
implica desigualdad, distinción entre los poderes que gobiernan y los gobernados,
autoridades, magistraturas y presidencias, etc. El principio consecuente de la igualdad
excluye todas las distinciones y no permite que subsista ninguna clase de situación polí-
tica estable.— Libertad e igualdad[865] son desde luego el fundamento de esta esfera, pero
porque son las [determinaciones] más abstractas, son también las más superficiales y
por eso igualmente las más fácilmente vulgarizadas; por ello es de interés someterlas
aún a una consideración más precisa. Primeramente, por lo que se refiere a la *igualdad*,
la afirmación corriente de que *todos los seres humanos son iguales por naturaleza*[866] con-
tiene el equívoco de confundir lo natural con el concepto; hay que decir que por *natura-
leza* los seres humanos son sólo más bien todos *desiguales*. Pero el *concepto* de la libertad
tal como primeramente EXISTE en cuanto tal, sin mayor determinación ni desarrollo, es
la subj|etividad abstracta como *persona* capaz de propiedad (§ 488); esta única determi- [532]
nación abstracta de la personalidad constituye la *igualdad* efectivamente real de los
seres humanos. Pero que esta igualdad esté ahí, que sea el *ser humano* y no solamente
algunos, como en Grecia, Roma, etc., quien esté reconocido como persona y valga así
ante la ley, eso proviene tan poco de la *naturaleza* que más bien es producto y resultado
de la conciencia del más profundo principio del espíritu y | de la universalidad y forma- [10/333]
ción cultural de esta conciencia.— Que los ciudadanos *son iguales ante la ley* contiene una
gran verdad, pero expresada de este modo es una tautología, porque de este modo se
expresa solamente la situación *legal* en general, o lo que es lo mismo, que [todos] esta-
mos sometidos a las leyes. Pero si se atiende a lo concreto, los ciudadanos son única-
mente iguales ante la ley, dejando aparte la personalidad, cuando lo son por motivos
extralegales. Solamente la igualdad que *se da contingentemente por otros motivos*, sean éstos
los que fueren, en riqueza, en edad, en fuerza física, en talento, en ingenio, etc., y tam-
bién en el delito, puede y debe justificar en lo concreto un trato igual ante la ley en rela-
ción con las cargas, servicio militar, capacidad para cargos públicos, etc., así como en
relación con los castigos, etc. Las mismas leyes, prescindiendo de los aspectos en que se
refieren al estrecho campo de la personalidad, suponen situaciones desiguales y deter-
minan las peculiaridades y obligaciones desiguales que de ahí derivan.

Por lo que se refiere a la *libertad*, ésta se toma, en primer término y por un lado,
en sentido *negativo* para oponerse al arbitrio ajeno y al tratamiento ilegal; por otro lado,
se toma en el sentido *afirmativo* de la libertad *subjetiva* y a esta libertad se le otorga un

allgemeinen Angelegenheiten gegeben. Ehemals sind die gesetzlich bestimmten Rechte, sowohl Privat- als öffentliche Rechte einer Nation, Stadt usf., die *Freiheiten* derselben genannt worden. In der Tat ist jedes wahrhafte Gesetz eine Freiheit, denn es enthält eine Vernunftbestimmung des objektiven Geistes, einen Inhalt somit der Freiheit. Dagegen ist nichts geläufiger geworden als die Vorstellung, daß jeder seine Freiheit in Beziehung auf die Freiheit der anderen *beschränken* müsse und der *Staat* der Zustand dieses gegenseitigen Beschränkens und die
[10/334] Ge|setze die Beschränkungen seien. In solchen Vorstellungen ist Freiheit nur als zufälliges Belieben und Willkür aufgefaßt. – So ist auch gesagt worden, daß die modernen Völker nur oder mehr der *Gleichheit* als der *Freiheit* fähig seien, und zwar wohl aus keinem andern Grunde, als weil man mit einer angenommenen Bestimmung der Freiheit (hauptsächlich der Teilnahme aller an den Angelegenheiten und Handlungen des Staats) doch in der Wirklichkeit nicht zurechtkommen konnte, als welche vernünftiger und zugleich mächtiger ist als abstrakte Voraussetzungen. – Im Gegenteil ist zu sagen, daß eben die hohe Entwicklung und Ausbildung der modernen Staaten die höchste konkrete *Ungleichheit* der Individuen in der Wirklichkeit hervorbringt, hingegen durch die tiefere Vernünftigkeit der Gesetze und Befestigung des gesetzlichen Zustandes um so größere und begründetere Freiheit bewirkt und sie zulassen und vertragen kann. Schon die oberflächliche Unterscheidung, die in den Worten Freiheit und Gleichheit liegt, deutet darauf hin, daß die erstere auf die Ungleichheit geht; aber umgekehrt führen die gang und gäben Begriffe von Freiheit doch nur auf Gleichheit zurück. Aber je mehr die Freiheit als Sicherheit des Eigentums, als Möglichkeit, seine Talente und guten Eigenschaften zu entwickeln und geltend zu machen usf.,
[534] befestigt ist, desto mehr erscheint sie, *sich* | *von selbst zu verstehen*; das Bewußtsein und die Schätzung der Freiheit wendet sich dann vornehmlich nach dem *subjektiven* Sinne derselben. Diese aber selbst, die Freiheit der nach allen Seiten sich versuchenden und für besondere und für allgemeine geistige Interessen nach eigener Lust sich ergehenden Tätigkeit, die Unabhängigkeit der individuellen Partikularität wie die innere Freiheit, in der das Subjekt Grundsätze, eigene Einsicht und Überzeugung hat und hiernach moralische Selbständigkeit gewinnt, enthält teils für sich die höchste Ausbildung der Besonderheit dessen, worin die Menschen
[10/335] ungleich sind und sich durch diese | Bildung noch ungleicher machen, teils erwächst sie nur unter der Bedingung jener objektiven Freiheit und ist und konnte nur in den modernen Staaten zu dieser Höhe erwachsen. Wenn mit dieser Ausbildung der Besonderheit die Menge von Bedürfnissen und die Schwierigkeit, sie zu befriedigen, das Räsonieren und Besserwissen und dessen unbefriedigte Eitelkeit sich ins Unbestimmbare vergrößert, so gehört dies der preisgegebenen Partikularität an, der es überlassen bleibt, sich in ihrer Sphäre

ancho campo, sea para el arbitrio propio y para la actividad en favor de los fines particulares, sea para todo aquello que atañe a la propia opinión y | a las ocupaciones y par- [533]
ticipación en los asuntos comunes. En otro tiempo, los derechos legalmente determinados de una nación, ciudad, etc., tanto los privados como los públicos, se llamaban sus *libertades*[867]. En efecto, cada ley auténtica es una libertad, puesto que contiene una determinación racional del espíritu objetivo y es, por tanto, un contenido de la libertad. En contra de esto, nada se ha hecho tan común como la representación de que cada uno tiene que *limitar* su libertad en relación con la libertad de los otros; el *estado* sería entonces la situación estable en que se produce ese mutuo limitarse y las le|yes [10/334]
serían tales limitaciones[868]. Bajo esta representación la libertad se entiende solamente como voluntad contingente[869] [de cada uno] y arbitrio.— Se ha dicho también, al mismo tiempo, que los pueblos modernos sólo son capaces (o más capaces) de *igualdad* y no tanto de *libertad*, y eso precisamente por la simple razón de que no es posible entenderse en la realidad misma mediante una determinación comúnmente aceptada de la libertad (principalmente en la participación de todos en los asuntos y actuaciones del estado), siendo así que la realidad es más racional y a la vez más poderosa que las presuposiciones abstractas. Hay que decir, por el contrario, que mientras el considerable desarrollo y configuración de los estados modernos produce desde luego la *mayor* desigualdad concreta de los individuos en la realidad efectiva, causa también contrariamente, mediante la racionalidad más profunda de las leyes y la consolidación del régimen de legalidad, una libertad tanto mayor y más fundada, puede permitir esta libertad y la puede soportar. Ya la diferencia superficial que se da entre las palabras «libertad» e «igualdad» indica que la primera conduce a la desigualdad, pero inversamente, los conceptos corrientes de libertad, tal como son traídos y llevados, sólo remiten a la igualdad. Y cuanto más consolidada se encuentra la libertad como seguridad de la propiedad y como posibilidad de desarrollar y hacer valer los talentos de cada uno y sus buenas cualidades, tanto más aparece la libertad como algo [cuya necesidad] *es evidente por sí* | *misma*; la conciencia y estima de la libertad se dirige entonces prefe- [534]
rentemente hacia su sentido subjetivo. Pero esta misma libertad, la libertad para la actividad que busca [camino] por todas partes y se difunde por los intereses particulares y, según los gustos propios, también por los generales de índole espiritual, [la libertad que es] independencia de la particularidad individual [de cada uno], así como la libertad interior en la que el sujeto pone sus principios, su propio modo de ver y convicciones y, de acuerdo con ello, adquiere autonomía moral, toda esta libertad subjetiva [desde luego] contiene de suyo, por una parte, la máxima formación cultural de la particularidad sobre la que descansa la desigualdad de los seres humanos y que mediante esta | cultura se hace todavía mayor, pero, por otra parte, solamente crece [10/335]
sobre la condición [previa] de aquella libertad objetiva; y solamente [así] ha crecido y puede crecer hasta esa altura [que ha alcanzado] en los estados modernos. Si con esta

alle möglichen Verwicklungen zu erzeugen und sich mit ihnen abzufinden. Diese Sphäre ist dann freilich zugleich das Feld der Beschränkungen, weil die Freiheit befangen in der Natürlichkeit, dem Belieben und der Willkür ist und sich also zu beschränken hat, und zwar wohl auch nach der Natürlichkeit, dem Belieben und der Willkür der anderen, aber vornehmlich und wesentlich nach der vernünftigen Freiheit.

Was aber die *politische* Freiheit betrifft, nämlich im Sinne einer förmlichen Teilnahme des Willens und der Geschäftigkeit auch derjenigen Individuen, welche sich sonst zu ihrer Hauptbestimmung die partikulären Zwecke und Geschäfte der bürgerlichen Gesellschaft machen, an den öffentlichen Angelegenheiten des Staates, so ist es zum Teil üblich geworden, Verfassung nur die
[535] Seite | des Staats zu nennen, welche eine solche Teilnahme jener Individuen an den allgemeinen Angelegenheiten betrifft, und einen Staat, in welchem sie nicht förmlich statthat, als einen Staat ohne Verfassung anzusehen. Es ist über diese Bedeutung zunächst nur dies zu sagen, daß unter Verfassung die Bestimmung der Rechte, d.i. der *Freiheiten* überhaupt, und die Organisation der Verwirklichung derselben verstanden werden muß und die politische Freiheit auf jeden Fall nur einen Teil derselben ausmachen kann; von derselben wird in den folgenden §§ die Rede sein.

[10/336] | § 540

Die *Garantie* einer Verfassung, d.i. die Notwendigkeit, daß die Gesetze vernünftig und ihre Verwirklichung gesichert sei, liegt in dem Geiste des gesamten Volkes, nämlich in der Bestimmtheit, nach welcher es das Selbstbewußtsein seiner Vernunft hat (die Religion ist dies Bewußtsein in seiner absoluten Substantialität), – und dann zugleich in der demselben gemäßen *wirklichen Organisation* als *Entwicklung* jenes Prinzips. Die Verfassung setzt jenes Bewußtsein des Geistes voraus, und umgekehrt der Geist die Verfassung, denn der wirkliche Geist selbst hat nur das bestimmte Bewußtsein seiner Prinzipien, insofern dieselben für ihn als existierend vorhanden sind.

Die Frage, wem, welcher und wie organisierten Autorität die Gewalt zukomme, eine *Verfassung zu machen*, ist dieselbe mit der, wer den Geist eines Volkes zu machen habe. Trennt man die Vorstellung einer Verfassung von der des Geistes so, als ob dieser wohl existiere oder existiert habe, ohne eine Verfassung, die ihm gemäß ist, zu besitzen, so beweist solche Meinung nur die Oberflächlichkeit

cultura de la particularidad, la multitud de necesidades y la dificultad en satisfacerlas, el raciocinar, el saberlo ya todo mejor que nadie y la vanidad insatisfecha aumentan hasta lo indecible, todo esto pertenece a la particularidad aislada a la cual queda remitida la creación en su esfera de todos los embrollos posibles y el habérselas con ellos. Desde luego, esta esfera es entonces, al mismo tiempo, el campo de las limitaciones, porque la libertad se encuentra [en ella] cautiva de la naturalidad, del capricho y del arbitirio, y porque esa libertad tiene también que limitarse, por supuesto, con arreglo precisamente a la naturalidad, capricho y arbitrio de los otros, pero sobre todo y esencialmente con arreglo a la libertad racional.

Sin embargo, con respecto a la libertad *política*, o sea, a la libertad en el sentido de una participación formal en los asuntos del estado por parte de la voluntad y actividad de los individuos que, por lo demás, tienen como tarea principal los fines particulares y los negocios de la sociedad civil, [se debe advertir que,] por una parte, se ha hecho corriente llamar constitución solamente a aquel aspecto | del estado que se [535]
refiere a una tal participación de esos individuos en los asuntos generales, y se ha hecho también corriente considerar como estado sin constitución a aquel que no da lugar formalmente a esa participación. Sobre este significado [de libertad] sólo hay que decir ante todo que bajo la palabra constitución hay que entender la determinación de los derechos, es decir, de las libertades en general, así como la organización de la realización efectiva de esos derechos, y que la libertad política en cualquier caso sólo puede ser una parte de las libertades; de ellas hablaremos en los parágrafos siguientes.

| § 540 [10/336]

La *garantía* de una constitución, la necesidad de que las leyes sean racionales y de que su realización esté asegurada, reside en el espíritu del pueblo entero, o sea, en aquella determinidad bajo la cual el pueblo tiene la autoconciencia de su razón (la religión es esta conciencia en su sustancialidad absoluta) y reside al mismo tiempo, por consiguiente, en la *organización efectivamente real*, adecuada a aquella conciencia, organización que es *desarrollo* de aquel principio. La constitución presupone aquella conciencia del espíritu y, viceversa, el espíritu presupone la constitución, pues el espíritu efectivamente real solamente posee la conciencia determinada de sus principios en tanto están presentes ante él como EXISTENTES.

La pregunta de a quién hay que atribuir el poder de *hacer una constitución*, qué autoridad ha de hacerla y cómo ha de estar organizada tal autoridad, es equivalente a la pregunta de quién tiene que hacer el espíritu de un pueblo. Si se separa la representa-

[536] des Gedankens über den Zusammenhang des | Geistes, seines Bewußtseins über sich und seiner Wirklichkeit. Was man so eine Konstitution *machen* nennt, ist, um dieser Unzertrennlichkeit willen, in der Geschichte niemals vorgekommen, ebensowenig als das *Machen* eines Gesetzbuches; eine Verfassung hat sich aus dem Geiste *nur entwickelt* identisch mit dessen eigener Entwicklung und zugleich mit ihm die durch den Begriff notwendigen Bildungsstufen und Veränderungen durchlaufen. Es ist der inwohnende Geist und die Geschichte – und zwar ist die Geschichte nur *seine* Geschichte –, von welchen die Verfassungen gemacht worden sind und gemacht werden.

§ 541

Die lebendige Totalität, die Erhaltung, d.i. die fortdauernde Hervor-
[10/337] bringung des Staats überhaupt und seiner Verfassung | ist die *Regierung*. Die natürlich notwendige Organisation ist die Entstehung der *Familie* und der *Stände* der bürgerlichen Gesellschaft. Die Regierung ist der *allgemeine* Teil der Verfassung, d.i. derjenige, welcher die Erhaltung jener Teile zum absichtlichen Zwecke hat, aber zugleich die allgemeinen Zwecke des Ganzen faßt und betätigt, die über der Bestimmung der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft stehen. Die Organisation der Regierung ist gleichfalls ihre Unterscheidung in Gewalten, wie deren Eigentümlichkeiten durch den Begriff bestimmt sind, aber in dessen Subjektivität zur *wirklichen* Einheit sich durchdringen.

Da die nächsten Kategorien des Begriffs die der *Allgemeinheit* und der *Einzelheit* sind und deren Verhältnis das der *Subsumtion* der Einzelheit unter die Allgemeinheit ist, so ist es geschehen, daß im Staate *gesetzgebende* und *ausübende* Gewalt, aber so
[537] un|terschieden worden sind, daß jene *für sich* als die schlechthin oberste *existiere*, die letztere sich wieder in *Regierungs*- oder administrative Gewalt und in *richterliche* Gewalt teile, nach der Anwendung der Gesetze auf allgemeine oder auf Privatangelegenheiten. Für das wesentliche Verhältnis ist die *Teilung* dieser Gewalten angesehen worden, im Sinne ihrer *Unabhängigkeit* voneinander in der Existenz, aber mit dem erwähnten Zusammenhange der Subsumtion der Gewalten des Einzelnen unter die Gewalt des Allgemeinen. Es sind in diesen Bestimmungen die Elemente des Begriffs nicht zu verkennen, aber sie sind von dem Verstande zu einem Verhältnis der Unvernunft statt zu dem Sich-mit-sich-selbst-Zusammenschließen des lebendigen Geistes verbunden. Daß die Geschäfte der allgemeinen Interessen des Staats in ihrem notwendigen Unterschiede auch *voneinander geschieden*

ción de una constitución de la representación del espíritu, como si éste EXISTIERA o hubiera EXISTIDO [alguna vez] sin poseer una constitución que le fuera adecuada, la opinión [que así se expresa] solamente demuestra la superficialidad de un pensamiento [que no conoce] la interdependencia del | espíritu, o sea, la conexión entre su con- [536] ciencia de sí mismo y su realidad efectiva. Lo que se llama así, «*hacer* una constitución», no ha sucedido jamás en la historia, por causa de esta inseparabilidad, como tampoco ha sucedido hacer un código; una constitución *sólo* se ha *desarrollado* desde el espíritu en identidad con el propio desarrollo de éste y ha emanado al mismo tiempo junto con las fases de la configuración [externa] y con las variaciones que son necesarias en virtud del concepto. El espíritu que habita interiormente y la historia (historia que sólo es precisamente *su* historia) son lo que ha hecho las constituciones y las hace.

§ 541

La totalidad viviente, la conservación, esto es, la producción continua del estado en general y de su constitución, | es el *gobierno*[870]. La organización [10/337] naturalmente necesaria es el surgimiento de la *familia* y de los *estamentos* de la sociedad civil. El gobierno es la parte *universal* de la constitución, esto es, la parte que tiene intencionadamente como fin la conservación de las otras partes, pero al mismo tiempo comprende y actúa los fines universales de la totalidad, los cuales son superiores a los objetivos de la familia y de la sociedad civil. La organización del gobierno es asimismo su distinción de poderes, tal como las peculiaridades del gobierno [o gobernación en general] están determinadas por el concepto, pero que en la subjetividad de éste se compenetran hasta formar una unidad efectivamente real.

Puesto que las categorías más próximas del concepto son las de *universalidad* y *singularidad*, y puesto que la relación entre ellas consiste en la *subsunción* de la singularidad bajo la universalidad, ha sucedido que en el estado se han distin|guido los [537] poderes *legislativo* y de *gobierno*, y eso de tal modo que el primero *EXISTA de suyo* como el simplemente superior y el segundo se divida ulteriormente en poder de *gobernación* o administrativo [ejecutivo] y en poder *judicial*, según apliquen las leyes a los asuntos generales o a los privados[871]. Y por lo que se refiere a la relación esencial [entre estos poderes], su *división* se ha entendido como *independencia* recíproca en su EXISTENCIA, siempre empero con la mencionada conexión de subsunción del poder de lo singular bajo el poder de lo universal. No hay que desconocer los elementos del concepto [que se dan] bajo estas determinaciones, pero el entendimiento los ha unido bajo una relación no racional en vez de hacerlo a la manera del concluirse consigo que es propia del

organisiert seien, diese Teilung ist das eine absolute Moment der Tiefe und Wirklichkeit der Freiheit; denn diese hat nur so Tiefe, als sie in ihre Unterschiede entwickelt und zu deren Existenz gelangt ist. Das Geschäft des Gesetzgebens aber
[10/338] (und vollends mit der | Vorstellung, als ob irgendwann eine Verfassung und die Grundgesetze – in einem Zustande, worein eine schon vorhandene Entwicklung der Unterschiede gelegt wird – erst zu machen wären) zur selbständigen Gewalt, und zwar zur *ersten*, mit der näheren Bestimmung der Teilnahme aller daran, und die Regierungsgewalt zur davon abhängigen, nur ausführenden zu machen, – dies setzt den Mangel der Erkenntnis voraus, daß die wahre Idee und damit die lebendige und geistige Wirklichkeit der sich mit sich zusammenschließende Begriff und damit die *Subjektivität* ist, welche die Allgemeinheit als nur eines ihrer Momente in ihr enthält. Die Individualität ist die erste und die höchste *durchdringende Bestimmung*
[538] in der Organisation des Staates. Nur durch die Regierungsgewalt und | dadurch, daß sie die besonderen Geschäfte, wozu auch das selbst besondere, *für sich abstrakte* Gesetzgebungsgeschäft gehört, in sich begreift, ist der Staat *Einer*. – So wesentlich wie überall und allein wahr ist das vernünftige Verhältnis des Logischen gegen das äußere Verhältnis des Verstandes, der nur zum Subsumieren des Einzelnen und Besonderen unter das Allgemeine kommt. Was die Einheit des Logisch-Vernünftigen desorganisiert, desorganisiert ebenso die Wirklichkeit.

§ 542

In der Regierung als organischer Totalität ist 1. die *Subjektivität* als die in der Entwicklung des Begriffs *unendliche* Einheit desselben *mit sich selbst*, der alles haltende, beschließende Wille des Staats, die höchste Spitze desselben wie [seine] alles durchdringende Einheit, – die *fürstliche* Regierungsgewalt. In der vollkommenen Form des Staats, in der alle Momente des Begriffs ihre freie Existenz erlangt haben, ist diese Subjektivität nicht eine sogenannte *moralische Person* oder ein aus *einer Majorität hervorgehendes* Beschließen – Formen, in welchen die Einheit des beschließenden
[10/339] Willens nicht eine *wirkliche* Existenz hat –, sondern | als wirkliche Individualität Wille *eines* beschließenden Individuums; – *Monarchie*. Die monarchische Verfassung ist daher die Verfassung der *entwickelten* Vernunft; alle anderen Verfassungen gehören niedrigeren Stufen der Entwicklung und Realisierung der Vernunft an.

Die Vereinigung aller konkreten Staatsgewalten in *eine* Existenz wie im patriarchalischen Zustande oder wie in der demokratischen Verfassung, der Teil-

espíritu viviente. Que las tareas de los intereses generales del estado, con sus necesarias diferencias, estén también organizadas *por separado* es uno de los momentos absolutos de la profundidad y realidad efectiva de la libertad, pues ésta sólo es profunda cuando se ha desarrollado de acuerdo con sus propias distinciones y ha logrado la EXISTENCIA de éstas. Pero hacer de la tarea legislativa un poder independiente (completándolo además con la | representación de que en algún momento tuviera que empezar a [10/338] hacer una constitución y las leyes fundamentales, en una situación en la que se supone que ya se da un desarrollo de las distinciones), hacer de este poder precisamente el *primero*, determinándolo más concretamente como participación de todos en él, y hacer depender de él mismo al poder de gobernar haciéndolo meramente ejecutivo, presupone una desconocimiento de lo que es la verdadera idea e ignorar, por tanto, que la realidad efectiva, viviente y espiritual es el concepto que se concluye consigo y, por ende, aquella *subjetividad* que contiene dentro de sí a la universalidad [ciertamente], pero sólo como uno de sus momentos. La individualidad es la primera y suprema *determinación que penetra toda* la organización del estado. Sólo mediante el poder de gobierno y | porque éste comprende las tareas particulares, entre las cuales se cuenta la [538] tarea también particular y *abstracta de suyo* del legislar, el estado es *uno*.— La relación racional de lo lógico, enfrentada a la relación extrínseca del entendimiento que solamente alcanza a subsumir lo singular y lo particular bajo lo universal, es aquí tan esencial como en todas partes y es la única verdadera. Y aquello que desorganiza la unidad de lo lógicamente racional desorganiza igualmente la realidad efectiva.

§ 542

En el gobierno como totalidad orgánica, 1) la *subjetividad* como unidad *infinita* del concepto consigo mismo en el desarrollo del mismo concepto, o sea, la voluntad del estado que todo lo sostiene y finalmente decide, la cima suprema del estado, así como la unidad que todo lo penetra, es el poder de gobernar del *príncipe*. En la forma perfecta del estado en la que todos los momentos del concepto han alcanzado su EXISTENCIA libre, esta *subjetividad* no es una, así llamada, *persona moral* o un decidir *procedente de una mayoría* (formas bajo las cuales la unidad de la voluntad decisoria no tiene una EXISTENCIA *efectivamente real*), sino que | como individualidad efectivamente real [10/339] es la voluntad de un individuo la que decide: *monarquía*. La constitución monárquica es, por consiguiente, la constitución de la razón *desarrollada*. Todas las demás constituciones corresponden a estadios inferiores del desarrollo y realización de la razón.

nahme aller an allen Geschäften, widerstreitet für sich dem Prinzip der *Teilung* der
[539] Gewalten, d.i. der entwickelten | Freiheit der Momente der Idee. Aber ebensosehr muß die Teilung, die zur freien Totalität fortgegangene Ausbildung der Momente, in *ideelle Einheit*, d.i. in *Subjektivität* zurückgeführt sein. Die gebildete Unterschiedenheit, die Realisierung der Idee enthält wesentlich, daß diese Subjektivität als *reales* Moment zu *wirklicher* Existenz gediehen sei, und diese *Wirklichkeit* ist allein Individualität des Monarchen, – die in *einer* Person vorhandene Subjektivität des abstrakten, letzten Entscheidens. Allen jenen Formen von einem *gemeinsamen* Beschließen und Wollen, das aus der Atomistik der einzelnen Willen demokratisch oder aristokratisch hervorgehen und hervorgezählt werden soll, klebt die Unwirklichkeit eines *Abstraktums* an. Es kommt nur auf die zwei Bestimmungen, Notwendigkeit *eines Begriffsmoments* und die Form der *Wirklichkeit* desselben an. Wahrhaft kann nur die Natur des spekulativen Begriffs sich darüber verständigen. – Jene Subjektivität, indem sie das Moment des abstrakten Entscheidens überhaupt ist, geht teils zu der Bestimmung fort, daß der Name des Monarchen als das äußere Band und die Sanktion erscheint, unter der überhaupt alles in der Regierung geschieht, teils daß sie als die einfache Beziehung auf sich die Bestimmung der *Unmittelbarkeit* und damit der *Natur* an ihr hat, hiermit die Bestimmung der Individuen für die Würde der fürstlichen Gewalt durch die *Erblichkeit* festgestellt wird.

[10/340] | § 543

2. In der *besonderen* Regierungsgewalt tut sich teils die *Teilung* des Staatsgeschäfts in seine sonst bestimmten Zweige, die gesetzgebende Gewalt, die Gerechtigkeitspflege oder richterliche, die administrative und polizeiliche Gewalt usf., und damit die *Verteilung* derselben an besondere
[540] Behörden hervor, welche für ihre | Geschäfte an die Gesetze angewiesen, hierzu und deswegen sowohl Unabhängigkeit ihrer Wirksamkeit besitzen als zugleich unter höherer Beaufsichtigung stehen; – teils tritt die Teilnahme *mehrerer* an dem Staatsgeschäfte ein, die zusammen den allgemeinen Stand (§ 528) ausmachen, insofern sie zur wesentlichen Bestimmung ihres partikulären Lebens ein Geschäft der allgemeinen Zwecke machen, an welchem individuell teilnehmen zu können die weitere Bedingung die Ausbildung und die Geschicklichkeit hierfür ist.

La reunión de todos los poderes del estado en *una sola* EXISTENCIA, como ocurre en el estado patriarcal, o la participación de todos en todos los asuntos, como ocurre en la constitución democrática, pugna de suyo con el principio de la *división* de poderes, es decir, con la libertad | desarrollada de los momentos de la idea. Pero por [539] ello mismo, la división [de estos poderes], o sea, aquella configuración de los momentos que ha llegado hasta la totalidad libre, debe ser reconducida a *unidad ideal* o *subjetividad*. La distintividad configurada, la realización de la idea, implica esencialmente que esta subjetividad en cuanto momento *real* haya llegado a alcanzar EXISTENCIA *efectivamente real*, y esta *realidad efectiva* es solamente individualidad del monarca: la subjetividad del último y abstracto decidir presente en una única persona. A todas aquellas formas de un decidir y querer *común* que debe resultar y ser contado de manera democrática o aristocrática a partir de la atomización de las voluntades singulares, se les adhiere la falta de realidad efectiva [propia] de un *abstractum*. [Todo] eso depende solamente de dos determinaciones: necesidad de *un momento del concepto* y forma de la *realidad efectiva* de él. Y verdaderamente sólo la naturaleza del concepto puede hacerlo comprensible.—Aquella subjetividad, siendo el momento del abstracto decidir en general, se prolonga, por una parte, hasta la determinación de que el nombre del monarca aparece como vínculo externo y como sanción bajo la cual en el gobierno sucede todo en general, y, por otra parte, esta misma subjetividad, en cuanto simple referencia a sí, tiene en ella la determinación de la *inmediatez* y, por ende, de la *naturaleza*, con lo cual la destinación de los individuos a la dignidad del poder del príncipe se establece por la *herencia*.

| § 543 [10/340]

2) En el poder *particular* de gobierno destaca, por una parte, la *división* de las tareas del estado en las ramas que ya fueron determinadas en otras partes: poder legislativo, administración de justicia o poder judicial, poder administrativo y gubernativo, etc., y [se produce], por consiguiente, el *reparto* de estos poderes a autoridades particulares que, facultadas por las leyes para su | tarea, son por esta razón tan independientes en su actuación como están [540] al mismo tiempo bajo vigilancia superior; por otra parte, ocurre [aquí] la participación de *varios* [individuos] en los asuntos del estado y ellos constituyen en su conjunto el estamento universal (§ 528), en tanto hacen destino esencial de su vida particular el ocuparse de los fines generales, para poder participar en los cuales individualmente es condición adicional la cultura y la capacidad.

§ 544

3. Die *ständische* Behörde betrifft eine Teilnahme aller solcher, welche der bürgerlichen Gesellschaft überhaupt angehören und insofern Privatpersonen sind, an der Regierungsgewalt, und zwar an der Gesetzgebung, nämlich an dem *Allgemeinen* der Interessen, welche nicht das Auftreten und Handeln des Staats als Individuums betreffen (wie Krieg und Frieden) und daher nicht ausschließlich der Natur der fürstlichen Gewalt angehören. Vermöge dieser Teilnahme kann die subjektive Freiheit und Einbildung und deren allgemeine Meinung sich in einer existierenden Wirksamkeit zeigen und die Befriedigung, etwas zu gelten, genießen.

Die Einteilung der Verfassungen in *Demokratie, Aristokratie* und *Monarchie* gibt noch immer deren Unterschied in Beziehung auf die Staatsgewalt aufs bestimmteste an. Sie müssen zugleich als notwendige Gestaltungen in dem Entwicklungsgange, also in der Geschichte des Staats angesehen werden. Deswegen ist es oberflächlich und töricht, sie als einen Gegenstand der *Wahl* vorzustellen. Die rei-
[10/341] nen Formen ihrer Notwendigkeit hängen teils, insofern sie | endlich und vorü-
[541] bergehend sind, mit Formen ihrer Ausartung, Ochlo|kratie usf., teils mit früheren Durchgangsgestalten zusammen, welche beide Formen nicht mit jenen wahrhaften Gestaltungen zu verwechseln sind. So wird etwa, um der Gleichheit willen, daß der Wille *eines* Individuums an der Spitze des Staates steht, der orientalische Despotismus unter dem vagen Namen Monarchie befaßt, wie auch die Feudalmonarchie, welcher sogar der beliebte Name konstitutioneller Monarchie nicht versagt werden kann. Der wahre Unterschied dieser Formen von der wahrhaften Monarchie beruht auf dem Gehalt der *geltenden Rechtsprinzipien*, die in der Staatsgewalt ihre Wirklichkeit und Garantie haben. Diese Prinzipien sind die in den früheren Sphären entwickelten der Freiheit des Eigentums und ohnehin der persönlichen Freiheit, der bürgerlichen Gesellschaft, ihrer Industrie und der Gemeinden, und der regulierten, von den Gesetzen abhängigen Wirksamkeit der besonderen Behörden.

Die Frage, die am meisten besprochen worden, ist, in welchem Sinne die Teilnahme der *Privatpersonen* an den Staatsangelegenheiten zu fassen sei. Denn als *Privatpersonen* sind die Mitglieder von Ständeversammlungen zunächst zu nehmen, sie seien als Individuen für sich oder als Repräsentanten *vieler* oder des *Volkes* geltend. Das Aggregat der Privaten pflegt nämlich häufig das *Volk* genannt zu werden; als solches Aggregat ist es aber *vulgus*, nicht *populus*; und in dieser Beziehung ist es der alleinige Zweck des Staates, daß ein Volk *nicht als solches Aggregat* zur Existenz, zur Gewalt und Handlung komme. Solcher Zustand eines Volks ist der Zustand der

§ 544

3) La representación autorizada *de los estamentos* comporta una participación de todos los componentes de la sociedad civil en general (que en cuanto tales son personas privadas) en el poder de gobierno, y precisamente en el legislativo, es decir, en lo *universal* de los intereses que no conciernen a la función y acción del estado en cuanto individuo (como guerra y paz) y que, por tanto, no pertenecen de suyo y solamente a la naturaleza del poder del príncipe. Gracias a esta participación, la libertad e imaginación subjetivas, y su opinión general, pueden mostrarse en una efectividad EXISTENTE y pueden gozar la satisfacción de valer algo.

La división de las constituciones en *democráticas*, *aristocráticas* y *monárquicas* aún expone esta distinción de la manera más determinada con referencia al poder del estado[872]. Al mismo tiempo deben verse como configuraciones necesarias a lo largo del proceso de desarrollo y, por tanto, [también] de la historia política. Por esta razón resulta superficial e insensato representarse estas [distintas] configuraciones como objeto de *elección*. Las formas puras de su necesidad están parcialmente en conexión, en tanto | son finitas y perecederas, con las formas de sus orígenes: oclo | cracia[873], [10/341] [541] etc., y en parte también con formas primitivas de transición; estas formas, tanto las originarias como las de transición, no se han de confundir con aquellas configuraciones auténticas. Por causa de la igualdad que se da cuando la cima del estado está ocupada por un solo individuo, puede ocurrir que el despotismo oriental sea incluido bajo la denominación vaga de monarquía, o se incluya también a la monarquía feudal, a la cual no se le puede negar el título tan popular de monarquía constitucional. [Con todo,] la verdadera distinción entre estas formas y la monarquía auténtica descansa sobre la riqueza de contenido de los *principios jurídicos vigentes* que tienen su realidad efectiva y su garantía en el poder del estado. Estos principios son los que ya hemos expuesto en las esferas anteriores, a saber, los principios de la libertad de la propiedad y, sin mayores precisiones, de la libertad personal, de la sociedad civil y su creatividad, de las corporaciones locales, como también de la actuación de las autoridades particulares, regulada por las leyes y de ellas dependiente.

La cuestión más discutida es en qué sentido hay que entender la participación de las *personas privadas* en los asuntos políticos. En efecto, los miembros de las asambleas estamentales hay que tomarlos ante todo como *personas privadas*, tanto si están acreditados de por sí, como individuos, o lo están como representantes de *muchos* o del *pueblo*. El agrupamiento de las personas privadas se suele llamar efectivamente y con frecuencia el *pueblo*, pero como un conglomerado tal es *vulgus*, no *populus*[874]; bajo este respecto el único fin del estado consiste en que un pueblo *no* llegue a EXISTIR *como tal*

Unrechtlichkeit, Unsittlichkeit, der Unvernunft überhaupt; das Volk wäre in
demselben nur als eine unförmliche, wüste, blinde Gewalt, wie die des aufgereg-
ten, elementarischen Meeres, welches selbst jedoch sich nicht zerstört, wie das
Volk als geistiges Element tun würde. Man hat solchen Zustand oft als den der
[542] [10/342] wahren Freiheit vorstellen hören können. | Damit es einen Verstand habe, sich
auf die Frage der Teilnahme der Privatpersonen an den allgemeinen Angelegen-
heiten einzulassen, muß nicht das Unvernünftige, sondern schon ein organisier-
tes Volk, d.i. in welchem eine Regierungsgewalt vorhanden ist, vorausgesetzt wer-
den. – Das Interesse solcher Teilnahme aber ist weder in den Vorzug besonderer
Einsicht überhaupt zu setzen, welchen die Privatpersonen vor den Staatsbeamten
besitzen sollen – es ist notwendig das Gegenteil der Fall –, noch in den Vorzug
des guten Willens für das allgemeine Beste, – die Mitglieder der bürgerlichen
Gesellschaft sind vielmehr solche, welche ihr besonderes Interesse und, wie vor-
nehmlich im Feudalzustande, das ihrer privilegierten Korporation zu ihrer
nächsten Bestimmung machen. Wie z.B. von *England*, dessen Verfassung darum als
die freiste angesehen wird, weil die Privatpersonen eine überwiegende Teilnahme
an dem Staatsgeschäfte haben, die Erfahrung zeigt, daß dies Land in der bürger-
lichen und peinlichen Gesetzgebung, dem Rechte und der Freiheit des Eigen-
tums, den Veranstaltungen für Kunst und Wissenschaft usf., gegen die anderen
gebildeten Staaten Europas am weitesten zurück und die objektive Freiheit, d.i.
vernünftiges Recht, vielmehr der formellen Freiheit und dem besonderen Priva-
tinteresse (dies sogar in den der Religion gewidmet sein sollenden Veranstaltun-
gen und Besitztümern) *aufgeopfert* ist. – Das Interesse eines Anteils der Privaten an
den öffentlichen Angelegenheiten ist zum Teil in die konkretere und daher drin-
gendere Empfindung allgemeiner Bedürfnisse zu setzen, wesentlich aber in das
Recht, daß der gemeinsame Geist auch zu der Erscheinung eines *äußerlich allgemei-
nen* Willens in einer geordneten und ausdrücklichen Wirksamkeit für die öffentli-
che Angelegentlichkeit gelange, durch diese Befriedigung ebenso eine Belebung
für sich selbst empfange, als eine solche auf die Verwaltungsbehörden einfließt,
[543] welchen es hierdurch in | gegenwärtigem Bewußtsein erhalten ist, daß sie, so sehr
[10/343] | sie Pflichten zu fordern, ebenso wesentlich Rechte vor sich haben. Die Bürger
sind im Staate die unverhältnismäßig größere Menge, und eine Menge von sol-
chen, die als Personen anerkannt sind. Die wollende Vernunft stellt daher ihre
Existenz in ihnen als Vielheit von Freien oder in einer Reflexions-Allgemein-
heit dar, welcher in einem Anteil an der Staatsgewalt ihre Wirklichkeit gewährt
wird. Es ist aber bereits als Moment der bürgerlichen Gesellschaft bemerklich
gemacht (§ 527, 534), daß die Einzelnen sich aus der äußerlichen in die substan-
tielle Allgemeinheit, nämlich als *besondere* Gattung, – *die Stände*, erheben; und es ist
nicht in der unorganischen Form von Einzelnen als solchen (auf *demokratische*

agrupamiento y no alcance poder ni actuación. Un tal estado del pueblo es el estado de
la injusticia, de la falta de ética, de la irracionalidad en general; en ese estado el pueblo
sería meramente un poder informe, estéril, ciego, como la fuerza embravecida del ele-
mento marino, el cual, sin embargo, no se destruye a sí mismo como lo haría el pueblo
en tanto elemento espiritual. Se puede oír con frecuencia representarse esta situación
como el estado de la verdadera libertad. | Pero que tenga sentido plantearse la pre- [542] [10/342]
gunta sobre la participación de las personas privadas en los asuntos generales no ha de
ser motivo para suponer lo irracional, sino un pueblo ya organizado, es decir, un pue-
blo en el que se da un poder político.— Sin embargo, el interés de esta participación no
hay que ponerlo en general en la prioridad del punto de vista particular que deben
tener las personas privadas por delante de los funcionarios públicos (el caso es nece-
sariamente al revés), ni hay que ponerlo tampoco en la prioridad de la buena voluntad
respecto de lo mejor universal. Más bien, los miembros de la sociedad civil en cuanto
tales son los que convierten su interés particular (o como ocurría sobre todo en el feu-
dalismo, el interés de su corporación con sus privilegios) en su determinación más
concreta. Eso es lo que enseña p.e. la experiencia de *Inglaterra*, cuya constitución se
considera como la más libre, precisamente porque las personas privadas gozan allí de
una participación preponderante en los asuntos políticos; este país, en efecto, está más
atrasado que los demás países cultos de Europa en la legislación civil y penal, en el
derecho y libertad de la propiedad, en las instituciones del arte y de la ciencia, etc., y la
libertad objetiva, es decir, el derecho racional, está más *sacrificada* a la libertad formal
y al interés privado particular (y eso ocurre precisamente en instituciones y propieda-
des que se suponen dedicadas a la religión).— El interés de una participación de las
personas privadas en los asuntos públicos hay que ponerlo, por una parte, en la per-
cepción más concreta, y por ende más penetrante, de las necesidades generales, pero
donde esencialmente hay que ponerlo es en el derecho a que el espíritu común llegue
a ser fenómeno de una voluntad *general exteriorizada* en una eficacia explícita y orde-
nada en favor de los asuntos públicos; mediante esta satisfacción el espíritu común
alcanza igualmente una animación en sí mismo, logra influencia como tal en las auto-
ridades administrativas, con lo cual se consigue mantener en la conciencia | actual de [543]
esas autoridades que tanto cuanto | han de intimar obligaciones, deben también tener [10/343]
ante sus ojos, de manera igualmente esencial, los derechos [de los ciudadanos]. Los
ciudadanos son en el estado la inmensa mayoría y son precisamente una muchedum-
bre de ciudadanos reconocidos como personas. La razón dotada de voluntad expone
por tanto su EXISTENCIA en ellos como multitud de [seres] libres o de su universalidad
reflexiva, cuya realidad efectiva queda garantizada con una participación en el poder
político. Pero ya se ha señalado como momento de la sociedad civil (§§ 527, 534) que
los singulares en esta sociedad se elevan desde la universalidad extrínseca a la sustan-
cial, a saber, como género *particular* o *estamento*. Y no es bajo la forma inorgánica de los

Weise des Wählens), sondern als organische Momente, als Stände, daß sie in jenen Anteil eintreten; eine Macht oder Tätigkeit im Staate muß nie in formloser, unorganischer Gestalt, d.i. aus dem Prinzip der Vielheit und der Menge erscheinen und handeln.

Die Ständeversammlungen sind schon mit Unrecht als die *gesetzgebende Gewalt* in der Rücksicht bezeichnet worden, als sie nur einen Zweig dieser Gewalt ausmachen, an dem die besonderen Regierungsbehörden wesentlichen Anteil [haben] und die fürstliche Gewalt den absoluten der schließlichen Entscheidung hat. Ohnehin kann ferner in einem gebildeten Staate das Gesetzgeben nur ein Fortbilden der bestehenden Gesetze und können sogenannte neue Gesetze nur Extreme von Detail und Partikularitäten (vgl. § 529 Anm.) sein, deren Inhalt durch die Praxis der Gerichtshöfe schon vorbereitet oder selbst vorläufig entschieden worden. – Das sogenannte *Finanzgesetz*, insofern es zur Mitbestimmung der Stände kommt, ist wesentlich *eine Regierungsangelegenheit*; es heißt nur uneigen-
[10/344] [544] tlich ein *Gesetz*, in dem allgemeinen Sinne, daß es | einen weiten, ja den | ganzen Umfang der äußeren Mittel der Regierung umfaßt. Die Finanzen betreffen, wenn auch den Komplex, doch ihrer Natur nach nur die *besonderen*, immer neu sich erzeugenden veränderlichen Bedürfnisse. Würde dabei der Hauptbestandteil des Bedarfs als bleibend angesehen – wie er es denn auch wohl ist –, so würde die Bestimmung über ihn mehr die Natur eines Gesetzes haben; aber um ein Gesetz zu sein, müßte es ein für allemal gegeben und nicht jährlich oder nach wenigen Jahren immer von neuem zu geben sein. Die nach Zeit und Umständen veränderliche Partie betrifft in der Tat den kleinsten Teil des Betrags, und die Bestimmung über ihn hat um so weniger den Charakter eines Gesetzes; und doch ist es und kann es nur dieser geringe veränderliche Teil sein, der disputabel ist und einer veränderlichen, jährlichen Bestimmung unterworfen werden kann, welche damit fälschlich den hochklingenden Namen der *Bewilligung* des *Budgets*, d.i. des *Ganzen* der Finanzen, führt. Ein für ein Jahr und jährlich zu gebendes Gesetz leuchtet auch dem gemeinen Menschensinne als unangemessen ein, als welcher das an und für sich Allgemeine als Inhalt eines wahrhaften Gesetzes von einer Reflexions-Allgemeinheit, die nur äußerlich ein seiner Natur nach Vieles befaßt, unterscheidet. Der Name eines *Gesetzes* für die jährliche Festsetzung des Finanzbedarfs dient nur dazu, bei der vorausgesetzten Trennung der gesetzgebenden von der Regierungsgewalt, die Täuschung zu unterhalten, als ob diese Trennung wirklich stattfinde, und es zu verstecken, daß die gesetzgebende Gewalt in der Tat mit eigentlichem Regierungsgeschäfte, indem sie über die Finanzen beschließt, befaßt ist. – Das Interesse aber, welches in die Fähigkeit, den Finanzetat immer wieder von neuem zu bewilligen, gelegt wird, daß nämlich die Ständeversammlung daran ein *Zwangsmittel* gegen die Regierung und hiermit eine Garantie gegen

singulares en cuanto tales (en forma de elección *democrática*), sino que es al modo de momentos orgánicos o estamentos como consiguen aquella participación; cualquier poder o actividad en el estado no debe jamás aparecer y actuar bajo una figura informe o inorgánica, es decir, desde el principio de la multitud y muchedumbre.

Las asambleas de los estamentos fueron designadas como *poder legislativo*, [pero ello] sin razón si se atiende a que son solamente una rama de este poder[875] en el cual tienen también participación esencial las autoridades gubernamentales particulares y el príncipe, que [es quien] tiene la participación absoluta de la decisión final. Por lo demás, en un estado ya configurado, el legislar sólo puede ser una continuación más detallada de las leyes existentes, y lo que se llama nuevas leyes sólo puede consistir en puntos extremos de detalle y particularización (cfr. § 529 N), contenido que ha sido preparado por la práctica judicial o incluso provisionalmente decidido.— La llamada *ley del presupuesto*, en tanto se somete a la aprobación de los estamentos, es esencialmente un *asunto de gobierno*; sólo impropiamente se la llama *ley*, en el sentido genérico de que | abarca un amplio campo o, si se quiere, [se puede [10/344]
llamar ley] porque abarca | el campo entero de los medios exteriores de gobierno. [544]
Las finanzas [públicas] atañen a necesidades que, si bien son un conjunto, son, por su misma naturaleza, necesidades meramente particulares, siempre nuevas y cambiantes. Si la parte principal del gasto se contemplara como permanente (como lo es ciertamente), su fijación tendría más propiamente el carácter de ley, pero para ser enteramente tal debería darse de una vez por todas y no darse de nuevo anualmente o al cabo de pocos años. La parte cambiante según tiempo y circunstancias significa de hecho la parte más pequeña del montante, y es por eso que su fijación tiene mucho menos el carácter de ley; y sin embargo ésta es, y sólo puede ser ésta, la parte pequeña y variable que es discutible y que puede someterse a determinación anual y variable; esa determinación, erróneamente por tanto, lleva el nombre altisonante de *aprobación del presupuesto*, es decir, de la *totalidad* de las finanzas. Una ley para un año y que cada año ha de ser promulgada aparece como algo inadecuado, incluso ante el sentido común, el cual distingue entre lo universal en y para sí, como contenido de una auténtica ley, y lo general de la reflexión que, de manera meramente extrínseca y de acuerdo con su naturaleza, junta muchas cosas [distintas]. El nombre de ley para la fijación anual de las necesidades financieras [del estado] sirve solamente para entretener el engaño de que la supuesta separación del poder legislativo respecto del poder de gobierno tiene lugar de manera real y efectiva; y sirve también para esconder que el poder legislativo se ocupa de hecho de asuntos propios del gobierno cuando trata de las finanzas.— Sin embargo, el interés que se pone en la posibilidad de aprobar siempre de nuevo el plan financiero, es decir, en que la asamblea de los estamentos tenga así un *medio de fuerza* ante el gobierno y tenga, por tanto, una garantía contra la injusticia y el abuso de | poder, es, por una parte, una [545]

[545] Unrecht und Gewalt|tätigkeit besitze, – dies Interesse ist einerseits ein oberfläch-
[10/345] licher | Schein, indem die für den *Bestand* des Staats notwendige Veranstaltung der Finanzen nicht nach irgend anderen Umständen bedingt, noch der Bestand des Staates in jährlichen Zweifel gesetzt werden kann; sowenig als die Regierung die Veranstaltung der Rechtspflege z.B. nur immer auf eine beschränkte Zeit zugeben und anordnen könnte, um an der Drohung, die Tätigkeit solcher Anstalt zu suspendieren, und an der Furcht eines eintretenden Raubzustandes sich ein Zwangsmittel gegen die Privaten vorzubehalten. Andererseits aber beruhen Vorstellungen von einem Verhältnisse, für welches Zwangsmittel in Händen zu haben nützlich und erforderlich sein könnte, teils auf der falschen Vorstellung eines Vertragsverhältnisses zwischen Regierung und Volk, teils setzen sie die Möglichkeit einer solchen Divergenz des Geistes beider voraus, bei welcher überhaupt an Verfassung und Regierung nicht mehr zu denken ist. Stellt man sich die leere Möglichkeit, durch solches Zwangsmittel zu *helfen*, in Existenz getreten vor, so wäre solche Hilfe vielmehr Zerrüttung und Auflösung des Staats, in der sich keine Regierung mehr, sondern nur Parteien befänden und der nur Gewalt und Unterdrückung der einen Partei durch die andere abhülfe. – Die Einrichtung des Staats als eine bloße Verstandesverfassung, d.i. als den Mechanismus eines Gleichgewichts sich in ihrem Innern einander äußerlicher Mächte vorzustellen, geht gegen die Grundidee dessen, was ein Staat ist.

§ 545

Der Staat hat endlich die Seite, die unmittelbare Wirklichkeit eines *einzelnen* und *natürlich* bestimmten Volkes zu sein. Als einzelnes Individuum
[546] ist er *ausschließend* gegen *andere* ebensolche Individuen. In | ihrem *Verhältnisse* zueinander hat die Willkür und Zufälligkeit statt, weil das *Allgemeine* des Rechts um der autonomischen Totalität dieser Personen willen zwischen
[10/346] ihnen nur sein *soll*, nicht *wirklich* | ist. Diese Unabhängigkeit macht den Streit zwischen ihnen zu einem Verhältnisse der Gewalt, einem *Zustand* des *Krieges*, für welchen der allgemeine Stand sich zu dem besonderen Zwecke der Erhaltung der Selbständigkeit des Staats gegen andere, zum *Stande* der *Tapferkeit*, bestimmt.

apariencia superficial, | por cuanto el establecimiento de los medios financieros [10/345] necesarios para la *subsistencia* del estado no puede estar condicionado por circunstancias ajenas de ninguna clase, ni se puede cuestionar cada año la subsistencia del estado; como tampoco podría el gobierno, por ejemplo, acordar y ordenar el establecimiento de la administración de justicia para un tiempo limitado cada vez y, de este modo, con la amenaza de suspender la actividad de esa institución y con el miedo a una situación de robo generalizado, se reservara un medio de coacción ante las personas privadas. Por otra parte, sin embargo, las representaciones [mentales] de una cierta relación según la cual pudiera ser útil y necesario tener en las manos un medio de coacción de esta clase, descansan parcialmente sobre una falsa representación de una relación contractual entre gobierno y pueblo; presuponen, por otra parte, la posibilidad de una divergencia tal entre el espíritu de ambos que [si así fuera] ya no se podría pensar más en constitución ni en gobierno. Si alguien se representa la vana posibilidad de que ese medio de coacción pudiera ayudar, y se representa que eso llega a darse, esa ayuda sería más bien la ruina y disolución del estado, con lo cual ya no se daría gobierno sino solamente facciones, y no habría otra salida que la violencia y la opresión de una facción sobre otra.— Representarse la constitución del estado como una simple constitución propia del entendimiento, esto es, como un mecanismo que equilibra en su seno fuerzas recíprocamente extrínsecas, atenta contra la idea fundamental de lo que es un estado.

§ 545

El estado tiene, por último, la faceta de ser la realidad efectiva inmediata de un pueblo *singular* y *naturalmente* determinado. Como individuo singular, el estado es *excluyente* respecto de *otros* individuos de esta clase. En | la rela- [546] ción entre ellos tiene cabida el arbitrio y la contingencia, porque lo *universal* del derecho, por causa de la totalidad autónoma de esas personas, solamente *debe* ser, no es *efectivamente real*[876]. | Esa independencia hace de la disputa [10/346] entre ellos una relación de poder, un *estado* de *guerra* para el cual el estamento universal[877] se destina al fin particular de mantener la autosuficiencia del estado frente a otros estados, esto es, se determina a sí mismo como *estamento* de la *valentía*.

§ 546

Dieser Zustand zeigt die Substanz des Staates in ihrer zur abstrakten Negativität fortgehenden Individualität, als die Macht, in welcher die besondere Selbständigkeit der Einzelnen und der Zustand ihres Versenktseins in das äußerliche Dasein des Besitzes und in das natürliche Leben sich als ein *Nichtiges* fühlt und welche die Erhaltung der allgemeinen Substanz durch die in der Gesinnung derselben geschehende Aufopferung dieses natürlichen und besonderen Daseins, die Vereitelung des dagegen Eitlen vermittelt.

β. *Das äußere Staatsrecht*

§ 547

Durch den Zustand des Krieges wird die Selbständigkeit der Staaten auf das Spiel gesetzt und nach einer Seite die gegenseitige Anerkennung der freien Völkerindividuen bewirkt (§ 430) und durch *Friedensvergleiche*, die ewig dauern sollen, sowohl diese allgemeine Anerkennung als die besonderen Befugnisse der Völker gegeneinander festgesetzt. Das *äußere Staats-*
[547] *recht* be|ruht teils auf diesen positiven Traktaten, enthält aber insofern nur Rechte, denen die wahrhafte Wirklichkeit abgeht (§ 545), teils auf dem sogenannten *Völkerrechte*, dessen allgemeines Prinzip das vorausgesetzte *Anerkanntsein* der Staaten ist und daher die sonst ungebundenen Handlungen gegeneinander so beschränkt, daß die Möglichkeit des Friedens bleibt, – auch die Individuen als Privatpersonen vom Staate unterscheidet und überhaupt auf den *Sitten* beruht.

[10/347] | γ. *Die Weltgeschichte*

§ 548

Der bestimmte Volksgeist, da er wirklich und seine Freiheit als Natur ist, hat nach dieser Naturseite das Moment geographischer und klimatischer Bestimmtheit; er ist in der *Zeit* und hat dem Inhalte nach wesentlich ein *besonderes* Prinzip und eine dadurch bestimmte Entwicklung seines Bewußtseins und seiner Wirklichkeit zu durchlaufen; – er hat eine *Ges-*

§ 546

Esta situación [de guerra entre los estados] muestra la sustancia del estado bajo una individualidad de esta sustancia que llega hasta la negatividad abstracta, la muestra como la fuerza bajo la cual la autosuficiencia particular de los singulares y su estar inmersos en la existencia exterior del poseer y en la vida natural se siente como *algo nulo*, y [la muestra también como la fuerza] que media la conservación de la sustancia universal sacrificando esa EXISTENCIA natural y particular en el ánimo de los singulares, es decir, haciendo vana la vanidad que se le opone.

β) *El derecho político exterior*

§ 547

Por el estado de guerra se pone en juego la autosuficiencia de los estados y se efectúa de alguna manera el reconocimiento mutuo de los pueblos libres individuales (§ 430); y por medio de *tratados de paz* que deben durar eternamente se consolidan por un igual este reconocimiento universal y los derechos particulares de los pueblos en sus relaciones mutuas. El *derecho político exterior* des|cansa en parte sobre estos tratados positivos, pero en virtud de [547] ellos únicamente contiene derechos que carecen de auténtica realidad efectiva (§ 545); [descansa también] en parte sobre el llamado *derecho de gentes*, cuyo principio general es la presuposición de que los estados *han sido reconocidos*; refrena, por consiguiente, las acciones entre ellos, que de lo contrario serían desenfrenadas, y queda así la posibilidad de la paz; [el derecho político externo] distingue también los individuos en cuanto personas privadas respecto de los estados; y en general descansa sobre las *costumbres éticas*[878].

| γ) *La historia universal*[879] [10/347]

§ 548

El espíritu determinado de un pueblo, puesto que es efectivamente real y su libertad es como naturaleza, posee el momento de la determinidad geográfica y climática con arreglo a esa faceta natural; está en el *tiempo* y [como sea que] con arreglo al contenido posee esencialmente un principio *particular*,

chichte innerhalb seiner. Als beschränkter Geist ist seine Selbständigkeit ein Untergeordnetes; er geht in die *allgemeine Weltgeschichte* über, deren Begebenheiten die Dialektik der besonderen Völkergeister, das *Weltgericht*, darstellt.

§ 549

Diese Bewegung ist der Weg der Befreiung der geistigen Substanz, die
Tat, wodurch der absolute Endzweck der Welt sich in ihr vollführt, der
nur erst *an sich* seiende Geist sich zum Bewußtsein und Selbstbewußtsein
und damit zur Offenbarung und Wirklichkeit seines an und für sich
[548] seienden Wesens bringt und sich auch zum äußerlich *all|gemeinen*, zum
Weltgeist, wird. Indem diese Entwicklung in der Zeit und im Dasein und
damit als Geschichte ist, sind deren einzelne Momente und Stufen die
Völkergeister; jeder als einzelner und natürlicher in einer qualitativen
Bestimmtheit ist nur *eine Stufe* auszufüllen und nur *ein* Geschäft der gan-
zen Tat zu vollbringen bestimmt.

Daß die Voraussetzung eines an und für sich seienden *Zweckes* und der sich
aus ihm nach dem Begriffe entwickelnden Bestimmungen bei der Geschichte
gemacht wird, ist eine apriorische Betrachtung derselben genannt und der Philo-
sophie über apriorisches Geschichtsschreiben Vorwurf gemacht worden; es ist
hierüber und über Geschichtsschreibung überhaupt eine nähere Bemerkung zu
machen. Daß der Geschichte, und zwar wesentlich der Weltgeschichte ein Endz-
weck an und für sich zum Grunde liege und derselbe wirklich in ihr realisiert
[10/348] worden sei und | werde – der Plan der Vorsehung –, daß überhaupt *Vernunft* in der
Geschichte sei, muß für sich selbst philosophisch und damit als an und für sich
notwendig ausgemacht werden. Tadel kann es nur verdienen, willkürliche Vorste-
llungen oder Gedanken vorauszusetzen und solchen die Begebenheiten und
Taten angemessen finden und vorstellen zu wollen. Dergleichen apriorischer
Verfahrungsweise haben sich aber heutzutage vornehmlich solche schuldig
gemacht, welche reine Historiker sein zu wollen vorgeben und zugleich gelegen-
tlich ausdrücklich gegen das Philosophieren teils überhaupt, teils in der Ges-
chichte sich erklären; die Philosophie ist ihnen eine lästige Nachbarin, als welche
dem Willkürlichen und den Einfällen entgegen ist. Dergleichen apriorisches
Geschichtsschreiben ist zuweilen von einer Seite, woher man es am wenigsten
erwarten sollte, von der philologischen her vornehmlich, und in Deutschland
[549] mehr eingerissen als in Frankreich und England, wo die Geschichts|schreibung

ha de recorrer un desarrollo de su conciencia y de su realidad efectiva determinado por ese principio: tiene una *historia* interna. En cuanto espíritu limitado, su autosuficiencia es algo subordinado; entra en la *historia general del mundo*, cuyos acontecimientos exponen la dialéctica de los espíritus particulares de los pueblos, o sea, el *juicio universal*.

§ 549

Este movimiento es el camino de la liberación de la sustancia espiritual; es el acto por medio del cual se lleva a cabo el último fin absoluto del mundo en el mundo. El espíritu, que primero es solamente *en sí*, se lleva a sí mismo a la conciencia y a la autoconciencia, se lleva a sí mismo, por ende, hasta la revelación y realidad efectiva de su esencia que está-siendo en y para sí, y se hace también *espíritu* exteriormente *uni|versal*, el *espíritu del mundo*. Como [548] sea que este desarrollo está en el tiempo y en la existencia, y es por tanto como historia, sus momentos singulares y peldaños son los espíritus de los pueblos; cada uno de ellos, bajo una determinidad cualitativa en tanto que singular y en tanto que natural, está destinado a cumplir sólo *un único peldaño* y sólo *una tarea única* del acto entero.

Se ha llamado *apriorística* a la contemplación de la historia que presupone en ella un *fin* que está-siendo en y para sí y [que presupone también] las determinaciones que se desarrollan desde ese fin con arreglo al concepto; y a la filosofía se le ha hecho el reproche de escribir historia apriorísticamente; sobre este asunto y sobre el escribir historia en general hay que hacer una advertencia más precisa. Que en el fondo de la historia, y precisamente de manera esencial en el fondo de la historia universal, resida un fin último y que este fin se haya efectivamente realizado y | se [10/348] realice en ella (el plan de la Providencia), que en la historia en general haya *razón*, ha de decidirse de suyo filosóficamente y, por tanto, como cosa necesaria en sí misma y de por sí. Quejas [al respecto] sólo las puede merecer quien presuponga representaciones arbitrarias y quiera encontrar y figurarse que los acontecimientos y hechos se adecuan a ellas. Y de tal manera de proceder se han hecho hoy en día acreedores preferentes aquellos que se presentan queriendo ser historiadores puros y, al mismo tiempo, cuando tienen ocasión, se declaran explícitamente contrarios a la filosofía en general o a la filosofía en la historia. La filosofía es para ellos una vecina molesta por cuanto se opone a lo arbitrario y a las ocurrencias. A veces ese modo apriorístico de escribir historia ha arraigado allí donde menos cabía esperarlo, sobre todo en el campo filológico y más en Alemania que en Francia e Inglaterra, donde la historio|gra- [549]

sich zu einem festeren und reiferen Charakter gereinigt hat. Erdichtungen zu machen, wie die von einem Urzustande und dessen Urvolk, das sich im Besitze der wahrhaften Gotteserkenntnis und aller Wissenschaften befunden habe, von Priestervölkern, und im spezielleren z.B. von einem römischen Epos, welches die Quelle der für historisch geltenden Nachrichten über die ältere Geschichte Roms gewesen sei usf., ist an die Stelle der pragmatisierenden Erfindungen von psychologischen Gründen und Zusammenhängen getreten, und es scheint in einem weiten Kreise für das Erfordernis einer aus den Quellen schöpfenden, *gelehrten* und *geistreichen* Geschichtsschreibung angesehen zu werden, solche hohle Vorstellungen auszuhecken und sie aus einem gelehrten Auskehricht entfernter äußerlicher Umstände, der beglaubigtsten Geschichte zum Trotz, keck zu kombinieren.

Wenn wir diese subjektive Behandlung der Geschichte beiseitestellen, so ist
[10/349] die eigentlich entgegengesetzte Forde|rung, daß die Geschichte nicht nach einem *objektiven Zwecke* betrachtet werde, im ganzen mit der noch mehr berechtigt scheinenden gleichbedeutend, daß der Geschichtsschreiber mit *Unparteilichkeit* verfahre. Diese Forderung pflegt insbesondere an die *Geschichte der Philosophie* gemacht zu werden, als in welcher keine Zuneigung zu einer Vorstellung und Meinung sich zeigen, wie ein Richter für keine der beiden streitenden Parteien ein besonderes Interesse haben soll. Bei einem Richter wird zugleich angenommen, daß er sein Amt albern und schlecht verwalten würde, wenn er nicht ein Interesse, ja das ausschließende Interesse für das Recht, es nicht zum Zwecke und alleinigen Zwecke hätte und wenn er sich des Urteilens enthielte. Dies Erfordernis an den Richter kann man *Parteilichkeit* für das Recht nennen und weiß diese hier sehr wohl von einer *subjektiven* Parteilichkeit zu unterscheiden. Bei der an den Ges-
[550] chichtsschreiber geforderten Unparteilichkeit aber | wird in dem nüchternen, selbstgefälligen Gerede jener Unterschied verlöscht und werden beide Arten von Interesse verworfen, wenn verlangt wird, der Geschichtsschreiber solle keinen bestimmten Zweck und Ansicht, nach welcher er die Begebenheiten aussondere, stelle und beurteile, mitbringen, sondern sie gerade in der zufälligen Weise, wie er sie vorfindet, in ihrer beziehungs- und gedankenlosen Partikularität erzählen. So viel wird zugestanden, daß eine Geschichte einen *Gegenstand* haben müsse, z.B. Rom, dessen Schicksale, oder den Verfall der Größe des römischen Reichs. Es gehört wenig Überlegung dazu, einzusehen, daß dies der vorausgesetzte Zweck ist, welcher den Begebenheiten selbst sowie der Beurteilung zum Grunde liegt, welche derselben eine Wichtigkeit [geben], d.h. nähere oder entferntere Beziehung auf ihn haben. Eine Geschichte ohne solchen Zweck und ohne solche Beurteilung wäre nur ein schwachsinniges Ergehen des Vorstellens, nicht einmal ein
[10/350] Kindermärchen, denn selbst die Kinder fordern in den | Erzählungen ein Interesse, d.i. einen wenigstens zu ahnen gegebenen Zweck und die Beziehung der

fía se ha depurado hasta alcanzar un estilo más sólido y maduro. Crear ficciones tales como la del estado primitivo del ser humano o la del pueblo originario que había estado en posesión del verdadero conocimiento de Dios y de todas las ciencias, o la ficción de los pueblos sacerdotales y más especialmente la de un *epos* romano, por ejemplo, que habría sido la fuente de las noticias históricamente válidas sobre la historia más antigua de Roma, es lo que ha sustituido a las invenciones pragmatizantes de razones y conexiones psicológicas. Parece que en un amplio círculo se juzga [ahora] que para acudir a la demanda de una historiografía sacada de las fuentes, *erudita* e *inteligente*, basta con urdir esas representaciones hueras y combinárselo con frescura a base de recoger con erudita escoba unas cuantas circunstancias extrínsecas y lejanas, a porfía de la historia mejor acreditada[880].

Si dejamos de lado este modo subjetivo de tratar la historia, tenemos que la exigen|cia (opuesta propiamente a ese modo) de no contemplar la historia con arre- [10/349]
glo a un *fin objetivo* coincide globalmente con la exigencia que parece más justificada de que el historiador proceda con *imparcialidad*[881]. Esta demanda se le suele hacer especialmente a la historia de la filosofía, en la cual no debería mostrarse inclinación alguna hacia ninguna representación u opinión, del mismo modo que un juez no debe tener interés alguno por uno u otro de los bandos que pleitean. En el caso del juez se acepta al mismo tiempo que ejercería su cargo a lo tonto y deficientemente si no tuviera interés por el derecho, es más, si no tuviera interés exclusivo por él, no lo tuviera como fin, precisamente único, y se abstuviera de juzgar. Esta exigencia que se dirige a los jueces podría llamarse *parcialidad* en favor del derecho y [tal exigencia] sabe distinguir muy bien entre esta parcialidad y lo que sería parcialidad *subjetiva*. Pero en el caso de la imparcialidad exigida al historiador, | esta distin- [550]
ción se diluye en insulsa palabrería y engreimiento, y se reprueban ambas clases de interés cuando se dice que el historiador no debe aportar ningún fin determinado ni ninguna visión del asunto con arreglo a la cual elija los acontecimientos, los establezca y juzgue, sino que debe narrarlos exactamente bajo el modo contingente y con la particularidad carente de referencias y de pensamiento con que los encuentra. Sin embargo, se concede que una historia ha de tener un objeto, por ejemplo, Roma, su destino o el ocaso de la grandeza del Imperio romano, etc.[882]. No se necesita pensar mucho para ver que éste es precisamente el fin presupuesto que subyace a los acontecimientos mismos, como también a su enjuiciamiento [para decidir] cuáles de ellos son relevantes, es decir, guardan una relación más o menos próxima con aquel objeto. Una historia sin finalidad alguna y sin juicios de esta clase sería solamente un desahogo tonto de la representación, y no alcanzaría siquiera la categoría de cuento infantil, pues incluso los niños piden que los | cuentos tengan un interés, es [10/350]
decir, un fin establecido que se pueda al menos sospechar, y que los acontecimientos y acciones guarden relación con ese fin. Por lo que se refiere a la existencia de un

Begebenheiten und Handlungen auf denselben. In dem Dasein eines *Volkes* ist der
substantielle Zweck, ein Staat zu sein und als solcher sich zu erhalten; ein Volk
ohne Staatsbildung (eine *Nation* als solche) hat eigentlich keine Geschichte, wie die
Völker vor ihrer Staatsbildung existierten und andere noch jetzt als wilde Natio-
nen existieren. Was einem Volke geschieht und innerhalb desselben vorgeht, hat
in der Beziehung auf den Staat seine wesentliche Bedeutung; die bloßen Partiku-
laritäten der Individuen sind am entferntesten von jenem der Geschichte
angehörigen Gegenstand. Wenn in dem Charakter der ausgezeichneten Indivi-
duen einer Periode sich der allgemeine Geist einer Zeit überhaupt abdrückt und
auch ihre Partikularitäten die entfernteren und trüberen Medien sind, in wel-
[551] chen er noch in geschwächten Farben spielt, sogar oft | Einzelheiten eines kleinen
Ereignisses, eines Wortes nicht eine subjektive Besonderheit, sondern eine Zeit,
Volk, Bildung in schlagender Anschaulichkeit und Kürze aussprechen, derglei-
chen auszuwählen nur die Sache eines geistreichen Geschichtsschreibers ist, so ist
dagegen die Masse der sonstigen Einzelheiten eine überflüssige Masse, durch
deren getreue Aufsammlung die der Geschichte würdigen Gegenstände gedrückt
und verdunkelt werden; die wesentliche Charakteristik des Geistes und seiner
Zeit ist immer in den großen Begebenheiten enthalten. Es hat ein richtiger Sinn
darauf geführt, dergleichen Schildereien des Partikulären und das Auflesen der
Züge desselben in den *Roman* (wie die Walter Scottschen und dgl. sind) zu verwei-
sen; es ist für guten Geschmack zu halten, die Gemälde der unwesentlichen, par-
tikulären Lebendigkeit mit einem unwesentlichen Stoffe zu verbinden, wie ihn
der Roman aus den Privatereignissen und subjektiven Leidenschaften nimmt. Im
Interesse der sogenannten *Wahrheit* aber die individuellen Kleinigkeiten der Zeit
[10/351] und der | Personen in die Vorstellung der allgemeinen Interessen einzuweben, ist
nicht nur gegen Urteil und Geschmack, sondern gegen den Begriff *objektiver Wahr-
heit*, in deren Sinne dem Geist nur Substantielles, nicht aber die Gehaltlosigkeit
äußerlicher Existenzen und Zufälligkeiten das Wahre und es vollkommen gleich-
gültig ist, ob solche Unbedeutendheiten förmlich beglaubigt oder aber, wie im
Romane, charakteristisch erdichtet und diesem oder jenem Namen und Umstän-
den zugeschrieben sind. – Das Interesse der *Biographie*, um diese hierbei zu erwäh-
nen, scheint direkt einem allgemeinen Zwecke gegenüberzustehen, aber sie selbst
hat die historische Welt zum Hintergrunde, mit welchem das Individuum verwic-
kelt ist; selbst das Subjektiv-Originelle, Humoristische usf. spielt an jenen Gehalt
[552] an und erhöht sein Interesse dadurch; das nur | Gemütliche aber hat einen ande-
ren Boden und Interesse als die Geschichte.

Die Anforderung der *Unparteilichkeit* an die *Geschichte* der *Philosophie*, ebenso,
kann man hinzusetzen, der *Religion* teils überhaupt, teils an die Kirchengeschichte,
pflegt näher die noch ausdrücklichere Ausschließung der Voraussetzung von

pueblo, el fin sustancial consiste en ser un estado y mantenerse como tal; un pueblo sin organización estatal (una *nación* como tal) no tiene propiamente historia, como no la tuvieron los pueblos que existieron antes de la formación de sus respectivos estados, ni la tienen los que existen hoy todavía como naciones salvajes. Lo que le sucede a un pueblo y ocurre en él tiene su significado esencial en relación al estado; las meras particularidades de los individuos son lo más lejano al objeto pertinente de la historia. Cuando en el carácter de los individuos que sobresalen en una época está impreso el espíritu general de aquel tiempo, e incluso las peculiaridades de un individuo son los medios remotos y turbios en los que actúa ese espíritu aunque sea con colores desvaídos, ocurre frecuentemente | que los detalles de un suceso [551]
pequeño o de una simple palabra son expresión vívidamente intuitiva y breve, no de una particularidad subjetiva, sino de un tiempo, pueblo o cultura; seleccionar esos detalles sólo puede hacerlo un historiador inteligente y, viceversa, gran cantidad de detalles de otra clase es material superfluo, cuya cuidadosa recolección oscurece y perjudica los objetos merecedores de historia; los rasgos esenciales de un espíritu y de su tiempo están siempre contenidos en los grandes acontecimientos. Un instinto certero ha llevado a transferir a la *novela* esa tal descripción de lo particular y su selección (como ocurre en las conocidas novelas de Walter Scott y otros parecidos)[883]; [ahora bien], hay que tener por cosa de buen gusto vincular las pinturas de la vida inesencial y particular a una materia [también] inesencial, como lo hace la novela cuando toma su materia de la vida privada y de las pasiones subjetivas. Pero entretejer las pequeñeces particulares de la época y de las | personas con la repre- [10/351]
sentación de los intereses generales, so capa del interés de la llamada *verdad* [del relato], no peca solamente contra el buen juicio y el buen gusto, sino contra el concepto de *verdad objetiva*, en cuyo sentido sólo lo sustancial es verdadero para el espíritu, no la falta de contenido de las EXISTENCIAS externas y de las contingencias; y es perfectamente indiferente que tales insignificancias estén formalmente documentadas o, como ocurre en la novela, hayan sido fabuladas como rasgos característicos y atribuidas luego a este o aquel nombre propio o a estas o a aquellas circunstancias.— El interés de la *biografía*, para mencionarla aquí de pasada, parece estar en directa oposición a cualquier fin universal, pero también ella tiene al mundo histórico como trasfondo con el que se encuentra implicado el individuo; incluso las originalidades subjetivas, los rasgos de humor, etc., aluden a ese contenido [del trasfondo] y ello aumenta su interés; sin embargo, lo meramente sentimental o agradable | pertenece a otro campo, y su interés es distinto del interés de la historia. [552]

La exigencia de *imparcialidad*, cuando se dirige a la *historia de la filosofía*, como también cuando se dirige, podemos añadir, a la historia de la *religión* en general o a la historia de la iglesia en particular, suele incluir más concretamente la exigencia de excluir de un modo todavía más expreso la presuposición de una fina-

einem objektiven Zwecke zu enthalten. Wie vorhin der Staat als die Sache genannt war, auf welche das Urteil die Begebenheiten in der politischen Geschichte zu beziehen hätte, so müßte hier die *Wahrheit* der Gegenstand sein, auf welchen die einzelnen Taten und Begebenheiten des Geistes zu beziehen wären. Es wird aber vielmehr die entgegengesetzte Voraussetzung gemacht, daß jene Geschichten nur subjektive Zwecke, d.i. nur Meinungen und Vorstellungen, nicht den an und für sich seienden Gegenstand, die Wahrheit, zum Inhalt haben sollen, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil es keine Wahrheit gebe. Nach dieser Annahme erscheint das Interesse für die Wahrheit gleichfalls nur als eine Parteilichkeit im gewöhnlichen Sinne, nämlich für Meinungen und Vorstellungen, die von glei-
[10/352] cher Gehaltlosigkeit sämtlich | für indifferent gelten. Die geschichtliche Wahrheit selbst hat damit den Sinn nur von *Richtigkeit*, genauem Berichte des Äußerlichen, ohne Urteil als über diese Richtigkeit selbst, womit bloß qualitative und quantitative, keine Urteile der Notwendigkeit und des Begriffs (vgl. Anm. zu § 172 u. 178) zugelassen sind. In der Tat aber, wenn in der politischen Geschichte Rom oder das deutsche Reich usf. ein wirklicher und wahrhafter Gegenstand und der Zweck sind, auf welchen die Erscheinungen zu beziehen und nach dem sie zu beurteilen sind, so ist noch mehr in der allgemeinen Geschichte der allgemeine Geist selbst, das Bewußtsein seiner und seines Wesens ein wahrhafter und wirklicher Gegen-
[553] stand, Inhalt und ein Zweck, dem an und für sich alle | anderen Erscheinungen dienen, so daß sie durch das Verhältnis zu ihm, d.h. das Urteil, in welchem sie unter ihn subsumiert sind und er ihnen inhäriert, allein ihren Wert sowie sogar ihre Existenz haben. Daß in dem Gange des Geistes (und der Geist ist es, der nicht nur *über* der Geschichte wie über den Wassern schwebt, sondern in ihr webt und allein das Bewegende ist) die Freiheit, d.i. die durch seinen Begriff bestimmte Entwicklung das Bestimmende und nur sein Begriff sich der Endzweck, d.i. die Wahrheit, sei, da der Geist Bewußtsein ist, oder mit andern Worten, daß *Vernunft* in der Geschichte sei, wird teils wenigstens ein plausibler Glaube sein, teils aber ist es Erkenntnis der Philosophie.

§ 550

Diese Befreiung des Geistes, in der er zu sich selbst zu kommen und seine Wahrheit zu verwirklichen geht, und das Geschäft derselben ist das höchste und absolute *Recht*. Das Selbstbewußtsein eines besonderen Volkes ist Träger der diesmaligen Entwicklungsstufe des allgemeinen Geistes in seinem Dasein und die objektive Wirklichkeit, in welche er seinen Willen legt. Gegen diesen absoluten Willen ist der Wille der anderen

lidad objetiva. Así como antes hemos indicado[884] que el juicio en la historia política tendría que referir los acontecimientos al estado, tendría ahora que ser la *verdad* el objeto al que deberían ser referidos los hechos y acontecimientos singulares del espíritu. No obstante, más bien se hace la presuposición contraria de que estas historias únicamente han de tener por contenido fines subjetivos, esto es, meras opiniones y representaciones, y no el objeto que está-siendo en y para sí, o sea, la verdad; y se procede así por la simple razón de que no hay verdad alguna. Según este modo de ver, el interés por la verdad aparece como un partidismo en el sentido corriente, a saber, como parcialidad a favor de opiniones y representaciones que se estiman todas | como equivalentes en tanto carecen de contenido por igual. Incluso [10/352] la verdad histórica viene a tener así el mero sentido de *corrección*, o sea, de un informe exacto de lo externo, sin otro enjuiciamiento que no sea el que recae sobre esa corrección. Con lo cual solamente se permiten los juicios cualitativos y cuantitativos, pero no los juicios de necesidad o de concepto (cfr. notas de los §§ 172 y 178). Sin embargo, si de hecho en la historia política, Roma o el Imperio germánico, etc., son un objeto efectivamente real y verdadero, y son el fin al que hay que referir los fenómenos y con arreglo al cual hay que enjuiciarlos, tanto más en la historia universal ha de ser aquí el espíritu universal mismo, la conciencia de él y de su esencia, el objeto real y verdadero, contenido y fin al que sirven en y para sí todos los fenómenos | restantes, de tal modo que éstos únicamente tienen su valor, [553] e incluso su existencia, por la relación que guardan con aquel objeto, es decir, por el juicio que los subsume bajo él y por el cual este objeto inhiere en ellos. Que en el curso de la historia (y el espíritu es aquel que no solamente se cierne *sobre* la historia, como sobre las aguas[885], sino que es quien en ella teje y el único que la mueve) sea la libertad lo determinante, esto es, el desarrollo determinado por el concepto de espíritu, y sólo ese concepto sea fin último del espíritu, es decir, la verdad, puesto que el espíritu es conciencia, o dicho también con otras palabras, que en la historia haya razón, será por una parte una creencia plausible por lo menos, pero por otra parte es conocimiento de la filosofía.

§ 550

Esta liberación del espíritu, por la que él camina para alcanzarse a sí mismo y realizar efectivamente su verdad y la tarea de esta verdad, es el *derecho* supremo y absoluto. La autoconciencia de un pueblo particular es portadora de aquel peldaño de desarrollo del espíritu universal que se ha logrado hasta ese momento en la existencia de este mismo espíritu, y es la realidad efectiva y *objetiva* en la que el espíritu universal deposita su voluntad. Contra esa

[10/353] besonderen Volksgeister rechtlos, jenes | Volk ist das weltbeherrschende; ebenso aber schreitet er über sein jedesmaliges Eigentum als über eine besondere Stufe hinaus und übergibt es dann seinem Zufall und Gericht.

§ 551

Indem solches Geschäft der Wirklichkeit als Handlung und damit als ein Werk *Einzelner* erscheint, so sind diese in Rücksicht auf den substantiellen
[554] Inhalt ihrer Arbeit *Werkzeuge*, und ihre Subjektivität, die ihr Eigentüm|liches ist, ist die leere Form der Tätigkeit. Was sie daher durch den individuellen Anteil, den sie an dem substantiellen, von ihnen unabhängig bereiteten und bestimmten Geschäfte genommen, für sich erlangt haben, ist eine formelle Allgemeinheit subjektiver Vorstellung, – der *Ruhm*, der ihre Belohnung ist.

§ 552

Der Volksgeist enthält Naturnotwendigkeit und steht in äußerlichem Dasein (§ 483); die in sich unendliche sittliche Substanz ist für sich eine besondere und beschränkte (§ 549 u. 550) und ihre subjektive Seite mit Zufälligkeit behaftet, bewußtlose Sitte, und Bewußtsein ihres Inhaltes als eines zeitlich Vorhandenen und im Verhältnisse gegen eine äußerliche Natur und Welt. Aber es ist der in der Sittlichkeit *denkende* Geist, welcher die Endlichkeit, die er als Volksgeist in seinem Staate und dessen zeitlichen Interessen, dem Systeme der Gesetze und der Sitten hat, in sich aufhebt und sich zum Wissen seiner in seiner Wesentlichkeit erhebt, ein Wissen, das jedoch selbst die immanente Beschränktheit des Volksgeistes hat. Der denkende Geist der Weltgeschichte aber, indem er zugleich jene Beschränktheiten der besonderen Volksgeister und seine eigene Weltlichkeit abstreift, erfaßt seine konkrete Allgemeinheit und erhebt sich zum *Wissen des absoluten Geistes*, als der ewig wirklichen Wahrheit, in welcher die wissende Vernunft frei für sich ist und die Notwendigkeit, Natur und Geschichte nur seiner Offenbarung dienend und Gefäße seiner Ehre sind.

voluntad absoluta, la voluntad de los otros espíritus particulares de un pueblo no tienen derecho; aquel | pueblo es el dominador del mundo; sin [10/353] embargo, el espíritu universal rebasa también su propiedad de cada momento como quien deja atrás un peldaño particular y entrega entonces ese pueblo al azar y tribunal del mismo espíritu.

§ 551

En tanto ese negocio de la realidad efectiva aparece como acción de los *singulares* y consiguientemente también como obra de ellos, éstos son *instrumentos* respecto del contenido sustancial de su trabajo, y la subjetividad que es lo pro|pio suyo es la forma vacía de la actividad. Por tanto, lo que ellos consi- [554] guen para sí, por haber tomado parte en la tarea sustancial [que fue] determinada y preparada independientemente de ellos, es una universalidad formal [propia] de la representación subjetiva: la *fama*, que es su salario.

§ 552

El espíritu de un pueblo contiene necesidad propia de la naturaleza y se sitúa en la existencia exterior (§ 483). La sustancia ética, infinita en sí misma, es de por sí una sustancia limitada y particular (§§ 549 y 550), y su lado subjetivo está afectado de contingencia; es costumbre ética inconsciente y es conciencia de su contenido como algo temporalmente presente y en relación frente a una naturaleza exterior y mundo. Es, sin embargo, el espíritu *pensante* en el seno de la eticidad el que supera en sí mismo la finitud que, como espíritu de un pueblo, tiene en su estado y en los intereses temporales de ese estado, en el sistema de las leyes y de las costumbres éticas, y se eleva [así] al saber de sí en su esencialidad; un saber, con todo, que tiene también la limitación inmanente propia del espíritu de un pueblo. Pero el espíritu pensante de la historia universal, en tanto se despoja al mismo tiempo de aquellas limitaciones [que son] propias de los espíritus particulares de los pueblos y de su propia mundanidad, comprende su universalidad concreta y se eleva al *saber del espíritu absoluto*, como saber de la verdad eternamente real y efectiva; en esta verdad la razón sapiente es libre para sí, y [en ella misma] la necesidad, naturaleza e historia están sirviendo solamente a la revelación del espíritu y son vasos de su gloria.

[10/354] | Von dem Formellen der Erhebung des Geistes zu Gott ist in der Einleitung
zur Logik (vgl. insbesondere § 51 Anm.) gesprochen worden. – In Ansehung der
[555] Ausgangspunkte dieser Erhebung hat *Kant* insofern | im allgemeinen den richtigsten ergriffen, als er den Glauben an Gott aus der *praktischen Vernunft* hervorgehend betrachtet. Denn der Ausgangspunkt enthält implizit den *Inhalt* oder Stoff, welcher den Inhalt des Begriffs von Gott ausmacht. Der wahrhafte konkrete Stoff ist aber weder das *Sein* (wie im kosmologischen) noch nur die *zweckmäßige Tätigkeit* (wie im physikotheologischen Beweise), sondern der *Geist*, dessen absolute Bestimmung die wirksame Vernunft, d.i. der sich bestimmende und realisierende Begriff selbst, – die Freiheit ist. Daß die in dieser Bestimmung geschehende Erhebung des subjektiven Geistes zu Gott in der Kantischen Darstellung wieder zu einem *Postulate*, einem bloßen *Sollen* herabgesetzt wird, ist die früher erörterte Schiefheit, den Gegensatz der Endlichkeit, dessen Aufheben zur Wahrheit jene Erhebung selbst ist, unmittelbar als wahr und gültig wiederherzustellen.

Es ist früher von der *Vermittlung*, welche die Erhebung zu Gott ist, gezeigt worden (§ 192, vgl. § 204 Anm.), daß das Moment der *Negation*, als durch welche der wesentliche Inhalt des Ausgangspunktes von seiner Endlichkeit gereinigt wird und hierdurch frei hervorgeht, vornehmlich zu beachten ist. Dies in der logischen Form abstrakte Moment hat nun seine konkreteste Bedeutung erhalten. Das Endliche, von dem hier ausgegangen wird, ist das reelle sittliche Selbstbewußtsein; die *Negation*, durch welche es seinen Geist zu seiner Wahrheit erhebt, ist die in der sittlichen Welt *wirklich* vollbrachte Reinigung seines Wissens von der subjektiven Meinung und die Befreiung seines Willens von der Selbstsucht der Begierde. Die wahrhafte Religion und wahrhafte Religiosität geht nur aus der Sittlichkeit hervor und ist die denkende, d.i. der freien Allgemeinheit ihres konkre-
[10/355] ten Wesens | bewußtwerdende Sittlichkeit. Nur aus ihr und von ihr aus wird die
[556] Idee von Gott | als freier Geist gewußt; außerhalb des sittlichen Geistes ist es
daher vergebens, wahrhafte Religion und Religiosität zu suchen.

Aber dieses Hervorgehen gibt sich zugleich selbst wie überall im Spekulativen die Bedeutung, daß das zunächst als Folgendes und Hervorgegangenes Gestellte vielmehr das absolute Prius dessen ist, durch das es als vermittelt erscheint und hier im Geiste als dessen Wahrheit auch gewußt wird.

Es ist damit hier der Ort, auf das *Verhältnis von Staat und Religion* näher einzugehen und dabei Kategorien zu beleuchten, die hierüber gang und gäbe sind. Die unmittelbare Folge des Vorhergehenden ist, daß die Sittlichkeit der auf sein substantielles Inneres zurückgeführte Staat, dieser die Entwicklung und Verwirklichung derselben, die Substantialität aber der Sittlichkeit selbst und des Staats die Religion ist. Der Staat beruht nach diesem Verhältnis auf der sittlichen Gesinnung und diese auf der religiösen. Indem die Religion das Bewußtsein der *absolu-*

| Hemos hablado ya, en la introducción a la lógica[886] (véase en especial § 51 N), [10/354] del aspecto formal de la elevación del espíritu a Dios.— Respecto del punto de partida de esa elevación, *Kant* ha comprendido lo más exacto dentro de | lo general en [555] tanto contempla la fe en Dios como procedente de la *razón práctica*[887], pues el punto de partida contiene *implicite* el contenido o materia que constituye el contenido del concepto de Dios. Y la materia verdaderamente concreta no es ni el *ser* (como [ocurre] en la prueba cosmológica) ni la *actividad adecuada a un fin* (como en la prueba fisico-teológica), sino que es el espíritu, cuya determinación absoluta es la razón eficaz, es decir, el concepto que se determina y realiza a sí mismo; es la libertad. Que la elevación del espíritu subjetivo a Dios, la cual acaece bajo esta determinación, se degrade luego, en la exposición kantiana, a *postulado*, a un mero *deber ser*, es el equívoco ya expuesto[888], que consiste en restablecer inmediatamente la oposición de la finitud como válida y verdadera, oposición cuya superación para alcanzar la verdad es precisamente aquella elevación.

Respecto a la *mediación* en que consiste la elevación a Dios, hemos indicado anteriormente (§ 192, véase también § 204 N) que sobre todo hay que atender al momento de la *negación*, por cuanto a través de ella el contenido esencial del punto de partida se purifica y de esta manera emerge libre. Este momento, que en su forma lógica es un momento abstracto, ha recibido ahora su significación más concreta. Lo finito de que aquí se parte es la autoconciencia ética real; la *negación*, por medio de la cual [la autoconciencia] eleva su espíritu a la verdad, es la purificación de su saber respecto de la opinión subjetiva, purificación que se ha cumplido de manera *efectivamente real* en el mundo ético, y es liberación de su voluntad respecto del egoísmo del deseo. La verdadera religión y verdadera religiosidad procede únicamente de la eticidad y es la eticidad pensante, es decir, la eticidad que se hace consciente de la universalidad libre de su esencia concreta. | Sólo a partir de ella y desde ella deviene [10/355] sabida la idea de Dios | como espíritu libre; fuera del espíritu ético se buscará en [556] vano verdadera religión y religiosidad.

Ahora bien, aquí como en todas partes, este emerger obtiene al mismo tiempo en lo especulativo el siguiente significado: lo que primeramente fue establecido como consecuencia y resultado es más bien lo absolutamente *prius* respecto de aquello a través de lo cual aparece como mediado, y aquí, en el espíritu, deviene también sabido como su verdad.

Llegamos así al lugar pertinente para ocuparnos con más detalle de la *relación entre estado y religión*, y de paso esclarecer categorías con las que nos topamos continuamente cuando se trata de este asunto. La consecuencia inmediata de lo que precede consiste en que la eticidad es el estado reconducido a su interioridad sustancial, éste es el desarrollo y efectiva realización de la eticidad, y la sustancialidad de esa misma eticidad y del estado es la religión. De acuerdo con esta relación, el estado

ten Wahrheit ist, so kann das, was als Recht und Gerechtigkeit, als Pflicht und
Gesetz, d.i. als *wahr* in der Welt des freien Willens gelten soll, nur insofern gelten,
als es *Teil* an jener Wahrheit hat, unter *sie subsumiert* ist und *aus ihr folgt*. Daß aber das
wahrhafte Sittliche Folge der Religion sei, dazu wird erfordert, daß die Religion
den wahrhaften *Inhalt* habe, d.i. die in ihr gewußte Idee *Gottes* die wahrhafte sei.
Die Sittlichkeit ist der göttliche Geist als inwohnend dem Selbstbewußtsein in
dessen wirklicher Gegenwart als eines Volkes und der Individuen desselben; die-
ses Selbstbewußtsein aus seiner empirischen Wirklichkeit in sich gehend und
seine Wahrheit zum Bewußtsein bringend, hat in seinem *Glauben* und in seinem
Gewissen nur, was es in der *Gewißheit* seiner selbst, in seiner geistigen Wirklichkeit
[557] hat. Beides ist | untrennbar; es kann nicht zweierlei Gewissen, ein religiöses und
[10/356] ein dem Ge|halte und Inhalte nach davon verschiedenes sittliches, geben. Aber
der Form nach, d.i. für das Denken und Wissen – und Religion und Sittlichkeit
gehören der Intelligenz an und sind ein Denken und Wissen –, kommt dem reli-
giösen Inhalte, als der reinen an und für sich seienden, also höchsten Wahrheit,
die Sanktionierung der in empirischer Wirklichkeit stehenden Sittlichkeit zu; so
ist die Religion für das Selbstbewußtsein die Basis der Sittlichkeit und des Staates.
Es ist der ungeheure Irrtum unserer Zeiten gewesen, diese Untrennbaren als
voneinander trennbar, ja selbst als gleichgültig gegeneinander ansehen zu wollen.
So ist das Verhältnis der Religion zum Staate so betrachtet worden, daß dieser für
sich sonst schon und aus irgendeiner Macht und Gewalt existiere und das Reli-
giöse als das Subjektive der Individuen nur zu seiner Befestigung etwa als etwas
Wünschenswertes hinzuzukommen hätte oder auch gleichgültig sei und die Sit-
tlichkeit des Staates, d.i. vernünftiges Recht und Verfassung für sich auf ihrem
eigenen Grunde feststehe. Bei der angegebenen Untrennbarkeit der beiden Sei-
ten hat es Interesse, die Trennung bemerklich zu machen, die auf der Seite der
Religion erscheint. Sie betrifft zunächst die *Form*, d.i. das Verhältnis des Selbstbe-
wußtseins zu dem Inhalte der Wahrheit. Indem dieser die Substanz als inwohnen-
der Geist des Selbstbewußtseins in seiner Wirklichkeit ist, so hat dieses die
Gewißheit seiner selbst in diesem Inhalte und ist frei in demselben. Es kann aber
das Verhältnis der Unfreiheit der Form nach stattfinden, obgleich der *an sich*
seiende Inhalt der Religion der absolute Geist ist. Dieser große Unterschied, um
das Bestimmtere anzuführen, findet sich innerhalb der christlichen Religion
selbst, in welcher nicht das Naturelement den Inhalt des Gottes macht, noch auch
[558] ein solches in den Gehalt desselben als Moment eintritt, | sondern Gott, der im
Geist und in der *Wahrheit* gewußt wird, der Inhalt ist. Und doch wird in der katho-
[10/357] lischen Religion dieser Geist in der | Wirklichkeit dem selbstbewußten Geiste
starr gegenübergestellt. Zunächst wird in der Hostie Gott als *äußerliches Ding* der
religiösen Anbetung präsentiert (wogegen in der lutherischen Kirche die Hostie

descansa sobre el talante ético, y éste sobre el religioso. En tanto la religión es la conciencia de la *verdad absoluta*, [resulta que todo] lo que ha de valer como justicia y derecho, como ley y obligación, o sea, [todo] lo que ha de valer como *verdadero* en el mundo de la voluntad libre, solamente puede valer tanto cuanto tiene *parte* en aquella verdad, está *subsumido* bajo *ella* y *de ella* se sigue. Pero para que lo auténticamente ético sea consecuencia de la religión, se exige que la religión tenga su *contenido* verdadero, es decir, que la idea de *Dios* sabida en la religión sea la verdadera. La eticidad es el espíritu divino como inhabitante[889] en la autoconciencia, en el presente efectivamente real de ésta como presente de un pueblo y de sus individuos; esta autoconciencia, entrando en su interior desde su efectiva realidad empírica y haciéndose consciente de su verdad, sólo tiene en su *fe* y en su *conciencia moral* aquello que tiene en su *certeza* de sí misma, o sea, lo que tiene en su efectiva realidad espiritual. Ambas cosas son | inseparables; no puede haber dos clases de conciencia, una religiosa y [557]
otra ética, que se distingan entre sí según su ha|ber y contenido. Pero según la forma, [10/356]
esto es, para el pensar y el saber (y religión y eticidad pertenecen a la inteligencia y son pensar y saber), al contenido religioso como verdad pura que está-siendo en y para sí, como verdad suprema por tanto, le corresponde la sanción de la eticidad residente en la efectiva realidad empírica. De esta manera, la religión es para la autoconciencia la base de la eticidad y del estado. El enorme error de nuestro tiempo ha consistido en querer ver estas dos cosas, que son inseparables, como separables una de otra, es más, como indiferentes una respecto de la otra. La relación de la religión con el estado se ha contemplado como si éste ya EXISTIERA por separado y de suyo en virtud de alguna fuerza o poder, y que lo religioso, como algo subjetivo de los individuos, tuviera que añadirse como deseable más o menos, y sólo para afianzar al estado, o fuera tal vez indiferente; se ha considerado que la eticidad del estado, es decir, el derecho racional y la constitución, se tuvieran en pie firmemente en virtud de su propio fundamento. Tratando de la indicada inseparabilidad de las dos cosas, resulta de interés llamar la atención sobre la separación tal como se presenta por el lado de la religión. Atañe primeramente a la *forma*, o sea, a la relación de la autoconciencia con el contenido de la verdad. Siendo este contenido la sustancia como espíritu de la autoconciencia que inhabita en la realidad efectiva de ésta, la autoconciencia tiene la certeza de sí misma en este contenido y es libre en él. Pero según la forma también puede tener lugar la relación de falta de libertad, aunque el contenido que está-siendo *en sí* de la religión sea el espíritu absoluto. Esta gran distinción, para aducir el caso más determinado, se halla incluso en el interior de la religión cristiana, en la cual el elemento natural no constituye el contenido de Dios, ni tan siquiera interviene [lo natural no libre] como momento de su riqueza, | sino que el con- [558]
tenido [en esta religión] es el Dios que se conoce en el *espíritu* y en la *verdad*[890]. Y sin embargo, en la religión católica, este espíritu se enfrenta abruptamente en la | reali- [10/357]

als solche erst und nur allein im *Genusse*, d.i. in der Vernichtung der Äußerlichkeit derselben, und im *Glauben*, d.i. in dem zugleich freien, seiner selbst gewissen Geiste, konsekriert und zum gegenwärtigen Gotte erhoben wird). Aus jenem ersten und höchsten Verhältnis der Äußerlichkeit fließen alle die anderen äußerlichen, damit unfreien, ungeistigen und abergläubischen Verhältnisse; namentlich ein *Laienstand*, der das *Wissen* der göttlichen Wahrheit wie die Direktion des *Willens* und *Gewissens* von außen her und von einem anderen Stande empfängt, welcher selbst zum Besitze jenes Wissens nicht auf geistige Weise allein gelangt, sondern wesentlich dafür einer äußerlichen Konsekration bedarf. Weiteres, die teils für sich nur die Lippen bewegende, teils darin geistlose Weise des Betens, daß das Subjekt auf die direkte Richtung zu Gott Verzicht leistet und andere um das Beten bittet, – die Richtung der Andacht an wundertätige Bilder, ja selbst an Knochen, und die Erwartung von Wundern durch sie, – überhaupt die *Gerechtigkeit* durch äußerliche Werke, ein Verdienst, das durch die Handlungen soll erworben, ja sogar auf andere übergetragen werden können, usf., – alles dieses bindet den Geist unter ein *Außersichsein*, wodurch sein Begriff im Innersten verkannt und verkehrt und Recht und Gerechtigkeit, Sittlichkeit und Gewissen, Zurechnungsfähigkeit und Pflicht in ihrer Wurzel verdorben sind.

Solchem Prinzip und dieser Entwicklung der Unfreiheit des Geistes im Reli-
[559] giösen entspricht nur eine | Gesetzgebung und Verfassung der rechtlichen und sittlichen Unfreiheit und ein Zustand der Unrechtlichkeit und Unsittlichkeit im wirklichen Staate. Konsequenterweise ist die katholische Religion so laut als diejenige gepriesen worden und wird noch oft gepriesen, bei welcher allein die Festigkeit
[10/358] | der Regierungen gesichert sei, – in der Tat solcher Regierungen, welche mit Institutionen zusammenhängen, die sich auf die Unfreiheit des rechtlich und sittlich frei sein sollenden Geistes, d.h. auf Institutionen des Unrechts und einen Zustand sittlicher Verdorbenheit und Barbarei gründen. Diese Regierungen wissen aber nicht, daß sie am Fanatismus die furchtbare Macht haben, welche nur so lange und nur unter der Bedingung nicht feindselig gegen sie auftritt, daß sie unter der Knechtschaft des Unrechts und der Immoralität befangen bleiben. Aber in dem Geiste ist noch eine andere Macht vorhanden; gegen jenes Außersich- und Zerrissensein sammelt sich das Bewußtsein in seine innere freie Wirklichkeit; es erwacht die *Weltweisheit* im Geiste der Regierungen und der Völker, d.h. die Weisheit über das, was in der Wirklichkeit an und für sich recht und vernünftig ist. Mit Recht ist die Produktion des Denkens und bestimmter die Philosophie *Weltweisheit* genannt worden, denn das Denken vergegenwärtigt die Wahrheit des Geistes, führt ihn in die Welt ein und befreit ihn so in seiner Wirklichkeit und an ihm selbst.

Damit gibt sich der Inhalt eine ganz andere Gestalt. Die Unfreiheit der *Form*, d.i. des Wissens und der Subjektivität, hat für den sittlichen Inhalt die

dad efectiva al espíritu autoconsciente. En primer lugar, Dios en la hostia se presenta a la adoración religiosa como *cosa exterior* (mientras en la iglesia luterana, por el contrario, la hostia tan sólo se consagra y eleva a Dios presente en el *goce*, es decir, cuando se anula su exterioridad, y en la *fe*, es decir, en el espíritu cierto de sí y al mismo tiempo libre). Desde aquella primera y suprema relación de exterioridad fluyen todas las demás relaciones externas y, por tanto, no libres, no espirituales y supersticiosas; [se sigue] en concreto [la existencia de] un *estamento laico* que recibe de otro estamento y desde fuera el *saber* de la verdad divina, así como la dirección de la *voluntad* y de la *conciencia*; este segundo estamento, a su vez, tampoco alcanza la posesión del conocimiento de la verdad divina de una manera puramente espiritual, sino que para lograrlo precisa esencialmente de una consagración externa. Más aún: [se da en la religión católica] un modo de orar falto de espíritu que a veces consiste en mover solamente los labios y otras veces consiste en que el sujeto renuncie a dirigirse directamente a Dios y pida a otro que ore por él; la orientación de la devoción hacia imágenes milagrosas, e incluso hacia huesos, a la espera de milagros; la justificación en general por las obras exteriores y el mérito que debe ganarse con las acciones, pudiéndose transferir todo ello a otros, etc. Todo eso somete al espíritu a un *ser-externo*, con lo cual se desconoce y se pervierte su concepto, [que sólo se da] en lo más íntimo, y se corrompen en su raíz derecho y justicia, eticidad y conciencia moral, responsabilidad y obligación.

A un principio de esta clase y a este desarrollo de la falta de libertad del espíritu en lo religioso le corresponde únicamente una | legislación y constitución de no- [559]
libertad en lo jurídico y en lo ético, así como una situación de injusticia y falta de ética en el estado efectivamente real. Consecuentemente, la religión católica ha sido alabada de manera tan elocuente y se la alaba todavía como la única que asegura la solidez | de los gobiernos; de gobiernos, en efecto, vinculados a instituciones que se fun- [10/358]
dan en la falta de libertad de aquel espíritu que debe ser jurídica y éticamente libre; se fundan, esto es, en instituciones de la injusticia y descansan sobre una situación de corrupción ética y de barbarie. Pero esos gobiernos no saben que en el fanatismo se esconde una temible fuerza que no se vuelve contra ellos tan sólo mientras ellos mismos permanecen prisioneros de la servidumbre de lo injusto y de la inmoralidad, y sólo bajo esta condición. Mas en el espíritu está presente todavía otra fuerza, la fuerza que tiene la conciencia de recogerse en su realidad efectiva interior y libre, oponiéndose a aquel ser externo y a aquel estar desgarrado [por él]. En el espíritu de los gobiernos y de los pueblos se despierta la *sabiduría mundana*, es decir, la sabiduría que versa sobre lo que en sí y para sí es justo y racional en la realidad efectiva. Con razón se ha llamado *sabiduría mundana* a los productos del pensamiento, y más concretamente a la filosofía, pues el pensar hace presente la verdad del espíritu, introduce este espíritu en el mundo y lo libera así en su realidad efectiva y en sí mismo.

Folge, daß das Selbstbewußtsein ihm als nicht immanent, daß er als demselben
entrückt vorgestellt wird, so daß er nur wahrhaft sein solle als negativ gegen des-
sen Wirklichkeit. In dieser Unwahrheit heißt der sittliche Gehalt ein *Heiliges*. Aber
durch das Sicheinführen des göttlichen Geistes in die Wirklichkeit, die Befreiung
[560] der Wirklichkeit zu ihm wird das, was in der Welt *Heiligkeit* | sein soll, durch die *Sit-
tlichkeit* verdrängt. Statt des Gelübdes der Keuschheit gilt nun erst die *Ehe* als das
Sittliche, und damit als das Höchste in dieser Seite des Menschen die *Familie*; statt
des Gelübdes der Armut (dem, sich in Widerspruch verwickelnd, das Verdienst
[10/359] des Wegschenkens der Habe an die Armen, | d.i. die Bereicherung derselben
entspricht) gilt die *Tätigkeit* des Selbsterwerbs durch Verstand und Fleiß und die
Rechtschaffenheit in diesem Verkehr und Gebrauch des Vermögens, die Sittlichkeit in
der bürgerlichen Gesellschaft; statt des Gelübdes des Gehorsams gilt der *Gehorsam*
gegen das *Gesetz* und die gesetzlichen Staatseinrichtungen, welcher selbst die wahr-
hafte Freiheit ist, weil der Staat die eigene, die sich verwirklichende Vernunft ist;
die *Sittlichkeit* im *Staate*. So kann dann erst Recht und Moralität vorhanden sein. Es
ist nicht genug, daß in der Religion geboten ist: *Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und
Gott, was Gottes ist*; denn es handelt sich eben darum, zu bestimmen, was der Kaiser
sei, d.i. was dem weltlichen Regimente gehöre; und es ist bekannt genug, was
auch das weltliche Regiment in Willkür sich alles angemaßt hat, wie seinerseits das
geistliche Regiment. Der göttliche Geist muß das Weltliche immanent durch-
dringen, so ist die Weisheit konkret darin und seine Berechtigung an ihm selbst
bestimmt. Jenes konkrete Inwohnen aber sind die angeführten Gestaltungen der
Sittlichkeit, die Sittlichkeit der Ehe gegen die Heiligkeit des ehelosen Standes, die
Sittlichkeit der Vermögens- und Erwerbstätigkeit gegen die Heiligkeit der Armut
und ihres Müßiggangs, die Sittlichkeit des dem Rechte des Staates gewidmeten
Gehorsams gegen die Heiligkeit des pflicht- und rechtlosen Gehorsams, der
Knechtschaft des Gewissens. Mit dem Bedürfnisse des Rechtes und der Sittlich-
keit und der Einsicht in die freie Natur des Geistes tritt der Zwist derselben gegen
[561] die Religion der Un|freiheit ein. Es hülfe nichts, daß die Gesetze und die Staat-
sordnung zur vernünftigen Rechtsorganisation umgeschaffen würden, wenn
nicht in der Religion das Prinzip der Unfreiheit aufgegeben wird. Beides ist
unverträglich miteinander; es ist eine törichte Vorstellung, ihnen ein getrenntes
Gebiet anweisen zu wollen, in der Meinung, ihre Verschiedenheit werde sich
[10/360] gegenseitig ruhig verhalten und nicht zum | Widerspruch und Kampf ausschla-
gen. Grundsätze der rechtlichen Freiheit können nur abstrakt und oberflächlich
und daraus hergeleitete Staatsinstitutionen müssen für sich unhaltbar sein, wenn
die Weisheit jener Prinzipien die Religion so sehr mißkennt, um nicht zu wissen,
daß die Grundsätze der Vernunft der Wirklichkeit ihre letzte und höchste Bewäh-
rung in dem religiösen Gewissen, in der Subsumtion unter das Bewußtsein der

De esta manera, el contenido se da una figura enteramente distinta. La falta de libertad de la *forma*, o sea, del saber y la subjetividad, comporta la consecuencia para el contenido ético de que la autoconciencia se represente a sí misma como no inmanente a él, y que este contenido se represente [a su vez] como oculto a la autoconciencia, de tal modo que el contenido ético solamente deberá ser verdadero oponiéndose negativamente a su [propia] realidad efectiva. En esta no-verdad la riqueza del contenido ético se llama algo *santo*. Pero mediante la introducción del espíritu divino en la realidad efectiva y mediante la liberación de la realidad efectiva hasta alcanzarlo a él, lo que en el mundo debía ser *santidad* | es desplazado por la *eticidad*. [560]
En vez del voto de castidad, empieza ahora a valorarse el *matrimonio* como lo ético, y la *familia*, por tanto, vale como lo supremo en este campo de lo humano; en vez del voto de pobreza (con el que se corresponde, enredándose en la contradicción, el mérito de entregar las riquezas a los pobres, | es decir, el enriquecimiento de ellos) [10/359]
se aprecia la *actividad* lucrativa [ejercida] con inteligencia y laboriosidad, y se da valor a la *honradez* en el tráfico y uso de la riqueza; eso es la eticidad en la sociedad civil; y en vez del voto de obediencia, vale [ahora] la *obediencia* a la *ley* y a las disposiciones legales del estado, obediencia que es incluso la verdadera libertad, porque el estado es la propia razón que se realiza efectivamente; eso es la *eticidad* en el *estado*. De este modo puede empezar a haber derecho y moralidad. No basta que en la religión se haya prescrito: *Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios*[891], porque de lo que se trata es de determinar qué es lo del César, es decir, lo que pertenece a los regidores de este mundo; y se sabe muy bien de cuánto se han apropiado arbitrariamente los regidores de este mundo, como también, por su parte, los eclesiásticos. El espíritu divino ha de penetrar inmanentemente lo mundano, y de esta manera la sabiduría se hace concreta con lo mundano y su justificación se encuentra determinada por lo mundano mismo. Y esta inhabitación consiste en concreto en las citadas configuraciones de la eticidad, a saber, la eticidad del matrimonio frente a la santidad del celibato, la eticidad de las actividades patrimoniales y lucrativas contra la santidad de la pobreza y la holgazanería que la acompaña, la eticidad de la obediencia al derecho del estado frente a la santidad de la obediencia sin derecho ni obligación, es decir, de la esclavitud de conciencia. Sintiendo la necesidad de derecho y eticidad, y con la mirada puesta en la naturaleza libre del espíritu, empieza la querella de todo esto contra la religión de la no- |libertad. De nada serviría que las [561]
leyes y la organización política se transformaran en organización jurídica racional, si en la religión no se abandonase el principio de la no-libertad. Estas dos cosas son irreconciliables entre sí; es una representación estúpida querer asignarles campos separados, creyendo que la distintividad de éstos bastará para que no se molesten y no se enzarcen en la | contradicción y la lucha. Los principios de la libertad jurídica [10/360]
pueden quedarse en abstractos y superficiales, y las instituciones que proceden de

absoluten Wahrheit haben. Wenn, auf welche Weise es geschehe, sozusagen apriori, eine Gesetzgebung, welche die Vernunftgrundsätze zu ihrer Grundlage hätte, aber im Widerspruche mit der auf Prinzipien der geistigen Unfreiheit basierten Landesreligion, entstanden wäre, so liegt die Betätigung der Gesetzgebung in den *Individuen* der Regierung als solcher und der ganzen sich durch alle Klassen verzweigenden Verwaltung; es ist nur eine abstrakte, leere Vorstellung, sich als möglich vorzuspiegeln, daß die Individuen nur nach dem Sinne oder Buchstaben der Gesetzgebung und nicht nach dem Geiste ihrer Religion, in der ihr innerstes Gewissen und höchste Verpflichtung liegt, handeln. Die Gesetze erscheinen in diesem Gegensatz gegen das, was von der Religion für heilig erklärt wird, als ein von Menschen Gemachtes; sie könnten, wenn sie auch sanktioniert und äußerlich eingeführt wären, dem Widerspruche und den Angriffen des religiösen Geistes gegen sie keinen dauerhaften Widerstand leisten. So scheitern sol-
[562] che Gesetze, wenn ihr Inhalt auch der wahrhafte wäre, an dem | Gewissen, dessen Geist verschieden von dem Geiste der Gesetze ist und diese nicht sanktioniert. Es ist nur für eine Torheit neuerer Zeit zu achten, ein System verdorbener Sittlichkeit, deren Staatsverfassung und Gesetzgebung ohne Veränderung der Religion umzuändern, eine Revolution ohne eine Reformation gemacht zu haben, zu meinen, mit der alten Religion und ihren Heiligkeiten könne eine ihr entgegengesetzte Staatsverfassung Ruhe und Harmonie in sich haben und durch äußere
[10/361] Garantien – | z.B. sogenannte Kammern und die ihnen gegebene Gewalt, den Finanzetat zu bestimmen (vgl. § 544 Anm.) u.dgl. – den Gesetzen Stabilität verschafft werden. Es ist für nicht mehr als für eine Nothilfe anzusehen, die Rechte und Gesetze von der Religion trennen zu wollen, bei vorhandener Ohnmacht, in die Tiefen des religiösen Geistes hinabzusteigen und ihn selbst zu seiner Wahrheit zu erheben. Jene Garantien sind morsche Stützen gegen die *Gewissen* der Subjekte, welche die Gesetze, und darunter gehören die Garantien selbst, handhaben sollen; es ist dies vielmehr der höchste, der unheiligste Widerspruch, das religiöse Gewissen, dem die weltliche Gesetzgebung ein Unheiliges ist, an diese binden und ihr unterwerfen zu wollen.

In *Platon* war die Erkenntnis über die Entzweiung bestimmter aufgegangen, die zu seiner Zeit zwischen der vorhandenen Religion und der Staatsverfassung einerseits und andererseits den tieferen Anforderungen eingetreten war, welche die ihrer Innerlichkeit nun bewußt werdende Freiheit an die Religion und den politischen Zustand machte. *Platon* faßt den Gedanken, daß wahrhafte Verfassung und Staatsleben auf die Idee, auf die an und für sich allgemeinen und wahrhaften Prinzipien der ewigen Gerechtigkeit tiefer begründet sei. Diese zu wissen und zu erkennen ist allerdings Bestimmung und Geschäft der *Philosophie*. Von diesem
[563] Gesichtspunkte | her bricht *Platon* in die berühmte oder berüchtigte Stelle aus,

ellos serán de suyo insostenibles, si aquellos principios hasta tal punto desconocen la religión que no alcanzan a saber que los principios de la razón de la realidad efectiva tienen su última y suprema garantía en la conciencia religiosa, en su subsunción bajo la conciencia de la verdad absoluta. Si, sea como sea, digamos *apriori*, hubiera surgido una legislación que tuviera como fundamento los principios de la razón, pero estuviera en contradicción con la religión del país, basada en principios de esclavitud espiritual[892], la eficacia de la legislación no iría más allá de los *individuos* del gobierno en cuanto tal y del conjunto de la administración pública ramificada por todas las clases sociales; es una representación meramente abstracta y vacía imaginarse como posible que los individuos actúen solamente según el sentido o letra de la legislación y no según el espíritu de su religión. Con una tal oposición contra lo que la religión declara santo, las leyes aparecen como obra de [meros] seres humanos; aunque estén sancionadas y exteriormente promulgadas, no podrán ofrecer resistencia duradera a la contradicción y asaltos de la religión contra ellas. Por eso, aunque su contenido fuera el más verdadero, tales leyes fracasarían en la | conciencia cuyo espíritu fuera distinto del espíritu de las leyes y no les prestara su [562]
sanción. Sólo cabe considerar como estupidez de los tiempos modernos pensar en transmutar un sistema de eticidad corrompida, su constitución y legislación, sin cambiar la religión; es estúpido creer haber llevado a cabo una revolución sin reforma, creer que con la vieja religión y sus cosas santas pueda tener paz y armonía interna una organización política opuesta a ellas, y creer que valiéndose de garantías extrínsecas | (p.e. las llamadas cámaras y el poder a ellas entregado de determinar el [10/361]
presupuesto, cfr. § 544 N) se podrán estabilizar las leyes. Sólo se considerará como ayuda para una situación de emergencia querer separar de la religión los derechos y las leyes cuando se es impotente para sumergirse en las profundidades del espíritu religioso y elevarlo a su propia *verdad*. Aquellas garantías son como rodrigones podridos para oponerse a las *conciencias* de los sujetos que deben aplicar las leyes, bajo las cuales, por cierto, se encuentran las garantías. Es ésta, más bien, la contradicción suprema y la más profana, querer vincular la conciencia religiosa a la legislación mundana y querer someterla a ella, cuando para esta conciencia religiosa las leyes mundanas son algo no santo.

En *Platón* se encuentra un conocimiento más preciso de la escisión que se había producido en su tiempo entre la religión allí presente y la constitución del estado por una parte y, por la otra, las hondas exigencias que la libertad planteaba a la religión y a la situación política en un momento en que empezaba a hacerse consciente de su propia interioridad. Platón capta el pensamiento de que la verdadera constitución y la vida política verdadera están profundamente enraizadas en la idea, es decir, en los principios de la eterna rectitud que son en sí y de por sí verdaderos y universales. Saber y conocer tal cosa es en cualquier caso destino y tarea de la *filoso-*

worin er den *Sokrates* es sehr emphatisch aussprechen läßt, daß *Philosophie* und *Staatsmacht* in eines zusammenfallen müssen, die Idee die Regentin sein müsse, wenn das Unglück der Völker ein Ende sehen soll. Platon hatte dabei die bestimmte Vorstellung, daß die Idee, welche freilich *an sich* der freie sich bestimmende Gedanke ist, auch nur in Form des Gedankens zum Bewußtsein kommen könne;
[10/362] als ein | Gehalt, welcher, um wahr zu sein, zur Allgemeinheit herausgehoben und in deren abstraktester Form zum Bewußtsein gebracht werden müsse.

Um den Platonischen Standpunkt in vollständiger Bestimmtheit mit dem Gesichtspunkte zu vergleichen, in welchem hier der Staat in Beziehung auf Religion betrachtet wird, so ist an die Begriffsunterschiede zu erinnern, auf die es hier wesentlich ankommt. Der erste besteht darin, daß in den natürlichen Dingen die Substanz derselben, die *Gattung*, verschieden ist von ihrer Existenz, in welcher sie als *Subjekt* ist; diese subjektive Existenz der Gattung ist aber ferner von derjenigen unterschieden, welche die Gattung oder überhaupt das Allgemeine, *als solches* für sich herausgehoben, in dem *Vorstellenden*, Denkenden bekommt. Diese weitere Individualität, der Boden der *freien* Existenz der allgemeinen Substanz, ist das *Selbst* des denkenden Geistes. Der Gehalt der natürlichen Dinge erhält die Form der Allgemeinheit und Wesentlichkeit nicht durch sich, und ihre Individualität ist nicht selbst die *Form*, welche nur das subjektive Denken für sich ist und jenem allgemeinen Gehalte in der Philosophie Existenz für sich gibt. Der *menschliche Gehalt* hingegen ist der freie Geist selbst und kommt in seinem Selbstbewußtsein zur Existenz. Dieser absolute Gehalt, der in sich konkrete Geist ist eben dies,
[564] die Form, das Denken, selbst zu seinem Inhalte zu | haben; zu der Höhe des denkenden Bewußtseins dieser Bestimmung hat sich *Aristoteles* in seinem Begriffe der Entelechie des Denkens, welches νόησις τῆς νοήσεως ist, über die Platonische Idee (die *Gattung*, das *Substantielle*) emporgehoben. Das Denken aber überhaupt enthält, und zwar um der angegebenen Bestimmung selbst willen, ebenso das unmittelbare *Fürsichsein* der *Subjektivität* als die Allgemeinheit, und die wahrhafte Idee des in
[10/363] sich konkreten Geistes ist | ebenso wesentlich in der einen seiner Bestimmungen, des subjektiven Bewußtseins, wie in der andern, der Allgemeinheit, und ist in der einen wie in der andern derselbe substantielle Inhalt. Zu *jener* Form aber gehört Gefühl, Anschauung, Vorstellung, und es ist vielmehr notwendig, daß das Bewußtsein der absoluten Idee der Zeit nach zuerst in dieser Gestalt gefaßt werde und als Religion in seiner unmittelbaren Wirklichkeit früher da sei denn als Philosophie. Diese entwickelt sich nur erst wieder aus jener Grundlage, so gut als die griechische Philosophie später ist als die griechische Religion und eben nur darin ihre Vollendung erreicht hat, das Prinzip des Geistes, der sich zuerst in der Religion manifestiert, in seiner ganzen bestimmten Wesenheit zu fassen und zu begreifen. Aber die griechische Philosophie konnte sich ihrer Religion nur

fía. Desde este punto de vista | prorrumpe *Platón* con aquel afamado o difamado [563]
pasaje en el que hace decir a Sócrates muy enfáticamente que *filosofía* y *poder político*
han de coincidir, que la idea ha de ser rectora si es que hay que dar fin a la desgracia
de los pueblos[893]. Platón tenía a este respecto la representación precisa de que la
idea, que es *en sí* ciertamente el pensamiento libre que se determina a sí mismo,
solamente podría llegar a la conciencia bajo la forma del pensamiento; consideraba
la idea como una riqueza de | contenido que para ser verdadera tenía que ser abstra- [10/362]
ída hasta llevarla a la universalidad y, bajo esta forma, que es la más abstracta de
todas, debía llevarse a la conciencia.

Para comparar más perfectamente el punto en que se coloca Platón con el que
aquí adoptamos para estudiar el estado en relación con la religión, es necesario
recordar las distinciones conceptuales que son pertinentes en este asunto de
manera esencial. La primera consiste en que, en las cosas naturales, su sustancia (el
género) es distinto de su EXISTENCIA, en la que el género es como *sujeto*; y esta EXISTEN-
CIA subjetiva del género es muy distinta de aquella otra existencia que el género, o en
general lo universal que se ha abstraído de por sí en cuanto tal, alcanza en el [sujeto]
que *representa* o piensa. Esta segunda individualidad, el suelo de la EXISTENCIA *libre* de
la sustancia universal, es la *mismidad* del espíritu pensante. La riqueza de contenido
de las cosas de la naturaleza recibe la forma de la universalidad y esencialidad no por
ellas mismas; la individualidad de estas cosas no es ella misma aquella *forma* [de
universalidad] que de por sí es solamente el pensamiento subjetivo y que en la filo-
sofía da EXISTENCIA a aquel contenido universal. Contrariamente, la *riqueza de conte-
nido de lo humano* es el mismísimo espíritu libre y [este contenido] alcanza la EXIS-
TENCIA en su [propia] autoconciencia. Este contenido absoluto, el espíritu que es
concreto en sí mismo, es ciertamente esto: tener | por contenido suyo a la forma, [564]
esto es, al pensamiento. A esta cima de la conciencia que piensa esa determinación
se ha elevado *Aristóteles* con su concepto de la *entelequia* del pensamiento que es
νόησις τῆς νοήσεως[894], por encima de la idea platónica (el *género*, lo *sustancial*).
Pero el pensamiento contiene también en general, y precisamente en virtud de la
determinación que acabamos de ofrecer, el *ser-para-sí* inmediato de la *subjetividad*
como universalidad, y la verdadera idea del espíritu en sí mismo concreto es | igual- [10/363]
mente esencial en una de sus determinaciones (la de la conciencia subjetiva) como
en la otra (la de la universalidad) y tanto en una como en otra es el mismo contenido
sustancial. Sin embargo, a *aquella* forma le corresponde sentimiento, intuición,
representación, y es más bien necesario que la conciencia de la idea absoluta sea
primeramente captada (según el tiempo) bajo esta figura, y esté ahí por tanto en su
realidad efectiva inmediata antes como religión que como filosofía. Ésta solamente
empieza a desarrollarse a su vez desde esta base, del mismo modo que la filosofía
griega es posterior a la religión griega y ciertamente sólo en la filosofía ha conse-

entgegengesetzt aufstellen und die Einheit des Gedankens und die Substantialität der Idee sich gegen die Vielgötterei der Phantasie, die heitere und frivole Scherzhaftigkeit dieses Dichtens, nur feindlich verhalten. Die *Form* in ihrer unendlichen Wahrheit, die *Subjektivität* des Geistes, brach nur erst als subjektives freies *Denken* hervor, das noch nicht mit der *Substantialität* selbst identisch, diese hiermit noch nicht als *absoluter Geist* gefaßt war. So konnte die Religion nur erst durch das reine, für sich seiende Denken, durch die Philosophie gereinigt erscheinen; aber die
[565] dem *Substantiellen immanente Form*, welche | von ihr bekämpft wurde, war jene dichtende Phantasie. Der *Staat*, der sich auf gleiche Weise, aber früher als die Philosophie, aus der Religion entwickelt, stellt die *Einseitigkeit*, welche seine *an sich* wahrhafte Idee an ihr hat, in der Wirklichkeit als *Verdorbenheit* dar. Platon, gemeinschaftlich mit allen seinen denkenden Zeitgenossen, diese Verdorbenheit der Demokratie und die Mangelhaftigkeit selbst ihres Prinzips erkennend, hob das Substantielle hervor, vermochte aber nicht seiner Idee des Staats die unend-
[10/364] liche Form der Subjektivität einzubilden, die noch vor | seinem Geiste verborgen war; sein Staat ist deswegen an ihm selbst *ohne die subjektive Freiheit* (§ 503 Anm., 513 usf.). Die Wahrheit, welche dem Staate inwohnen, ihn verfassen und beherrschen sollte, faßt er darum nur in der Form der *gedachten* Wahrheit, der Philosophie, und tat so jenen Ausspruch, daß, solange nicht die Philosophen in den Staaten regieren oder [diejenigen,] die jetzt Könige und Herrscher genannt werden, nicht gründlich und umfassend philosophieren werden, so lange werde dem Staate keine Befreiung von den Übeln werden noch dem menschlichen Geschlechte; solange könne die Idee seiner Staatsverfassung nicht zur Möglichkeit gedeihen und das Licht der Sonne sehen. Platon war es nicht verliehen, dahin fortgehen zu können, zu sagen, daß, solange nicht die wahrhafte Religion in der Welt hervortritt und in den Staaten herrschend wird, so lange ist nicht das wahrhafte Prinzip des Staates in die Wirklichkeit gekommen. So lange aber konnte dies Prinzip auch nicht in den Gedanken kommen, von diesem nicht die wahrhafte Idee des Staates erfaßt werden, – der substantiellen Sittlichkeit, mit welcher die Freiheit des für sich seienden Selbstbewußtseins identisch ist. Nur in dem Prinzipe des sein Wesen wissenden, des *an sich* absolut freien und in der Tätigkeit sei-
[566] nes Befreiens seine Wirklichkeit habenden Geistes ist die absolute Möglich|keit und Notwendigkeit vorhanden, daß Staatsmacht, Religion und die Prinzipien der Philosophie in eins zusammenfallen, die Versöhnung der Wirklichkeit überhaupt mit dem Geiste, des Staats mit dem religiösen Gewissen, ingleichen dem philosophischen Wissen sich vollbringt. Indem die fürsichseiende Subjektivität absolut identisch ist mit der substantiellen Allgemeinheit, enthält die Religion als solche wie der Staat als solcher, als Formen, in denen das Prinzip existiert, in ihnen die
[10/365] absolute Wahrheit, so daß diese, indem sie als | Philosophie ist, selbst nur in

guido su perfección, a saber, captar y concebir con su completa y determinada esencialidad el principio del espíritu, que se manifiesta antes en la religión. Sin embargo, la filosofía griega no podía dejar de enfrentarse a su religión, y la unidad del pensamiento y la sustancialidad de la idea sólo podían revolverse con hostilidad contra el politeísmo de la fantasía y contra las bellas y frívolas chanzas de esa poetización. La *forma* en su verdad infinita, la *subjetividad* del espíritu, empezó a brotar sólo como *pensamiento* subjetivamente libre que no se había captado todavía a sí mismo como idéntico con la *sustancialidad*, y ésta no se comprendía todavía como *espíritu absoluto*. Así la religión sólo podía aparecer purificada cuando lo fuera por el pensamiento puro, por el pensamiento que está-siendo para sí, es decir, por la filosofía; pero la *forma que era inmanente a lo sustancial* y que | la filosofía combatía, era [565]
aquella fantasía poetizadora. El estado, que se desarrolló igualmente desde la religión, pero antes que la filosofía, hace presente en la realidad efectiva como *corrupción* la *unilateralidad* que su idea, en sí verdadera, tiene en la religión. Platón, reconociendo juntamente con todos los contemporáneos suyos que pensaban esta corrupción de la democracia, y [reconociendo] incluso la deficiencia de su principio, destacó lo sustancial, pero no supo introducir la forma infinita de la subjetividad en su idea del estado, forma que todavía se ocultaba a | su espíritu; su estado [10/364]
carece por ello de *libertad subjetiva* (§ 503 N; § 513 ss). La verdad que debía habitar en el interior del estado, constituirlo y dominarlo, la capta él solamente por eso bajo la forma de la verdad *pensada*, o sea, en forma filosófica; y llega así a aquella sentencia de que mientras los filósofos no gobiernen los estados o hasta que los que ahora se llaman reyes y señores no filosofen a fondo y enteramente, ni el estado ni el género humano se librarán de sus males; mientras tanto tampoco la idea de su constitución política llegará a ser posible ni verá la luz del sol[895]. A Platón no le fue concedido poder decir que mientras la verdadera religión no esté en el mundo y no sea dominante en los estados, tampoco habrá llegado a la realidad efectiva el verdadero principio del estado. Y mientras este principio no pueda llegar al pensamiento, tampoco se captará por éste la verdadera idea del estado, a saber, la eticidad sustancial que es idéntica a la libertad de la autoconciencia que está-siendo para sí. Solamente en el principio que sabe su esencia, en el principio del espíritu que es en sí absolutamente libre y que tiene su realidad efectiva en la actividad de su liberación, se encuentra la posibi|lidad absoluta y la necesidad de que el poder político, la religión y los princi- [566]
pios filosóficos coincidan y se lleve a cabo la reconciliación de la realidad efectiva en general con el espíritu, la reconciliación del estado con la conciencia religiosa al mismo tiempo que con el saber filosófico. En tanto la subjetividad que está-siendo-para-sí es idéntica a la universalidad, tanto el estado como la religión en cuanto tales, es decir, como formas bajo las que EXISTE el principio, contienen la verdad absoluta, de tal modo que ésta, en tanto es como | filosofía, también se encuentra [10/365]

einer ihrer Formen ist. Aber indem auch die Religion in der Entwicklung ihrer selbst die in der Idee enthaltenen Unterschiede (§ 566ff.) entwickelt, so kann, ja muß das Dasein in seiner ersten unmittelbaren, d.h. selbst einseitigen Weise erscheinen und ihre Existenz zu sinnlicher Äußerlichkeit und damit weiterhin zur Unterdrückung der Freiheit des Geistes und zur Verkehrtheit des politischen Lebens verdorben werden. Aber das Prinzip enthält die unendliche Elastizität der absoluten Form, dies Verderben ihrer Formbestimmungen und des Inhalts durch dieselben zu überwinden und die Versöhnung des Geistes in ihm selbst zu bewirken. So wird zuletzt das Prinzip des religiösen und des sittlichen Gewissens ein und dasselbe in dem protestantischen Gewissen, — der freie Geist in seiner Vernünftigkeit und Wahrheit sich wissend. Die Verfassung und Gesetzgebung wie deren Betätigungen haben zu ihrem Inhalt das Prinzip und die Entwicklung der Sittlichkeit, welche aus der zu ihrem ursprünglichen Prinzip hergestellten und damit erst als solcher wirklichen Wahrheit der Religion hervorgeht und daraus allein hervorgehen kann. Die Sittlichkeit des Staates und die religiöse Geistigkeit des Staates sind sich so die gegenseitigen festen Garantien.

solamente bajo una de sus formas. Pero en tanto la religión, en el desarrollo de sí misma, desarrolla también las diferencias contenidas en la idea (§ 566 ss), la existencia puede e incluso ha de aparecer bajo su primer modo inmediato, es decir, unilateral y puede por consiguiente llegar a corromperse hasta la opresión de la libertad del espíritu y hasta la depravación de la vida política. Sin embargo, el principio contiene la elasticidad infinita de la forma absoluta, puede sobrepasar esta corrupción de sus determinaciones formales y de su contenido valiéndose de ellas mismas, y puede causar la reconciliación del espíritu en sí mismo. De esta manera, finalmente, el principio de la conciencia religiosa y el principio de la conciencia ética se hacen uno solo en la conciencia protestante [o, lo que es lo mismo], en el espíritu libre que se sabe en su racionalidad y verdad. La constitución y la legislación, así como su eficacia, tienen como contenido suyo el principio y el desarrollo de la eticidad, el cual, procediendo y sólo pudiendo proceder de la verdad de la religión, se ha situado [ahora de nuevo] en su principio original, que solamente como principio ético es realmente efectivo. La eticidad del estado y la espiritualidad religiosa del estado son así las garantías que se prestan solidez mutuamente.

[567] [10/366] | **Dritte Abteilung der Philosophie des Geistes**

DER ABSOLUTE GEIST

§ 553

Der *Begriff* des Geistes hat seine *Realität* im Geiste. Daß diese in der Identität mit jenem als das *Wissen* der absoluten Idee sei, hierin ist die notwendige Seite, daß *die an sich* freie Intelligenz in ihrer Wirklichkeit zu ihrem Begriffe befreit sei, um die dessen würdige *Gestalt* zu sein. Der subjektive und der objektive Geist sind als der Weg anzusehen, auf welchem sich diese Seite der *Realität* oder der Existenz ausbildet.

§ 554

Der absolute Geist ist ebenso ewig in sich seiende als in sich zurückkehrende und zurückgekehrte *Identität*; die eine und allgemeine *Substanz* als geistige, das Urteil *in sich* und *in ein Wissen, für welches* sie als solche ist. Die *Religion*, wie diese höchste Sphäre im allgemeinen bezeichnet werden kann, ist ebensosehr als vom Subjekte ausgehend und in demselben sich
[568] befindend | als objektiv von dem absoluten Geiste ausgehend zu betrachten, der als Geist in seiner Gemeinde ist.

Daß hier nicht und daß überhaupt Glaube dem Wissen nicht entgegengesetzt, sondern Glauben vielmehr ein Wissen ist und jenes nur eine besondere Form von diesem, ist oben § 63 Anm. bemerkt worden. – Daß heutigentags so wenig von Gott gewußt und bei seinem objektiven Wesen sich aufgehalten, desto mehr aber von Religion, d.i. dem Inwohnen desselben in der subjektiven Seite, gesprochen und sie, nicht die Wahrheit als solche gefordert wird, enthält wenigstens diese richtige Bestimmung, daß Gott als Geist in seiner Gemeinde aufgefaßt werden muß.

EL ESPÍRITU ABSOLUTO

§ 553

El *concepto* del espíritu tiene su *realidad* en el espíritu. Que esta realidad, en su identidad con el concepto, sea como *saber* de la idea absoluta, he ahí el lado necesario, esto es, que la inteligencia, libre *en sí*, sea liberada en su realidad efectiva hasta [alcanzar] su concepto para que sea [así] *figura* digna de él. El espíritu subjetivo y el objetivo han de verse como el camino por el que se forma este lado de la *realidad* o de la EXISTENCIA.

§ 554

El espíritu absoluto es identidad que tanto está-siendo eternamente en sí misma como está regresando y ha regresado a sí; es la *sustancia* única y universal en tanto espiritual, [es] el juicio [que parte a la sustancia] *en sí* [misma] y *en un saber* para el cual ella es en cuanto tal. La *religión*, como se puede llamar a esta esfera suprema en general, hay que considerarla tanto como saliendo del sujeto y encontrándose | en él, como saliendo de modo [568]
objetivo del espíritu absoluto, el cual como espíritu está en su comunidad.

Que ni aquí ni en general el creer sea opuesto al saber, sino que creer es más bien un saber y una forma particular de éste, lo hemos dicho ya anteriormente en el § 63 N.— Que hoy en día, cuando menos se sabe acerca de Dios y tan poco se retiene su esencia objetiva, se hable tanto sin embargo de religión, es decir, de la inhabitación[896] de Dios por el lado subjetivo, y se exija este aspecto, [pero] no [se atienda a] la verdad en cuanto tal, contiene por lo menos la determinación acertada de que Dios ha de ser entendido como espíritu en su comunidad.

§ 555

Das subjektive Bewußtsein des absoluten Geistes ist wesentlich in sich [10/367] Prozeß, dessen unmittelbare und substantielle | Einheit der *Glaube* in dem Zeugnis des Geistes als die *Gewißheit* von der objektiven Wahrheit ist. Der Glaube, zugleich diese unmittelbare Einheit und sie als das Verhältnis jener unterschiedenen Bestimmungen enthaltend, ist in der *Andacht*, dem impliziten oder expliziteren *Kultus*, in den Prozeß übergegangen, den Gegensatz zur geistigen Befreiung aufzuheben, durch diese Vermittlung jene erste Gewißheit zu *bewähren* und die konkrete Bestimmung derselben, nämlich die Versöhnung, die Wirklichkeit des Geistes zu gewinnen.

A

Die Kunst

§ 556

[569] Die Gestalt dieses Wissens ist als *unmittelbar* | (das Moment der Endlichkeit der Kunst) einerseits ein Zerfallen in ein Werk von äußerlichem gemeinen Dasein, in das dasselbe produzierende und in das anschauende und verehrende Subjekt; andererseits ist sie die konkrete *Anschauung* und Vorstellung des *an sich* absoluten Geistes als des *Ideals*, – der aus dem subjektiven Geiste geborenen konkreten Gestalt, in welcher die natürliche Unmittelbarkeit nur *Zeichen* der Idee, zu deren Ausdruck so durch den einbildenden Geist verklärt ist, daß die Gestalt sonst nichts anderes an ihr zeigt; – die Gestalt der *Schönheit*.

§ 557

Die sinnliche Äußerlichkeit an dem Schönen, die *Form* der *Unmittelbarkeit* als solcher ist zugleich *Inhaltsbestimmtheit*, und der Gott hat bei seiner geistigen zugleich in ihm noch die Bestimmung eines natürlichen Elements oder Daseins. – Er enthält die sogenannte *Einheit* der Natur und des Geistes, – d.i. die *unmittelbare*, die Form der Anschauung; somit nicht die

§ 555

La conciencia subjetiva del espíritu absoluto es en sí misma esencialmente proceso cuya unidad | inmediata y sustancial es la *fe* en el testimonio del [10/367] espíritu como *certeza* de la verdad objetiva. La fe, conteniendo esta unidad inmediata y conteniéndola a la vez como la relación entre aquellas determinaciones distintas, ha pasado en la *devoción*, o sea, en el *culto* implícito o explícito, al proceso que ha de superar la oposición hasta [llevarla] a liberación espiritual, la cual ha de *acreditar*[897] aquella primera certeza mediante esta mediación y ha de ganar la determinación concreta de esta certeza, a saber, la reconciliación o realidad efectiva del espíritu.

A

El arte

§ 556

La figura de este saber en cuanto *inmediata* | (o sea, el momento de la finitud [569] del arte) es, por una parte, un disgregarse en una obra [hecha] de existencia exterior común, [y] en el sujeto que la produce, y que la intuye y venera; y, por otra parte, es la *intuición* concreta y representación del espíritu *en sí* absoluto como [intuición y representación] de lo *ideal*, esto es, de la figura concreta, nacida del espíritu subjetivo, en la cual la inmediatez natural solamente es *signo* de la idea, y para cuya expresión aquella inmediatez de tal manera ha sido transfigurada por el espíritu imaginativo, que la figura ya no muestra en ella nada más [que la idea]: es la figura de la *belleza*.

§ 557

La exterioridad sensible en lo bello, la *forma* de la *inmediatez* como tal, es al mismo tiempo *determinidad de contenido*, y el dios tiene también cabe sí aún, a la vez que su determinidad espiritual, la determinación de un elemento natural o existencia; contiene la llamada *unidad* de la naturaleza y del espíritu, es decir, la unidad *inmediata*, la forma de la intuición, [pero] así no

[10/368] geistige Einheit, in welcher das Natürliche nur als | Ideelles, Aufgehobenes gesetzt und der geistige Inhalt nur in Beziehung auf sich selbst wäre; es ist nicht der absolute Geist, welcher in dies Bewußtsein eintritt. – Nach der subjektiven Seite ist die Gemeinde wohl eine sittliche, weil sie ihr Wesen als geistiges weiß und ihr Selbstbewußtsein und Wirklichkeit hierin zur substantiellen Freiheit erhoben ist. Aber behaftet mit der Unmittelbarkeit, ist die Freiheit des Subjekts nur Sitte, ohne die unendliche Reflexion in sich, ohne die subjektive Innerlichkeit des *Gewissens*; hiernach ist auch in weiterer Entwicklung die Andacht und der Kultus der Religion der schönen Kunst bestimmt.

§ 558

Die Kunst bedarf zu den von ihr zu produzierenden Anschauungen [570] nicht nur eines äußerlichen gegebenen Ma|terials, worunter auch die subjektiven Bilder und Vorstellungen gehören, sondern für den Ausdruck des geistigen Gehalts auch der gegebenen Naturformen nach deren Bedeutung, welche die Kunst ahnen und innehaben muß (vgl. § 411). Unter den Gestaltungen ist die menschliche die höchste und wahrhafte, weil nur in ihr der Geist seine Leiblichkeit und hiermit anschaubaren Ausdruck haben kann.

Es erledigt sich hierdurch das Prinzip der *Nachahmung der Natur* in der Kunst, über welche keine Verständigung mit einem ebenso abstrakten Gegensatze möglich ist, solange das Natürliche nur in seiner Äußerlichkeit, nicht als den Geist bedeutende, charakteristische, sinnvolle Naturform genommen wird.

§ 559

Der absolute Geist kann nicht in solcher Einzelheit des Gestaltens expliziert werden; der Geist der schönen Kunst ist darum ein beschränkter Volksgeist, dessen an sich seiende Allgemeinheit, indem zur weiteren Bestimmung ihres Reichtums fortgegangen wird, in eine unbestimmte [10/369] Vielgötterei zerfällt. Mit der wesentlichen Beschränktheit des Inhalts | wird die Schönheit überhaupt nur zur Durchdringung der Anschauung oder des Bildes durch das Geistige, – zu etwas Formellem, so daß der Inhalt des Gedankens oder die Vorstellung ebenso wie der Stoff, den er

contiene la unidad espiritual en la que lo natural estaría puesto sólo como | ideal o como superado, y el contenido espiritual sólo estaría referido a sí [10/368] mismo; no es el espíritu absoluto el que entra en esta conciencia. Por el lado subjetivo, la comunidad es ciertamente una comunidad ética, porque ella sabe su esencia como espiritual, y su autoconciencia y realidad efectiva están elevadas así a la libertad sustancial. Pero afectada de inmediatez, la libertad del sujeto es solamente costumbre ética, sin la reflexión infinita hacia sí, sin la interioridad subjetiva de la *conciencia moral*; la devoción y el culto de la religión del arte bello están también determinados, en el desarrollo posterior, con arreglo a lo que acabamos de decir.

§ 558

El arte necesita para las intuiciones que ha de producir no sólo de un ma|terial exterior dado, entre el que se cuentan también las imágenes sub- [570] jetivas y representaciones, sino que para la expresión del haber[898] espiritual necesita igualmente de las formas naturales que se le ofrecen con arreglo al significado de ellas, significado que el arte ha de presentir y poseer (cfr. § 411). Entre todas las figuras, la humana es la suprema y verdadera, porque sólo en ella puede tener el espíritu su corporeidad y, por tanto, su expresión intuible.

Se resuelve así el principio de la *imitación de la naturaleza* en el arte, asunto sobre el que no es posible entenderse con una contraposición tan abstracta y mientras lo natural se vea sólo en su exterioridad y no como forma natural significante del espíritu, con la marca o carácter[899] de éste y dotada [por ello] de sentido.

§ 559

El espíritu absoluto no puede ser explicitado bajo una tal singularidad de la figuración; el espíritu del arte bello es, por esta razón, un espíritu limitado de un pueblo, cuya universalidad que está- siendo en sí, al ser llevada hasta una determinación ulterior de su riqueza, se disgrega en un politeísmo indefinido. Con la limitación esencial de su contenido, | la belleza se queda [10/369] generalmente en una penetración por lo espiritual de la intuición o de la imagen; se queda en algo formal, con lo que tanto el contenido del pensamiento o la representación, como la materia que ese contenido utiliza para

zu seiner Einbildung gebraucht, von der verschiedensten und selbst unwesentlichsten Art und das Werk doch etwas Schönes und ein Kunstwerk sein kann.

§ 560

Die Einseitigkeit der *Unmittelbarkeit* an dem Ideale enthält (§ 556) die entgegengesetzte, daß es ein vom Künstler *Gemachtes* ist. Das Subjekt ist das *For-*
[571] *melle* | der Tätigkeit und das *Kunstwerk* nur dann Ausdruck des Gottes, wenn kein Zeichen von subjektiver *Besonderheit* darin, sondern der Gehalt des inwohnenden Geistes sich ohne Beimischung und von deren Zufälligkeit unbefleckt empfangen und herausgeboren hat. Aber indem die Freiheit nur bis zum Denken fortgeht, ist die mit diesem inwohnenden Gehalte erfüllte Tätigkeit, die *Begeisterung* des Künstlers, wie eine ihm fremde Gewalt als ein *unfreies* Pathos; das *Produzieren* hat an ihm selbst die Form *natürlicher* Unmittelbarkeit, kommt dem *Genie* als diesem *besonderen Subjekte* zu – und ist zugleich ein mit technischem Verstande und mechanischen Äußerlichkeiten beschäftigtes Arbeiten. Das Kunstwerk ist daher ebensosehr ein Werk der freien Willkür und der Künstler der Meister des Gottes.

§ 561

In jenem Erfülltsein erscheint die *Versöhnung* so als Anfang, daß sie unmittelbar in dem subjektiven Selbstbewußtsein vollbracht sei, welches so in sich sicher und heiter, ohne die Tiefe und ohne Bewußtsein seines Gegensatzes gegen das an und für sich seiende Wesen ist. Jenseits der in solcher Versöhnung geschehenen Vollendung der *Schönheit* in der *klassischen* Kunst liegt die Kunst der *Erhabenheit*, die *symbolische*, worin die der Idee angemessene Gestaltung noch nicht gefunden ist, vielmehr der
[10/370] Gedanke als hinausgehend und | ringend mit der Gestalt als ein negatives Verhalten zu derselben, der er zugleich sich einzubilden bemüht ist, dargestellt wird. Die Bedeutung, der Inhalt zeigt eben damit, die unendliche Form noch nicht erreicht zu haben, noch nicht als freier Geist gewußt und sich bewußt zu sein. Der Inhalt ist nur als der abstrakte Gott des reinen Denkens oder ein Streben nach demselben, das sich rastlos und unversöhnt in allen Gestaltungen herumwirft, indem es sein Ziel nicht finden kann.

configurarse, vienen a ser del tipo más diverso e incluso inesencial, pero la obra puede ser bella a pesar de todo, y [ser] obra maestra[900].

§ 560

La unilateralidad de la *inmediatez* en lo ideal contiene (§ 556) la unilateralidad opuesta de ser algo *hecho* por el artista. El sujeto es *lo formal* | de la acti- [571] vidad, y la *obra de arte* sólo entonces es expresión del dios cuando no hay en ella rastro alguno de *particularidad* subjetiva, sino que la riqueza del espíritu que la habita interiormente[901] ha sido concebida y parida con toda pureza y sin la mácula de la contingencia de aquella particularidad[902]. Pero en tanto la libertad sólo llega hasta el pensar, la actividad grávida de esta riqueza que habita en su interior, la *inspiración* del artista, es como un poder extraño en él, como un *pathos sin libertad*; incluso el *producir* tiene en el artista la *forma* de la inmediatez *natural*, se atribuye al *genio* en tanto este *sujeto particular*, y es a la vez un trabajar [que se realiza] con entendimiento técnico y se ocupa de exterioridades mecánicas. La obra de arte es igualmente, por tanto, una obra del libre albedrío, y el artista es el artesano del dios.

§ 561

En aquel estar repleta [la actividad del artista con el haber o riqueza del espíritu], aparece la *reconciliación* de manera inicial, como si se hubiera llevado a cabo inmediatamente en la autoconciencia subjetiva, la cual está así segura y jovial en sí misma, sin la profundidad y sin conciencia de su oposición respecto de la esencia que está-siendo en y para sí. Más allá de la plenitud de *belleza* que ha acaecido en el arte *clásico*, se encuentra el arte de la *sublimidad* o arte *simbólico*, en el cual no ha sido hallada todavía la figura adecuada a la idea; antes bien, el pensamiento está expuesto como emergente y | luchando con la figura, como una [especie de] comportamiento [10/370] negativo respecto de ella, aunque al mismo tiempo está esforzándose en darle forma. El significado, o sea, el contenido, muestra así ciertamente no haber alcanzado todavía la forma infinita, no ser aún sabido como espíritu libre ni ser consciente de sí. El contenido es solamente como el Dios abstracto del puro pensar o un tender hacia él que, sin descanso y sin reconciliación, se revuelve por todas las figuras en tanto no puede alcanzar su meta.

[572] | § 562

Die andere Weise aber der Unangemessenheit der Idee und der Gestaltung ist, daß die unendliche Form, die Subjektivität, nicht wie in jenem Extreme nur oberflächliche Persönlichkeit, sondern das Innerste ist und der Gott nicht als seine Gestalt bloß suchend oder in äußerer sich befriedigend, sondern sich nur in sich findend, hiermit im Geistigen allein seine adäquate Gestalt sich gebend, gewußt wird. So gibt die – *romantische* – Kunst es auf, ihn als solchen in der äußeren Gestalt und durch die Schönheit zu zeigen; sie stellt ihn als zur Erscheinung sich nur herablassend und das Göttliche als Innigkeit in der Äußerlichkeit, dieser selbst sich entnehmend dar, welche daher hier in Zufälligkeit gegen ihre Bedeutung erscheinen darf.

Die Philosophie der Religion hat die logische Notwendigkeit in dem Fortgange der Bestimmungen des als das Absolute gewußten Wesens zu erkennen, welchen Bestimmungen zunächst die Art des Kultus entspricht, wie ferner das weltliche Selbstbewußtsein, das Bewußtsein über das, was die höchste Bestimmung im Menschen sei, und hiermit die Natur der Sittlichkeit eines Volkes, das Prinzip seines Rechts, seiner wirklichen Freiheit und seiner Verfassung wie seiner Kunst und Wissenschaft dem Prinzip entsprechen, welches die Substanz einer Religion ausmacht. Daß alle diese Momente der Wirklichkeit eines Volkes *eine* systematische Totalität ausmachen und *ein* Geist sie erschafft und einbildet, diese Einsicht liegt
[10/371] der weiteren | zum Grunde, daß die Geschichte der Religionen mit der Weltgeschichte zusammenfällt.

Über den engen Zusammenhang der Kunst mit den Religionen ist die nähere Bemerkung zu machen, daß die *schöne* Kunst nur denjenigen Religionen
[573] angehören kann, in welchen die *konkrete* in sich frei gewor|dene, noch nicht aber absolute *Geistigkeit* Prinzip ist. In den Religionen, in welchen die Idee noch nicht in ihrer freien Bestimmtheit offenbar geworden und gewußt wird, tut sich wohl das Bedürfnis der Kunst hervor, um in Anschauung und Phantasie die Vorstellung des *Wesens* zum Bewußtsein zu bringen, ja die Kunst ist sogar das einzige Organ, in welchem der abstrakte, in sich unklare, aus natürlichen und geistigen Elementen verworrene Inhalt sich zum Bewußtsein zu bringen streben kann. Aber diese Kunst ist mangelhaft; weil sie einen so mangelhaften Gehalt hat, ist es auch die Form; denn jener ist es dadurch, daß er die Form nicht immanent in ihm selbst hat. Die Darstellung behält eine Seite von Geschmack- und Geistlosigkeit, weil das Innere selbst noch mit Geistlosigkeit behaftet ist, daher nicht die Macht hat, das Äußere frei zur Bedeutung und zur Gestaltung zu durchdringen.

| §562 [572]

Y el otro modo de la inadecuación de la idea a la figura consiste en que la forma infinita o subjetividad [ya] no es solamente, como en aquel extremo, personalidad superficial, sino que es lo más íntimo, y el Dios ya no está solamente buscando su figura o satisfaciéndose con la figura exterior, sino que dando consigo sólo en sí mismo y dándose por tanto su figura adecuada únicamente en lo espiritual, llega a ser sabido. Así renuncia el arte (*romántico*) a mostrar al Dios en cuanto tal bajo figura externa y mediante la belleza; lo expone como si [Dios] sólo condescendiera a aparecer y como si lo divino, en tanto interioridad en la exterioridad, se sustrajera a ésta; a la exterioridad se le permite aparecer, por tanto, con contingencia contraria a su significado.

La filosofía de la religión ha de conocer la necesidad lógica de la progresión de las determinaciones de la esencia conocida como lo absoluto, con qué determinaciones [de lo absoluto] se corresponde primero cada clase de culto y, después, qué correspondencia guardan con el principio que constituye una religión la autoconciencia mundana, o sea, la conciencia acerca de cuál sea la suprema determinación y destino del ser humano, y con él la naturaleza de la eticidad de un pueblo, el principio de su derecho, de su verdadera libertad efectiva y su constitución, así como su arte y su ciencia. Darse cuenta de que todos estos momentos de la realidad efectiva de un pueblo constituyen *una sola* totalidad sistemática, y que a ellos los crea y configura *un solo* espíritu, es | fundamental para ver que la historia de las religiones coin- [10/371]
cide con la historia universal.

Acerca de la íntina conexión entre el arte y las religiones hay que advertir con más exactitud que el arte *bello* sólo puede formar parte de aquellas religiones de las que es principio la *espiritualidad concreta* que ha llega|do a ser libre en su propio [573]
interior, pero que todavía no ha llegado a ser espiritualidad absoluta. En las religiones en las que la idea no ha sido todavía revelada y sabida bajo su determinidad libre, emerge desde luego la necesidad de arte para llevar a la conciencia la representación de la *esencia* en la intuición y la fantasía; es más, el arte es precisamente el único órgano que puede esforzarse para traer a la conciencia el contenido abstracto, no claro de suyo y enredado con elementos naturales y espirituales. Pero este arte[903] es deficiente; porque tiene un contenido tan pobre, es también pobre su forma; y el contenido es deficiente porque no posee la forma que le es inmanente de por sí. La exposición retiene un aspecto de falta de gusto y finura, porque el interior mismo está aún afectado por la falta de espíritu, y no tiene, por ende, la fuerza [suficiente] para penetrar lo exterior y liberarlo para que signifique y figure aquel contenido. El

Die *schöne* Kunst dagegen hat das Selbstbewußtsein des freien Geistes, damit das Bewußtsein der Unselbständigkeit des Sinnlichen und bloß Natürlichen gegen denselben zur Bedingung, sie macht dieses ganz nur zum Ausdruck desselben; es ist die innere Form, die nur sich selbst äußert. – Damit hängt die weitere, höhere Betrachtung zusammen, daß das Eintreten der Kunst den Untergang einer an sinnliche Äußerlichkeit noch gebundenen Religion anzeigt. Zugleich, indem sie der Religion die höchste Verklärung, Ausdruck und. Glanz zu geben scheint, hat sie dieselbe über ihre Beschränktheit hinausgehoben. Das Genie des Künstlers und der Zuschauer ist in der erhabenen Göttlichkeit, deren Ausdruck vom Kunstwerk erreicht ist, mit dem eigenen Sinne und Empfindung einheimisch,
[10/372] befriedigt und be|freit; das Anschauen und Bewußtsein des freien Geistes ist gewährt und erreicht. Die schöne Kunst hat von ihrer Seite dasselbe geleistet, was die Philosophie, – die Reinigung des Geistes von der Unfreiheit. Jene Religion,
[574] in welcher sich das Bedürfnis der schönen Kunst | und eben deswegen erst erzeugt, hat in ihrem Prinzip ein gedankenloses und sinnliches Jenseits; die *andächtig* verehrten Bilder sind die unschönen Götzenbilder, als wundertätige Talismane, die auf eine jenseitige geistlose Objektivität gehen, und Knochen tun denselben oder selbst besseren Dienst als solche Bilder. Aber die schöne Kunst ist nur eine Befreiungsstufe, nicht die höchste Befreiung selbst. – Die wahrhafte Objektivität, welche nur im Elemente des *Gedankens* ist, dem Elemente, in welchem allein der reine Geist für den Geist, die Befreiung zugleich mit der Ehrfurcht ist, mangelt auch in dem Sinnlich-Schönen des Kunstwerks, noch mehr in jener äußerlichen, unschönen Sinnlichkeit.

§ 563

Die schöne Kunst (wie deren eigentümliche Religion) hat ihre Zukunft in der wahrhaften Religion. Der beschränkte Gehalt der Idee geht an und für sich in die mit der unendlichen Form identische Allgemeinheit, – die Anschauung, das unmittelbare, an Sinnlichkeit gebundene Wissen in das sich in sich vermittelnde Wissen, in ein Dasein, das selbst das Wissen ist, in das *Offenbaren* über; so daß der Inhalt der Idee die Bestimmung der freien Intelligenz zum Prinzip hat und als absoluter *Geist für den Geist ist.*

arte *bello*, por el contrario[904], posee la autoconciencia del espíritu libre y posee, por tanto, como condición suya, la conciencia de la insuficiencia de lo sensible y meramente natural frente a lo espiritual, hace de lo natural mera expresión de lo espiritual, y es sólo la forma interior la que [en él] se exterioriza.— Con lo dicho enlaza otra consideración de mayor altura, a saber, que la aparición del arte anuncia el ocaso de una religión ligada aún a la exterioridad sensible. Al mismo tiempo, en tanto el arte parece conferir a la religión la suprema transfiguración, expresión y brillo, la ha llevado por encima de su limitación. El genio del artista y de los contempladores, en contacto con la sublime divinidad cuya expresión ha sido lograda por la obra de arte, está como en su casa con su propio sentido y sensibilidad, pacificado y libe|rado; [10/372]
intuición y conciencia del espíritu libre están garantizadas[905] y conseguidas. El arte bello ha llevado a cabo por su parte lo mismo que la filosofía por la suya: la purificación del espíritu respecto de la falta de libertad. Aquella religión en la que se engendra la necesidad de arte bello, | y por eso precisamente lo engendra, posee en su [574]
principio un más allá carente de pensamiento y sensible. Las imágenes *devotamente* veneradas como talismanes milagrosos son los feos ídolos que remiten a una objetividad lejana y sin espíritu; [simples] huesos pueden hacer el mismo servicio o lo pueden hacer incluso mejor que esas imágenes. Y el arte bello es solamente un peldaño de la liberación, pero no la suprema liberación misma.—La verdadera objetividad que solamente reside en el elemento del *pensamiento* (en aquel elemento, a saber, en el que únicamente el espíritu puro es para el espíritu, es liberación y a la vez respeto) le falta también a la belleza sensible de la obra de arte, y más todavía a aquello sensible, exterior y feo.

§ 563

El arte bello (así como la religión que le es propia) tiene su futuro en la religión verdadera. El limitado haber de la idea pasa en sí misma y por sí misma a la universalidad [que es] idéntica con la forma infinita; [en otras palabras,] la intuición, el saber inmediato ligado a la sensibilidad, pasa al saber que se media en sí mismo, a una existencia que ella misma es el saber, a la *revelación*; de esta manera, el contenido de la idea tiene como principio la determinación de la inteligencia libre, y como *espíritu* absoluto *es para el espíritu*.

B

Die geoffenbarte Religion

§ 564

Es liegt wesentlich im Begriffe der wahrhaften Religion, d.i. derjenigen,
[575] [10/373] deren Inhalt der absolute Geist ist, | daß sie ge|*offenbart* und zwar *von Gott* geoffenbart sei. Denn indem das Wissen, das Prinzip, wodurch die Substanz Geist ist, als die unendliche für sich seiende Form das *Selbstbestimmende* ist, ist es schlechthin *Manifestieren*; der Geist ist nur Geist, insofern er für den Geist ist, und in der absoluten Religion ist es der absolute Geist, der nicht mehr abstrakte Momente seiner, sondern sich selbst manifestiert.

Der alten Vorstellung der Nemesis, nach welcher das Göttliche und seine Wirksamkeit in der Welt nur als *gleichmachende* Macht, die das Hohe und Große zertrümmere, vom noch abstrakten Verstande gefaßt wurde, setzten *Platon* und *Aristoteles* entgegen, daß Gott nicht *neidisch* ist. Man kann dies gleichfalls den neuen Versicherungen entgegensetzen, daß der Mensch Gott nicht erkennen könne; – diese Versicherungen – denn mehr sind diese Behauptungen nicht – sind um so inkonsequenter, wenn sie innerhalb einer Religion gemacht werden, welche ausdrücklich die *geoffenbarte* heißt, so daß sie nach jenen Versicherungen vielmehr die Religion wäre, in der von Gott *nichts offenbar* wäre, in der er sich *nicht* geoffenbart hätte, und die ihr so Angehörigen »die Heiden« wären, »die von Gott nichts wissen«. Wenn es mit dem Wort *Gott* überhaupt in der Religion Ernst ist, so darf und muß die Bestimmung auch von ihm, dem Inhalte und Prinzip der Religion, anfangen, und wenn ihm das Sichoffenbaren abgesprochen wird, so bliebe von einem Inhalte desselben nur dies übrig, ihm *Neid* zuzuschreiben. Wenn aber vollends das Wort *Geist* einen Sinn haben soll, so enthält derselbe das Offenbaren seiner.

Bedenkt man die Schwierigkeit der Erkenntnis Gottes als Geistes, die es nicht bei den schlichten Vorstellungen des Glaubens bewenden lassen [kann],
[576] sondern zum | Denken, zunächst zum reflektierenden Verstande fortgeht, aber zum begreifenden Denken fortgehen soll, so mag es fast nicht zu verwundern sein, daß so viele, besonders die Theologen, als näher aufgefordert, sich mit die-
[10/374] sen Ideen be|schäftigen, darauf verfallen sind, leichter damit abzukommen, und so willig das aufgenommen haben, was ihnen zu diesem Behufe geboten worden; das allerleichteste ist das angegebene Resultat: daß der Mensch von Gott nichts

B

La religión revelada

§ 564

En el concepto de la religión verdadera, es decir, de aquella cuyo contenido es el espíritu absoluto, | reside esencialmente que ella sea *re|velada* y, preci- [575] [10/373]
samente, revelada *por Dios*. En efecto, en tanto el saber (principio en virtud del cual la sustancia es espíritu), como forma infinita que está-siendo para sí, es lo *autodeterminante*, este saber es sencillamente *manifestar*[906]; el espíritu sólo es espíritu en tanto es *para* el espíritu y, en la religión absoluta, es el espíritu absoluto el que manifiesta, no ya momentos abstractos de sí, sino a sí mismo.

A la antigua representación de la Némesis, según la cual lo divino y su efectividad en el mundo, captados aún por el entendimiento abstracto meramente como poder *igualador*, destructor de lo grande y elevado, *Platón* y *Aristóteles* le oponen que Dios no es *envidioso*[907]. Lo mismo se puede oponer a las modernas aseveraciones de que el ser humano no puede conocer a Dios; a estas aseveraciones [se les puede oponer lo mismo,] porque no dicen más que aquéllas y son tanto más inconsecuentes cuanto se pronuncian dentro de una religión que expresamente se llama la religión *revelada*; así que, si ellas fueran ciertas, esta religión sería más bien aquélla en la que *nada* se habría *revelado* acerca de Dios, él *no* se habría revelado en ella y los que a ella pertenecen serían «los paganos que nada saben de Dios»[908]. Si en la religión hay que tomarse en serio la palabra «Dios» en general, su determinación puede y debe ser también lo primero, ya que él es contenido y principio de la religión; y si a él se le niega su propio revelarse, ya no queda otro contenido que se le pueda atribuir sino la *envidia*. Pero si la palabra «espíritu» ha de tener un sentido pleno, contiene desde luego su propio revelarse.

Si se medita la dificultad [que ofrece] el conocimiento de Dios como espíritu, es decir, un conocimiento que no se contenta con las representaciones corrientes de la fe, sino que avanza hasta el | pensar, primero hasta el entendimiento refle- [576]
xivo, pero que ha de llegar luego al pensamiento conceptual, casi no podría sorprender que tantos (principalmente los teólogos, como más obligados a ocu|parse [10/374]
de estas ideas) vengan a precipitarse en aquellas aseveraciones, pierdan fácilmente el hilo de la cuestión y acepten tan dócilmente aquello que se les ofrece como ayuda [para salir de la dificultad]; lo más fácil de todo es aquel resultado, a saber, que el ser humano nada sabe de Dios. Para captar correcta y determinadamente con el

wisse. Was Gott als Geist ist, dies richtig und bestimmt im Gedanken zu fassen, dazu wird gründliche Spekulation erfordert. Es sind zunächst die Sätze darin enthalten: Gott ist nur Gott, insofern er sich selber weiß; sein Sichwissen ist ferner sein Selbstbewußtsein im Menschen und das Wissen des Menschen *von* Gott, das fortgeht zum Sichwissen des Menschen *in* Gott. – Siehe die gründliche Erläuterung dieser Sätze in der Schrift, aus der sie genommen: *Aphorismen über Wissen und Nichtwissen usf.* von C. F. G....., Berlin 1829.

§ 565

Der absolute Geist in der aufgehobenen Unmittelbarkeit und Sinnlichkeit der Gestalt und des Wissens ist dem Inhalte nach der an und für sich seiende Geist der Natur und des Geistes; der Form nach ist er zunächst für das subjektive Wissen der *Vorstellung*. Diese gibt den Momenten seines Inhaltes einerseits Selbständigkeit und macht sie gegeneinander zu Voraussetzungen und *aufeinanderfolgenden* Erscheinungen und zu einem Zusammenhang *des Geschehens* nach *endlichen Reflexionsbestimmungen*; andererseits wird solche Form endlicher Vorstellungsweise in dem Glauben an den einen Geist und in der Andacht des Kultus auch aufgehoben.

[577] | § 566

In diesem Trennen scheidet sich die *Form* von dem *Inhalte* und in jener die
[10/375] unterschiedenen Momente des Begriffs zu | *besonderen Sphären* oder Elementen ab, in deren jedem sich der absolute Inhalt darstellt, α) als in seiner Manifestation bei sich selbst bleibender, ewiger Inhalt; β) als Unterscheidung des ewigen Wesens von seiner Manifestation, welche durch diesen Unterschied die Erscheinungswelt wird, in die der Inhalt tritt; γ) als unendliche Rückkehr und Versöhnung der entäußerten Welt mit dem ewigen Wesen, das Zurückgehen desselben aus der Erscheinung in die Einheit seiner Fülle.

§ 567

α) In dem Momente der *Allgemeinheit*, der Sphäre des reinen *Gedankens* oder dem abstrakten Elemente des *Wesens* ist es also der absolute Geist,

pensamiento lo que Dios es como espíritu, se precisa especulación a fondo. Y las tesis que esta especulación primeramente contiene son: Dios es solamente Dios en tanto se conoce a sí mismo; su saberse es además un autoconocimiento en el ser humano y es el saber del ser humano *acerca de* Dios que se prolonga hasta saberse del ser humano *en* Dios. Véase la profunda explicación de estas tesis en el escrito de donde las hemos tomado: *Aphorismen über Wissen und nicht Wissen...* por C.F.G., Berlin 1829[909].

§ 565

En la superada inmediatez y sensibilidad de la figura y del saber, el espíritu absoluto es, con arreglo al contenido, el espíritu que está-siendo en y para sí de la naturaleza y del espíritu, y con arreglo a la forma él es primeramente para el saber subjetivo de la *representación*. Ésta, por un lado, confiere autosuficiencia a los momentos de su contenido, los convierte en supuestos uno frente a otro y en fenómenos *que se siguen uno tras otro*, y hace una sola interconexión *del acontecer* con arreglo a *determinaciones finitas de la reflexión*; por otro lado, esa forma propia de la representación finita viene también superada en la fe en un único espíritu y en la devoción del culto.

| § 566 [577]

Con esta partición, la *forma* se separa del *contenido*, y en la forma se separan los distintos momentos del concepto hasta [hacerse] | *esferas particulares* [10/375]
o elementos, en cada uno de los cuales se expone el contenido absoluto α) como contenido eterno que en su manifestación permanece consigo; β) como distinción de la esencia eterna respecto de su manifestación, la cual en virtud de esta distinción deviene mundo fenoménico en el que entra el contenido; γ) como retorno y reconciliación infinita del mundo exteriorizado con la esencia eterna, el regreso de ésta desde el fenómeno a la unidad de su plenitud.

§ 567

α) En el momento de la *universalidad*, en la esfera del *pensamiento* puro o en el elemento abstracto de la *esencia*, es por tanto el espíritu absoluto el que

welcher zuerst das *Vorausgesetzte*, jedoch nicht Verschlossen-Bleibende, sondern als *substantielle Macht* in der Reflexionsbestimmung der Kausalität *Schöpfer* Himmels und der Erde ist, aber in dieser ewigen Sphäre vielmehr nur *sich selbst* als seinen *Sohn* erzeugt, ebenso in ursprünglicher Identität mit diesem Unterschiedenen bleibt, als diese Bestimmung, das von dem allgemeinen Wesen Unterschiedene zu sein, sich ewig aufhebt und durch diese Vermittlung der sich aufhebenden Vermittlung die erste Substanz wesentlich als *konkrete Einzelheit* und Subjektivität, – der *Geist* ist.

§ 568

β) Im Momente der *Besonderheit* aber des Urteils ist dies konkrete ewige
[578] Wesen das *Vorausgesetzte*, | und seine Bewegung ist die Erschaffung der *Erscheinung*, das Zerfallen des ewigen Moments der Vermittlung, des einigen Sohnes, in den selbständigen Gegensatz, einerseits des Himmels und der Erde, der elementarischen und konkreten Natur, andererseits des Geistes als mit ihr im *Verhältnis* stehend, somit des *endlichen* Geistes, welcher als das Extrem der in sich seienden Negativität sich zum Bösen verselbständigt, solches Extrem durch seine Beziehung auf eine gegenüber-
[10/376] stehende Natur und durch seine damit gesetzte eigene Natürlichkeit | ist, in dieser als denkend zugleich auf das Ewige gerichtet, aber damit in äußerlicher Beziehung steht.

§ 569

γ) Im Momente der *Einzelheit* als solcher, nämlich der Subjektivität und des Begriffes selbst, als des in seinen *identischen Grund* zurückgekehrten Gegensatzes der Allgemeinheit und der Besonderheit, stellt sich 1. als *Voraussetzung* die *allgemeine* Substanz aus ihrer Abstraktion zum *einzelnen* Selbstbewußtsein verwirklicht und dieses als *unmittelbar identisch* mit dem Wesen, jenen *Sohn* der ewigen Sphäre in die Zeitlichkeit versetzt, und in ihm das Böse als *an sich* aufgehoben dar; aber ferner diese unmittelbare und damit sinnliche Existenz des absolut Konkreten sich in das Urteil setzend und in dem Schmerz der *Negativität* ersterbend, in welcher es als unendliche Subjektivität identisch mit sich, aus derselben als *absolute Rückkehr* und allgemeine Einheit der allgemeinen und einzelnen Wesen-

primeramente es lo *supuesto*, sin ser, no obstante, lo que se queda clausurado, sino [que] como *poder sustancial* bajo la determinación reflexiva de la causalidad es el *creador* del cielo y de la tierra; pero en esta esfera eterna sólo se engendra más bien *a sí mismo* como *hijo suyo*, y tanto permanece en identidad originaria con éste distinto, como esta determinación de ser distinto [respecto] de la esencia universal se supera a sí misma eternamente y, a través de esta mediación de la mediación que se supera a sí misma, la sustancia primera como *singularidad concreta* y subjetividad es esencialmente el *espíritu*.

§ 568

β) Pero en el momento de la *particularidad* del juicio, esta esencia concreta
eterna es lo *supuesto*, | y su movimiento es la creación del *fenómeno*, la dis- [578]
gregación del momento eterno de la mediación o del único hijo en la oposición autosuficiente, por un lado del cielo y de la tierra, de la naturaleza elemental y de la naturaleza concreta, y por otro lado en la oposición del espíritu en tanto se tiene en pie en *relación* con la naturaleza, o sea, [la oposición] del espíritu *finito*; éste, como extremo de la negatividad que está-siendo en sí misma, se hace autosuficiente hasta la maldad; [pero] ese extremo, mediante su referencia a una naturaleza que se tiene ante él y mediante su propia naturalidad así asentada, está a la vez dirigido a lo eterno
en tanto es pensante dentro de esta naturalidad, | aunque de este modo está [10/376]
en referencia extrínseca [a lo eterno].

§ 569

γ) En el momento de la *singularidad* en cuanto tal, a saber, en el momento de la subjetividad y del concepto mismo, o sea, de la singularidad como momento de la oposición entre universalidad y particularidad vuelta a su *fundamento idéntico*, la sustancia *universal* efectivamente realizada desde su abstracción hasta la autoconciencia *singular* se expone 1) como *supuesto*, y la autoconciencia, en tanto *inmediatamente idéntica* a la esencia, expone a aquel *hijo* de la esfera eterna trasladado a la temporalidad, y en él expone el mal como superado *en sí*; pero además, esta EXISTENCIA inmediata, y por tanto sensible, del absolutamente concreto, sometiéndose a juicio y muriendo al dolor de la *negatividad* (en la cual él, en cuanto subjetividad infinita, es

heit *für sich* geworden ist, – die Idee des ewigen, aber *lebendigen* und in der Welt gegenwärtigen Geistes.

§ 570

2. Diese objektive Totalität ist die an sich seiende *Voraussetzung* für die
[579] *endliche* Unmittelbarkeit des | einzelnen Subjekts, für dasselbe daher zunächst ein *Anderes* und *Angeschautes*, aber die Anschauung der *an sich* seienden Wahrheit, durch welches Zeugnis des Geistes in ihm es wegen seiner unmittelbaren Natur zunächst sich für sich als das Nichtige und Böse bestimmt und weiter nach dem Beispiel seiner Wahrheit, vermittels des Glaubens an die darin *an sich* vollbrachte Einheit der allgemeinen und einzelnen Wesenheit, auch die Bewegung ist, seiner unmittelbaren Naturbestimmtheit und des eigenen Willens sich zu entäußern und mit jenem Beispiel und seinem *Ansich* in dem Schmerze der Negativität sich zusammenzuschließen und so als vereint mit dem Wesen sich zu erkennen, welches 3. durch diese Vermittlung sich als inwohnend im Selbst-
[10/377] bewußtsein bewirkt | und die wirkliche Gegenwärtigkeit des an und für sich seienden Geistes als des allgemeinen ist.

§ 571

Diese drei Schlüsse, die den einen Schluß der absoluten Vermittlung des Geistes mit sich selbst ausmachen, sind die Offenbarung desselben, welche dessen Leben in dem Kreislaufe konkreter Gestalten der Vorstellung expliziert. Aus ihrem Auseinandertreten und zeitlichen und äußerlichen Aufeinanderfolgen nimmt sich die Entfaltung der Vermittlung in ihrem Resultat, dem Zusammenschließen des Geistes mit sich selbst, nicht nur zur Einfachheit des Glaubens und der Gefühlsandacht zusammen, sondern auch zum *Denken*, in dessen immanenter Einfachheit ebenso die Entfaltung ihre Ausbreitung hat, aber gewußt als ein untrennbarer Zusammenhang des allgemeinen, einfachen und ewigen Geistes in sich selbst. In dieser Form der Wahrheit ist die Wahrheit der Gegenstand der *Philosophie*.

Wird das Resultat, der *für sich* seiende Geist, in welchem alle Vermittlung sich
[580] aufgehoben hat, in nur | *formellem*, inhaltslosem Sinne genommen, so daß der

idéntico consigo), ha devenido *para sí* desde la negatividad como *regreso infinito* y unidad universal de la esencialidad universal y singular: [es] la idea del espíritu como eterno, pero *viviente* y presente en el mundo.

§ 570

2) Esta totalidad objetiva es lo *supuesto* que está-siendo en sí para la inmediatez *finita* del | sujeto singular; para éste, por tanto, [aquel supuesto] es [579]
primeramente algo *otro* e *intuido*, pero [también] la intuición de la verdad eterna que está-siendo *en sí*; por el testimonio de ésta en él, el sujeto se determina para sí primeramente como lo nulo y malo por causa de su naturaleza inmediata, y después, según el ejemplo de su verdad y por medio de la fe en la unidad de la esencialidad universal y singular que se ha cumplido en aquella verdad, es también el movimiento de enajenarse de su determinidad natural inmediata y de la voluntad propia, y con aquel ejemplo y con su *en sí* en el dolor de la negatividad, es el movimiento de concluirse consigo y de esta manera conocerse como unido con la esencia. Ésta, 3) a través de esta mediación, se causa [a sí misma] como inhabitante en la autoconciencia | y [10/377]
es la presencia efectivamente real del espíritu que está-siendo en y para sí como universal.

§ 571

Estos tres silogismos, que constituyen el silogismo uno de la mediación absoluta del espíritu consigo mismo, son la revelación del mismo, la cual explicita la vida de él en el curso circular de figuras concretas de la representación. Desde el salir-uno-fuera-de-otro de estos momentos y desde su sucesión temporal y externa, se recoge el despliegue de la mediación en este su último resultado, [esto es,] en el concluir del espíritu consigo mismo, no solamente hasta alcanzar la simplicidad de la fe y la devoción del sentimiento, sino también hasta el *pensar*, en cuya inmanente simplicidad el despliegue tiene también su expansión, pero conocida [ésta] como una interconexión inseparable del espíritu universal, simple y eterno en sí mismo. En esta forma de la verdad, la verdad es el objeto de la *filosofía*.

Si el resultado, a saber, el espíritu que está-siendo *para sí* y en el que se ha superado toda mediación, se toma en sentido meramente | *formal* y sin contenido, de modo [580]

Geist nicht zugleich als *an sich* seiender und objektiv sich entfaltender gewußt wird, so ist jene unendliche Subjektivität das nur formelle, sich in sich als absolut wissende Selbstbewußtsein, die *Ironie*, welche allen objektiven Gehalt sich zunichte, zu einem *eitlen* zu machen weiß, somit selbst die Gehaltlosigkeit und Eitelkeit ist, die sich aus sich und damit einen zufälligen und beliebigen Inhalt zur Bestimmung gibt, Meister darüber bleibt, durch ihn nicht gebunden ist und, mit der Versicherung, auf der höchsten Spitze der Religion und der Philosophie zu stehen, vielmehr in die hohle Willkür zurückfällt. Nur indem die reine unendliche Form, die bei sich seiende Selbstmanifestation, die Einseitigkeit des Subjektiven, [10/378] worin sie die Eitelkeit | des Denkens ist, ablegt, ist sie das freie Denken, welches seine unendliche Bestimmung zugleich als absoluten, an und für sich seienden Inhalt und ihn als Objekt hat, in welchem es ebenso frei ist. Das Denken ist insofern selbst nur das Formelle des absoluten Inhalts.

C

Die Philosophie

§ 572

Diese Wissenschaft ist insofern die Einheit der Kunst und Religion, als die der Form nach äußerliche Anschauungsweise der ersteren, deren subjektives Produzieren und Zersplittern des substantiellen Inhalts in viele selbständige Gestalten, in der *Totalität* der zweiten, deren in der [581] Vorstellung sich entfaltendes Auseinandergehen und | Vermitteln des Entfalteten, nicht nur zu einem Ganzen zusammengehalten, sondern auch in die einfache geistige *Anschauung* vereint und dann zum *selbstbewußten Denken* erhoben ist. Dies Wissen ist damit der denkend erkannte *Begriff* der Kunst und Religion, in welchem das in dem Inhalte Verschiedene als notwendig und dies Notwendige als frei erkannt ist.

§ 573

Die Philosophie bestimmt sich hiernach zu einem Erkennen von der Notwendigkeit des *Inhalts* der absoluten Vorstellung sowie von der Not-

que el espíritu no se conozca al mismo tiempo como siendo en sí y desplegándose objetivamente, resulta entonces que aquella subjetividad infinita es la autoconciencia meramente formal que se sabe a sí misma como absoluta en sí misma; es la *ironía* que sabe aniquilarse todo haber y hacerlo *vano*, con lo cual es ella misma la carencia de todo haber y la vanidad que se da como determinación un contenido que, tomándolo de sí, es por tanto contingente y caprichoso. Sigue siendo dueña de tal contenido, no está atada a él y con la aseveración de que está en la cima suprema de la religión y de la filosofía, recae más bien en la hueca arbitrariedad. Sólo en tanto la pura forma infinita, o sea, la automanifestación que permanece consigo, renuncia a la unilateralidad de lo subjetivo (en la que reside la vanidad | del pensar), es aquella [10/378]
forma el pensamiento libre que tiene al mismo tiempo su determinación infinita como el contenido absoluto que está-siendo en y para sí, y lo tiene como objeto en el que es igualmente libre. El pensar mismo es, por tanto, lo solamente formal del contenido absoluto.

C

La filosofía

§ 572

Esta ciencia es, por consiguiente, la unidad del arte y [la] religión, por cuanto el modo intuitivo, exterior según la forma, del primero (cuyo producir exterior y dispersión del contenido sustancial en muchas figuras autosuficientes) no sólo se ha conservado íntegramente en la *totalidad* de la segunda (cuyo salir uno-fuera-de-otro desplegándolo en la representación y | mediar lo desplegado) haciéndolo un todo, sino que ha sido unido en la [581]
simple *intuición* espiritual, y en ésta entonces ha sido elevado a *pensar autoconsciente*. Este saber es así el *concepto* pensante, [ahora] conocido, del arte y la religión, en el cual lo diversificado en el contenido ha sido conocido como necesario, y esto necesario [ha sido conocido] como libre.

§ 573

Con arreglo a lo que acabamos de decir, la filosofía se determina a sí misma[910] al conocimiento de la necesidad del *contenido* de la representación absoluta,

wendigkeit der beiden *Formen, einerseits* der unmittelbaren Anschauung und ihrer *Poesie* und der *voraussetzenden* Vorstellung, der objektiven und äußerlichen *Offenbarung, andererseits* zuerst des subjektiven Insichgehens, dann der subjektiven Hinbewegung und des Identifizierens des *Glaubens* mit der Voraussetzung. Dies Erkennen ist so das *Anerkennen* dieses Inhalts und seiner Form und die *Befreiung* von der Einseitigkeit der Formen und
[10/379] Erhebung derselben in die absolute Form, die sich selbst | zum Inhalte bestimmt und identisch mit ihm bleibt und darin das Erkennen jener an und für sich seienden Notwendigkeit ist. Diese Bewegung, welche die Philosophie ist, findet sich schon vollbracht, indem sie am Schluß ihren eigenen Begriff erfaßt, d.i. nur auf ihr Wissen *zurücksieht*.

Es könnte hier der Ort zu sein scheinen, das *Verhältnis der Philosophie zur Religion* in einer bestimmten Auseinandersetzung abzuhandeln. Worauf es ganz allein ankommt, ist der Unterschied der Formen des spekulativen Denkens von den Formen der Vorstellung und des reflektierenden Verstandes. Es ist aber der ganze
[582] | Verlauf der Philosophie und der Logik insbesondere, welcher diesen Unterschied nicht nur zu erkennen gegeben, sondern auch beurteilt oder vielmehr die Natur desselben an diesen Kategorien selbst sich hat entwickeln und richten lassen. Nur auf dem Grund dieser Erkenntnis der Formen läßt sich die wahrhafte Überzeugung, um die es sich handelte, gewinnen, daß der Inhalt der Philosophie und der Religion derselbe ist, abgesehen von dem weiteren Inhalte der äußeren Natur und des endlichen Geistes, was nicht in den Umkreis der Religion fällt. Aber die Religion ist die Wahrheit *für alle Menschen*, der Glaube beruht auf dem *Zeugnis des Geistes*, der als zeugend der Geist im Menschen ist. Dies Zeugnis, an sich substantiell, faßt sich, insofern es sich zu explizieren getrieben ist, zunächst in diejenige Bildung, welche die sonstige seines weltlichen Bewußtseins und Verstandes ist; hierdurch verfällt die Wahrheit in die Bestimmungen und Verhältnisse der Endlichkeit überhaupt. Dies hindert nicht, daß der Geist seinen Inhalt, der als religiös wesentlich spekulativ ist, selbst im Gebrauche sinnlicher Vorstellungen und der endlichen Kategorien des Denkens gegen dieselbe festhalte, ihnen Gewalt antue und *inkonsequent* gegen sie sei. Durch diese Inkonsequenz korrigiert er das Mangelhafte derselben; es ist darum dem Verstande nichts leichter, als
[10/380] Wider|sprüche in der Exposition des Glaubens aufzuzeigen und so seinem Prinzipe, der formellen *Identität*, Triumphe zu bereiten. Gibt der Geist dieser endlichen Reflexion nach, welche sich Vernunft und Philosophie (Rationalismus) genannt hat, so verendlicht er den religiösen Inhalt und macht ihn in der Tat zunichte. Die Religion hat dann ihr vollkommenes Recht, gegen solche Vernunft und Philosophie sich zu verwahren und feindselig zu erklären. Ein anderes aber

así como al conocimiento de la necesidad de las dos *formas*, a saber, de la intuición inmediata y su *poesía, por un lado*, y de la representación que *supone*, por el otro, o sea, de la *revelación* objetiva y exterior; primero, de su subjetivo adentrarse en sí y, luego, del movimiento subjetivo de salida[911] e identificar la *fe* con lo supuesto. Este conocimiento es así el *reconocimiento* de este contenido y de su forma, y es también la *liberación* de la unilateralidad de las formas y su elevación a la forma absoluta, que se determina a sí misma | a conte- [10/379] nido, permanece idéntica a él y es así el conocimiento de aquella necesidad que está-siendo en y para sí. Este movimiento en que consiste la filosofía se encuentra ya cumplido en tanto ella, al concluir, comprende su propio concepto, es decir, *hacia atrás ve* solamente su propio saber.

Podría parecer que éste es el lugar para discutir con detalle la *relación de la filosofía con la religión*. Se trata en definitiva de la distinción entre las formas del pensamiento especulativo y las formas de la representación y del entendimiento reflexionante. Pero es el recorrido | completo de la filosofía, y en particular de la Lógica, el [582] que no sólo ha ofrecido ya el conocimiento de esta distinción, sino que también lo ha enjuiciado o, más bien, ha hecho que la naturaleza de la distinción se desarrolle y se juzge a sí misma a lo largo de aquellas categorías. Sólo sobre la base de este conocimiento de las formas es posible adquirir la verdadera convicción sobre lo que se discute, a saber, que el contenido de la filosofía y de la religión es el mismo, si se prescinde del contenido restante de la naturaleza exterior y del espíritu finito que no cae dentro del ámbito de la religión. Pero la religión es la verdad para *todos los seres humanos*, la fe descansa en el *testimonio del espíritu*, el cual, en tanto testifica, es el espíritu en el ser humano. Este testimonio, sustancial en sí, se asume en tanto se ve impulsado a explicitarse primeramente por la formación que es por lo demás [formación cultural o educación] de su conciencia y entendimiento mundanos; por este camino la verdad se disgrega en las determinaciones y relaciones propias de la finitud en general. Eso no impide que el espíritu, incluso cuando usa las representaciones sensibles y las categorías finitas del pensamiento, retenga firmemente en contra de ellas su [propio] contenido, el cual, siendo religioso, es esencialmente especulativo, las violente y se comporte de manera *inconsecuente* a su respecto. Valiéndose de esta inconsecuencia, enmienda el espíritu lo defectuoso de tales representaciones y categorías; y por esta deficiencia suya, nada le es más fácil al entendimiento que encontrar contra|dicciones en la exposición de la fe y proporcio- [10/380] nar así triunfos a su [propio] principio, o sea, a la *identidad* formal. Si el espíritu cede a esa reflexión finita que se ha llamado a sí misma razón y filosofía (es decir, cede al racionalismo), finitiza entonces el contenido religioso y de hecho lo aniquila. La religión tiene entonces perfecto derecho a guardarse de esa razón y filosofía, y

ist es, wenn sie sich gegen die begreifende Vernunft und gegen Philosophie überhaupt und bestimmt auch gegen eine solche setzt, deren Inhalt spekulativ und
[583] damit religiös ist. Solche Entgegensetzung be|ruht auf dem Mangel an Einsicht in die Natur des angegebenen Unterschieds und des Werts der geistigen Formen überhaupt und besonders der Denkformen, und am bestimmtesten an Einsicht in den Unterschied des Inhalts von jenen Formen, der in beiden derselbe sein kann. Es ist auf dem Grund der Form, daß die Philosophie von der religiösen Seite her, und umgekehrt wegen ihres spekulativen Inhalts, daß sie von einer sich so nennenden Philosophie, ingleichen von einer inhaltslosen Frömmigkeit Vorwürfe und Beschuldigungen erfahren hat; für jene hätte sie von Gott *zu wenig* in ihr, für *diese* zu viel.

Die Beschuldigung des *Atheismus*, die man sonst häufig der Philosophie gemacht hat, – daß sie *zu wenig* von Gott habe, ist selten geworden; desto verbreiteter aber ist die Beschuldigung des Pantheismus, daß sie *zu viel* davon habe; so sehr, daß dies nicht sowohl für eine Beschuldigung als für ein erwiesenes oder selbst keines Beweises bedürftiges, für ein bares *Faktum* gilt. Besonders die Frömmigkeit, die in ihrer frommen Vornehmigkeit sich des Beweisens ohnehin entübrigt glaubt, überläßt im Einklange mit der leeren Verstandesphilosophie, der sie
[10/381] so sehr entgegengesetzt sein will, in der Tat aber ganz auf | dieser Bildung beruht, sich der Versicherung, gleichsam als nur der Erwähnung einer bekannten Sache, daß die Philosophie die All-Eins-Lehre oder Pantheismus sei. Man muß sagen, daß es der Frömmigkeit und der Theologie selbst mehr Ehre gemacht hat, ein philosophisches System, z.B. den Spinozismus, des Atheismus als des Pantheismus zu beschuldigen, obgleich jene Beschuldigung auf den ersten Anblick härter und individiöser aussieht (vgl. § 71 Anm.). Die Beschuldigung des Atheismus setzt doch eine bestimmte Vorstellung von einem *inhaltsvollen* Gott voraus und entsteht dann daher, daß die Vorstellung die eigentümlichen Formen, an welche sie gebunden ist, in den philosophischen Begriffen nicht wiederfindet. Es kann
[584] näm|lich wohl die Philosophie ihre eigenen Formen in den Kategorien der religiösen Vorstellungsweise sowie hiermit ihren eigenen Inhalt in dem religiösen Inhalte erkennen und diesem Gerechtigkeit widerfahren lassen, aber nicht umgekehrt, da die religiöse Vorstellungsweise auf sich selbst nicht die Kritik des Gedankens anwendet und sich nicht begreift, in ihrer Unmittelbarkeit daher ausschließend ist. Die Beschuldigung des Pantheismus statt des Atheismus gegen die Philosophie fällt vornehmlich in die neuere Bildung, in die neue Frömmigkeit und neue Theologie, welcher die Philosophie *zu viel Gott* hat, so sehr, daß er ihrer Versicherung nach sogar Alles, und Alles Gott sein solle. Denn diese neue Theologie, welche die Religion nur zu einem subjektiven Gefühle macht und die Erkenntnis der Natur Gottes leugnet, behält damit weiter nichts als einen Gott

declararse enemiga de ella. Pero es algo muy distinto si se pone en contra de la razón conceptual y en general contra la filosofía, y precisamente contra una cuyo contenido es especulativo y, por ende, religioso. Ese enfrentamiento des|cansa en la falta [583] de comprensión de la naturaleza de la distinción ya explicada, y en el desconocimiento del valor de las formas espirituales en general y del pensamiento en particular. Descansa, más exactamente, en la falta de comprensión de la distinción del contenido respecto de las formas, contenido que puede ser el mismo bajo las dos. Por causa de la forma precisamente, la filosofía ha recibido reproches y acusaciones desde el lado de la religión, y viceversa, por causa de su contenido especulativo los ha recibido de lo que se llama filosofía juntamente con la piedad falta de contenido; para la primera, tendría *poco* Dios, para la segunda, *demasiado*.

La acusación de *ateísmo* que se ha hecho frecuentemente a la filosofía (es decir, que tiene *poco* Dios) no es ahora tan corriente, en tanto se halla más extendida la acusación de panteísmo (es decir, que tiene *demasiado*)[912]. Y tanto se ha extendido, que tal cosa ya no se valora como acusación, sino como algo demostrado, es más, como algo que no necesita demostración, porque es un *hecho contante y sonante*; sobre todo la gente devota se confía a esta aseveración, gente que con su piadosa altivez se cree sencillamente dispensada de argumentar y coincide así con la hueca filosofía del entendimiento a la que tanto quiere oponerse, pero con la que de hecho comparte el estilo | de su cultura; en cierto modo basta con mencionarlo como COSA [10/381] bien sabida: la filosofía [dicen] es la doctrina del todo-uno o panteísmo. Hay que decir, sin embargo, que ha honrado más a la piedad y a la teología misma acusar de ateísmo a un sistema filosófico, por ejemplo al spinozismo, que acusarlo de panteísmo, aunque a primera vista aquella primera acusación puede parecer más dura y envidiosa (cfr. § 71 N). La acusación de ateísmo, en efecto, presupone una representación determinada de un Dios *lleno de contenido*, y afirma después, siendo consecuente, que la representación no reencuentra en los conceptos filosóficos las formas peculiares a las que esa representación está vinculada. O sea, que | la filosofía puede [584] desde luego conocer sus formas peculiares en las categorías del modo religioso de representación y puede igualmente conocer su propio contenido en el contenido religioso; puede así hacerle justicia, pero no a la inversa, pues el modo de la representación religiosa no se aplica a sí mismo la crítica del pensamiento, no se comprende conceptualmente a sí mismo y en su inmediatez es, por tanto, excluyente. La acusación de panteísmo contra la filosofía, en lugar de la de ateísmo, se corresponde muy bien con la mentalidad actual, con la devoción y teología modernas, para la cuales la filosofía tiene *demasiado* Dios; tanto que, si hemos de creer su afirmación, todo sería Dios y Dios sería todo. En efecto, esta nueva teología, que convierte a la religión en un sencillo sentimiento subjetivo y niega el conocimiento de la naturaleza de Dios, se ase solamente a un Dios *en general*, sin determinaciones objetivas.

überhaupt ohne objektive Bestimmungen. Ohne eigenes Interesse für den konkreten, erfüllten Begriff Gottes betrachtet sie solchen nur als ein Interesse, welches *andere* einmal gehabt haben, und behandelt deswegen das, was zur Lehre von der konkreten Natur Gottes gehört, bloß als etwas *Historisches*. Der unbestimmte Gott ist in allen Religionen zu finden; jede Art von Frömmigkeit (§ 72) – die indische
[10/382] gegen Affen, Kühe | usf. oder gegen den Dalai-Lama, die ägyptische gegen den Ochsen usw. – ist immer Verehrung eines Gegenstandes, der bei seinen absurden Bestimmungen auch das Abstrakte der Gattung, *des Gottes überhaupt*, enthält. Wenn jener Ansicht solcher Gott hinlänglich ist, um Gott in allem, was Religion genannt wird, zu finden, so muß sie solchen wenigstens auch in der Philosophie anerkannt finden und kann diese nicht wohl des Atheismus mehr bezichtigen. Die Milderung des Vorwurfs des Atheismus in den des Pantheismus hat daher nur in der Oberflächlichkeit der Vorstellung ihren Grund, zu welcher diese Mildig-
[585] keit sich Gott verdünnt und ausgeleert hat. Indem nun jene Vorstellung | an ihrer abstrakten Allgemeinheit festhält, *außerhalb* welcher alle Bestimmtheit fällt, so ist ferner die Bestimmtheit nur das Ungöttliche, die weltliche Existenz der Dinge, welche hierdurch *in fester, ungestörter Substantialität* verbleibt. Mit solcher Voraussetzung wird auch bei der *an und für sich seienden Allgemeinheit*, welche von Gott in der Philosophie behauptet wird und in welcher das Sein der äußerlichen Dinge keine Wahrheit hat, vor wie nach dabei geblieben, daß *die weltlichen Dinge doch ihr Sein* behalten und daß sie es sind, welche das Bestimmte an der göttlichen Allgemeinheit ausmachen. So machen sie jene Allgemeinheit zu der, welche sie die *pantheistische* nennen, – daß *Alles*, d.h. die empirischen Dinge ohne Unterschied, die höher geachteten wie die gemeinen, *sei*, Substantialität besitze, und dies Sein der weltlichen Dinge sei Gott. – Es ist nur die eigene Gedankenlosigkeit und eine daraus hervorgehende Verfälschung der Begriffe, welche die Vorstellung und Versicherung von dem Pantheismus erzeugt.

Aber wenn diejenigen, welche irgendeine Philosophie für Pantheismus ausgeben, dies einzusehen nicht fähig und willens sind – denn eben die Einsicht von Begriffen ist es, was sie nicht wollen –, so hätten sie es vor allem nur als *Faktum* zu
[10/383] konstatieren, daß *irgendein Philosoph* oder | *irgendein Mensch* in der Tat den *allen* Dingen an und für sich seiende Realität, Substantialität zugeschrieben und sie für Gott angesehen [habe], daß irgendeinem Menschen solche Vorstellung in den Kopf gekommen sei außer ihnen selbst allein. Dieses Faktum will ich noch in dieser exoterischen Betrachtung beleuchten; was nicht anders geschehen kann, als daß die Fakta selbst vor Augen gelegt werden. Wollen wir den sogenannten Pantheismus in seiner poetischen, erhabensten oder, wenn man will, krassesten Gestalt nehmen, so hat man sich dafür bekanntlich in den *morgenländischen* Dichtern
[586] umzusehen, und die | breitesten Darstellungen finden sich in dem *Indischen*.

Como no tiene interés en el concepto concreto y pleno de Dios, considera las determinaciones de este concepto como un interés que *otros* tuvieron en otro tiempo, y por ello trata lo que pertenece a la doctrina sobre la naturaleza concreta de Dios como algo meramente *histórico*. El Dios indeterminado puede encontrarse en todas las religiones; cualquier forma de devoción (cfr § 72), la de los hindúes hacia los monos o las vacas, | la devoción al Dalai-Lama, la de los egipcios a los bueyes, etc., es [10/382]
siempre la veneración de un objeto que entre sus absurdas determinaciones contiene también lo abstracto del género, o sea, [la determinación] *de dios en general*. Si para aquel modo de ver [de la teología moderna] basta un dios de esta clase para encontrar a Dios en todo lo que lleva el nombre de religión, debe también bastar para encontrarlo, como mínimo reconocido, en la filosofía, y [entonces] ya no la puede culpar de ateísmo. Suavizar la acusación de ateísmo, sustituyéndola por la de panteísmo, se basa únicamente, por tanto, en la superficialidad de una representación en beneficio de la cual esta suavización ha aguado y vaciado a Dios. Ahora bien, en tanto aquella representación | se mantiene asida a su universalidad abstracta, [585]
fuera de la cual queda relegada toda determinidad, resulta entonces que cualquier determinidad es únicamente lo no divino, la EXISTENCIA mundana de las cosas que de esta manera permanecen en su *firme e imperturbable sustancialidad*. Con tal presuposición, cuando se trata de la *universalidad que está-siendo en y para sí*, la cual se afirma de Dios en la filosofía y en la cual el ser de las cosas exteriores no tiene verdad alguna, se sigue sosteniendo antes y después que *las cosas mundanas retienen su ser de todas maneras* y que ellas son lo que constituye lo determinado de la universalidad divina. De esta manera, estas cosas hacen de aquella universalidad lo que ellos llaman la universalidad *panteística*, a saber, que *todo es* (esto es, las cosas empíricas sin distinción, las más valiosas tanto como las vulgares), todo posee sustancialidad y que este ser de las cosas mundanas es Dios.— Sólo la ausencia de pensamiento que aqueja a esa gente y una falsificación de los conceptos que de ahí procede es lo que engendra la representación y aseveración del panteísmo.

Pero si aquellos que declaran panteísta a una filosofía no pueden ni quieren ver esto, porque lo que ciertamente no quieren es la comprensión conceptual, deberían ante todo comprobar, por lo menos sólo como un *factum*, si hay *algún filósofo* o
| *algún ser humano* que efectivamente haya atribuido a *todas* las cosas [una] realidad [10/383]
[tal] que sea en y para sí, o [sea, que les haya atribuido] sustancialidad y [a la vez] las haya considerado Dios; [deberían comprobar] si a algún ser humano le ha pasado por la cabeza tal representación, aparte de a ellos mismos. En esta consideración exotérica quiero todavía aclarar este hecho, cosa que sólo se puede hacer poniéndose los hechos ante los ojos. Tanto si queremos mirar el llamado panteísmo en su forma poética y más sublime, como si queremos verlo en su forma más crasa, es bien sabido que hay que dirigirse a los poetas *orientales* y que las | exposiciones más proli- [586]

Unter dem Reichtum, der uns hierüber geöffnet ist, wähle ich aus der uns am authentischsten vorliegenden *Bhagavad-gita* und unter ihren zum Überdruß ausgeführten und wiederholten Tiraden etliche der sprechendsten Stellen aus. In der zehnten Lektion (bei Schlegel S. 162) sagt *Krischna* von sich:

Ich bin der Odem, der in dem Leibe der Lebendigen inwohnt; ich bin der Anfang, die Mitte der Lebendigen, ingleichen ihr Ende. – Ich bin unter den Gestirnen die strahlende Sonne, unter den lunarischen Zeichen der Mond. Unter den heiligen Büchern das Buch der Hymnen, unter den Sinnen der Sinn, der Verstand der Lebendigen usf. Unter den Rudrus bin ich Schiwa, Meru unter den Gipfeln der Berge, unter den Bergen Himalaya usf., unter den Tieren der Löwe usf., unter den Buchstaben bin ich A, unter den Jahreszeiten bin ich der Frühling usf. Ich bin der Same aller Dinge, es gibt keines, das ohne mich ist usf.

Selbst in diesen ganz sinnlichen Schildereien gibt sich *Krischna* (und man muß nicht meinen, außer Krischna sei hier noch sonst Gott oder ein Gott; wie
[10/384] er vorhin sagte, er sei Schiwa, auch Indra, so ist von ihm nachher | (11. Lekt., Sl. 15) gesagt, daß auch Brahma in ihm sei) nur für das *Vortrefflichste* von Allem, aber nicht für *Alles* aus; es ist überall der Unterschied gemacht zwischen äußerlichen, unwesentlichen Existenzen und einer *wesentlichen* unter ihnen, die *er* sei. Auch wenn es zu Anfang der Stelle heißt, er sei der Anfang, die Mitte und das Ende der Lebendigen, so ist diese Totalität von den Lebendigen selbst als einzelnen Existenzen unterschieden. Man kann hiermit selbst solche die Göttlichkeit in ihrer Existenz weit ausdehnende Schilderung noch nicht *Pantheismus* nennen; man müßte vielmehr nur sagen, die unendlich vielfache empirische Welt, das *Alles*, sei
[587] auf eine beschränk|tere Menge von wesentlichen Existenzen, auf einen *Polytheismus*, reduziert. Aber es liegt schon im Angeführten, daß selbst auch diese Substantialitäten des Äußerlich-existierenden nicht die Selbständigkeit behalten, um Götter genannt werden zu können; sogar Schiwa, Indra usf. lösen sich in dem *einen* Krischna auf.

Zu dieser Reduktion geht es ausdrücklicher in folgender Schilderung (7. Lekt., Sl. 7ff.) fort; *Krischna* spricht: Ich bin der *Ursprung* der ganzen Welt und ihre *Auflösung*. Vortrefflicher als mich gibt es nichts. An mir hängt das Universum, wie an einer Schnur die Reihen der Perlen. Ich bin der Geschmack in den Wassern, der Glanz in Sonne und Mond, der mystische Name in allen heiligen Büchern usf., das Leben in allem Lebendigen usw., der Verstand der Verständigen, die Kraft der Starken usf. Er fügt dann hinzu, daß durch die *Maya* (Schlegel: Magia), die auch nichts Selbständiges, sondern nur die seinige ist, durch die eigentümlichen Qualitäten, die Welt getäuscht, ihn, den *Höheren, den Unwandelbaren*, nicht erkenne, daß diese Maya schwer zu durchbrechen sei; die aber Teil an ihm haben, haben sie überwunden usf. – Die Vorstellung faßt sich dann in den einfachen

jas se encuentran en el *hinduísmo*. De toda la riqueza que sobre este asunto nos es asequible, tomo el *Bhagavad-Gita*, por ser lo más auténtico de que disponemos, y de todas sus parrafadas, prolijas y redundantes hasta la saciedad, escojo los pasajes más apropiados. En la Décima Lectura (en Schlegel, p. 162)[913] dice *Krisna* de sí mismo: «Yo soy el hálito que habita en el cuerpo de los vivientes; yo soy el comienzo de los vivientes, su medio y su fin; soy entre los astros el radiante sol, soy la luna entre sus fases. Entre los sagrados libros soy el libro de los himnos; entre los sentidos, el sentido; soy el entendimiento de los vivientes, etc. Entre los rudros soy Siva, Meru entre las cimas de los montes; entre los montes soy el Himalaya, etc. Entre los animales soy el león, etc. Entre las letras soy la A, entre las estaciones del año soy la primavera, etc. Soy la semilla de todas las cosas. Nada hay que sea sin mí, etc.».

Incluso bajo estas figuraciones enteramente sensibles, *Krisna* se presenta solamente como *lo más eminente* de todo (y no se debe creer que haya Dios aparte de Krisna o haya algún otro Dios, ya que como él mismo dijo anteriormente, él es Krisna y también Indra, y como se dice después | –Lectura 11, verso 15– también [10/384]
Brahma está en él), pero no se presenta como *todo*; en todos los lugares se distingue entre EXISTENTES exteriores o inesenciales y uno que es *esencial* entre todos y que es *Él*. Incluso cuando al principio del pasaje se dice que él es el comienzo, el medio y el fin de los vivientes, esta totalidad de los vivientes como EXISTENTES singulares queda así diferenciada. Ni tan siquiera una figuración de esta clase, que expande con tanta amplitud la divinidad con su EXISTENCIA, se puede llamar *panteísmo*. Habría que decir solamente, más bien, que el mundo empírico infinitamente variado, el *todo*, está reducido [en esta doctrina] a una multitud más limita|da de EXISTENTES esenciales, o [587]
sea, a un *politeísmo*. Pero en el mismo pasaje se ve que incluso estas sustancialidades de los EXISTENTES exteriores no retienen la autosuficiencia requerida para ser llamados dioses, ya que también Siva, Indra, etc., se resuelven en el único Krisna.

Respecto de esta reducción, se prosigue de manera más expresa en el siguiente pasaje (Lect. 7, verso 7 y ss). Dice *Krisna*: «Yo soy el *origen* del mundo entero y su *desenlace*. Nada hay por encima de mí. De mí pende el universo como las perlas del collar penden de su engarce. Soy el sabor en las aguas, el brillo en el sol y la luna, el místico nombre en todos los libros sagrados, etc.; soy la vida en todos los vivientes, etc., el entendimiento de los que entienden, la fuerza de los fuertes, etc.». Y añade que el mundo engañado por *Maya* (Schlegel, Magia) –Maya que tampoco es algo autosuficiente sino solamente algo suyo–, o sea, engañado por las cualidades que le son propias, no le conoce a él, el *altísimo* e *inmutable*, y añade todavía que este Maya es difícil de traspasar; sin embargo, los que tienen parte en él la han traspasado, etc. La representación se resume entonces[914] en una expresión sencilla: «Al fin de muchas reencarnaciones –dice Krisna– me alcanzará quien esté dotado de ciencia; Vasudeva | (es decir, Krisna) es el *todo*; aquel que posee esta convicción, aquel que [10/385]

Ausdruck zusammen; am Ende vieler Wiedergeburten, sagt Krischna, schreitet der [10/385] mit der Wissenschaft Begabte zu mir fort: Wasudewa | (d.i. Krischna) ist das *All*; wer diese Überzeugung hat, dieser Großsinnige ist schwer zu finden. Andere wenden sich zu anderen Göttern; ich belohne sie nach ihrem Glauben, aber der Lohn solcher wenig Einsichtigen ist beschränkt. Die Toren halten mich für *sichtbar*, – *mich den Unsichtbaren, Unvergänglichen*, usf. – *Dieses All*, als welches sich Krischna ausspricht, ist ebensowenig als das Eleatische *Eine* und die Spinozistische *Substanz* das *Alles*. Dies Alles vielmehr, die unendlich-viele sinnliche Vielheit des Endlichen ist in allen [588] | diesen Vorstellungen als das *Akzidentelle* bestimmt, das nicht an und für sich ist, sondern seine Wahrheit an der Substanz, dem Einen hat, welches, verschieden von jenem Akzidentellen, allein das Göttliche und Gott sei. Die indische Religion geht ohnehin zur Vorstellung des *Brahman* fort, der reinen Einheit des Gedankens in sich selbst, worin das empirische Alles der Welt, wie auch jene nächsten Substantialitäten, welche Götter heißen, verschwinden. *Colebrooke* und viele andere haben darum die indische Religion in ihrem Wesentlichen als *Monotheismus* bestimmt. Daß diese Bestimmung nicht unrichtig ist, geht aus dem wenigen Angeführten hervor. Aber diese Einheit Gottes, und zwar geistigen Gottes, ist so wenig konkret in sich, sozusagen so kraftlos, daß die indische Religion die ungeheure Verwirrung ist, ebensosehr der tollste Polytheismus zu sein. Aber die Abgötterei des elenden Inders, indem er den Affen oder was sonst anbetet, ist immer noch nicht jene elende Vorstellung des Pantheismus, daß *Alles* Gott, Gott *Alles* sei. Der indische Monotheismus ist übrigens selbst ein Beispiel, wie wenig mit dem bloßen Monotheismus getan ist, wenn die Idee Gottes nicht tief in ihr selbst *bestimmt* ist. Denn jene Einheit, insofern sie abstrakt in sich und hiermit leer ist, führt es sogar selbst herbei, *außer* ihr das Konkrete überhaupt, sei es als eine Menge von Göttern [10/386] oder von empiri|schen, weltlichen Einzelheiten, selbständig zu haben. Jenen Pantheismus sogar könnte man konsequent nach der seichten Vorstellung desselben noch einen Monotheismus nennen; denn wenn nach derselben Gott identisch mit der Welt ist, gäbe es, da es nur *eine* Welt gibt, somit in diesem Pantheismus auch nur *einen* Gott. Die leere numerische Einheit muß etwa von der Welt prädiziert werden, aber diese abstrakte Bestimmung hat weiter kein besonderes Interesse; vielmehr ist diese numerische Einheit eben dies, in ihrem *Inhalte* die unend- [589] liche Viel|heit und Mannigfaltigkeit der Endlichkeiten zu sein. Es ist aber jene Täuschung mit der leeren Einheit, welche allein die schlechte Vorstellung eines Pantheismus möglich macht und herbeiführt. Nur die im unbestimmten Blauen schwebende Vorstellung von der Welt als *einem Dinge, dem All*, konnte man etwa mit Gott verknüpfbar ansehen; nur daraus wurde es möglich, daß man dafür hielt, daß gemeint worden sei, Gott sei die Welt; denn wäre die Welt, wie sie ist, als Alles, als die endlose Menge der empirischen Existenzen genommen worden, so hätte man

tiene tan gran sentido, se halla difícilmente. Otros se dirigen a otros dioses; yo los premio según su fe, pero el premio de los de cortos alcances es limitado. Los necios me tienen por *visible, a mí al invisible, imperecedero*, etc.». *Este todo*, como Krisna se expresa a sí mismo, no es *todas las cosas*, como tampoco lo es el *uno* de los eleatas o la *sustancia* de Spinoza. La totalidad de las cosas, esta muchedumbre sensible e infinitamente plural de lo finito, está más bien determinada bajo todas | esas representa- [588]
ciones como lo *accidental* que no es en y para sí, sino que tiene su verdad en la sustancia, en lo uno, que siendo distinto de aquellos accidentes, es lo único divino y Dios. De todos modos, la religión hindú llega hasta la representación de Brahma, esto es, de la pura unidad del pensamiento en la que desaparece la totalidad empírica del mundo como desaparecen también aquellas sustancialidades más próximas que se llaman dioses. Por esta causa, *Colebrooke*[915] y muchos otros han determinado la religión hindú, en lo que tiene de esencial, como *monoteísmo*. Y que esta determinación no es errónea resulta de lo poco que hemos citado. Pero esta unidad de Dios, del Dios espiritual precisamente, es tan poco concreta en sí misma y tan inerme, por así decirlo, que la religión hindú es la enorme confusión de ser al mismo tiempo el más extravagante politeísmo. Pero la idolatría del desgraciado hindú que adora los monos o algo parecido, no es nunca aquella desgraciada representación panteísta de que *todo* es Dios y Dios es *todo*. El monoteísmo hindú es también, por lo demás, un ejemplo de lo poco que se adelanta con el solo monoteísmo si la idea de Dios no está profundamente *determinada* en ella misma. Aquella unidad, en efecto, por ser abstracta en sí misma y por tanto vacía, conduce precisamente a situar como autosuficiente *fuera* de ella a lo concreto en general, sea esto una multitud de dioses o de singulares empí|ricos y mundanos. A aquel panteísmo [del que hablábamos más arriba] [10/386]
se le podría llamar también, de manera consecuente, un monoteísmo, y eso de acuerdo con la representación tan superficial que le es propia, pues si según ella Dios es idéntico con el mundo, se sigue de ahí, puesto que sólo hay un mundo, que en ese panteísmo hay también un solo Dios. La vacía unidad numérica hay que predicarla también del mundo, pero esta determinación abstracta no ofrece ningún interés especial; antes bien, esta unidad consiste ciertamente en ser en su *contenido* la infinita plu|ralidad y multiplicidad de las finitudes. Pero es [siempre] aquel [589]
engaño de la unidad vacía lo único que hace posible y da lugar a aquella mala representación de un panteísmo. Sólo una representación colgada del aire en la que el mundo es como *una cosa, el todo*, se podía ver como más o menos asociable con Dios; sólo desde ahí fue posible sostener que alguien haya creído que Dios es el mundo; pues si el mundo se hubiera tomado como es, es decir, como todas las cosas, como la multitud sin fin de los EXISTENTES empíricos, nadie habría creído ni tan siquiera posible que [jamás] se hubiera dado un panteísmo en el que se afirmara que un contenido de esta clase es Dios.

doch wohl nicht es auch nur für möglich gehalten, daß es einen Pantheismus gegeben, der von solchem Inhalte behauptet habe, er sei Gott.

Will man, um noch einmal auf das Faktische zurückzukommen, das Bewußtsein des Einen, nicht nach der indischen Spaltung einesteils in die bestimmungslose Einheit des abstrakten Denkens, andernteils in die ermüdende, selbst litaneiartig werdende Durchführung am Besonderen, sondern es in der schönsten Reinheit und Erhabenheit sehen, so muß man sich bei den Mohammedanern umsehen. Wenn z.B. bei dem vortrefflichen *Dschelaleddin Rumi* insbesondere die Einheit der Seele mit dem Einen, auch diese Einheit als Liebe hervorgehoben wird, so ist diese geistige Einheit eine *Erhebung* über das Endliche und Gemeine, eine Verklärung des Natürlichen und Geistigen, in welcher eben das Äußerliche, [10/387] Vergängliche des | unmittelbaren Natürlichen wie des empirischen, weltlichen Geistigen ausgeschieden und absorbiert wird*.

* Ich kann mich nicht enthalten, zum Behuf einer näheren Vorstellung etliche Stellen hier anzuführen, die zugleich eine Vorstellung von der bewundernswürdigen Kunst der Übertragung des Herrn *Rückert*, aus der sie genommen sind, geben mögen:

III. Ich sah empor, und sah in allen Räumen Eines,
Hinab, und sah in allen Wellenschäumen Eines.
Ich sah ins Herz, es war ein Meer, ein Raum der Welten
Voll tausend Träum', ich sah in allen Träumen Eines.
Luft, Feuer, Erd und Wasser sind in Eins geschmolzen
In deiner Furcht, daß dir nicht wagt zu bäumen Eines.
Der Herzen alles Lebens zwischen Erd und Himmel
Anbetung dir zu schlagen soll nicht säumen Eines.
V. Obgleich die Sonn' ein Scheinchen ist deines Scheines nur,
Doch ist mein Licht und deines ursprünglich Eines nur.
Ob Staub zu deinen Füßen der Himmel ist, der kreist;
Doch Eines ist und Eines mein Sein und deines nur.
Der Himmel wird zum Staube, zum Himmel wird der Staub,
Und Eines bleibt und Eines, dein Wesen meines nur.
Wie kommen Lebensworte, die durch den Himmel gehn
Zu ruhn im engen Raume des Herzensschreines nur?
Wie bergen Sonnenstrahlen, um heller aufzublühn,
Sich in die spröden Hüllen des Edelsteines nur?
[10/388] | Wie darf Erdmoder speisend und trinkend Wasserschlamm,
Sich bilden die Verklärung des Rosenhaines nur?
Wie ward, was als ein Tröpflein die stumme Muschel sog,
Als Perlenglanz die Wonne des Sonnenscheines nur?
Herz, ob du schwimmst in Fluten, ob du in Gluten glimmst:
Flut ist und Glut *ein* Wasser; *sei deines, reines* nur.
IX. Ich sage dir, wie aus dem Ton der Mensch geformt ist:
Weil Gott dem Tone blies den Odem ein der *Liebe*.
Ich sage dir, warum die Himmel immer kreisen:

Si para volver una vez más a lo fáctico, se quiere ver la conciencia de lo Uno, no ya según la partición hindú en la unidad indeterminada del pensamiento abstracto, por una parte, y el fatigoso recorrido por lo particular que se hace letanía, por la otra, sino en su más hermosa pureza y sublimidad, hay que trasladarse a los mahometanos. Cuando, por ejemplo, en el preclaro *Dschelaleddin Rumi*[916] se destaca especialmente la unidad del alma con el Uno, y esa unidad como amor, es entonces esa unidad espiritual una *elevación* sobre lo finito y común, una transfiguración de lo natural y espiritual con la que ciertamente se desprende y abandona lo exterior y perecedero de lo | natural inmediato, como también de lo espiritual [10/387] empírico y mundano*.

| Me abstengo de multiplicar los ejemplos de representaciones religiosas y [590] poéticas que estamos acostumbrados a calificar de | panteísticas. Respecto de las [591] filosofías a las que ciertamente se les ha dado este nombre, | por ejemplo, la de los [592]

* [Nota de Hegel] No me puedo abstener, con el propósito de dar una representación más exacta, de reproducir aquí algunos pasajes que de paso servirán para ofrecer una representación del admirable arte de traducir del señor *Rückert*, de quien los hemos tomado:

III. Miré a lo alto, y en todos los espacios vi Uno,
miré abajo, y vi en la espuma de todas las olas Uno.
Miré dentro del corazón: un mar, un cielo de mundos lleno,
de mil sueños repleto, y en todos los sueños vi Uno.
Aire, fuego, tierra y agua están en Uno fundidos
porque te temen, y a rebelarse ninguno se atreve, oh Uno.
Entre cielo y tierra, del corazón de todo lo que vive,
ha de brotar sin demora la devoción hacia ti, Uno.

V. Aunque el sol un destello de tu rayo sea,
mi luz y la tuya sólo son en la fuente Una.
Aunque el polvo que tú pisas, sea el cielo que gira,
Sólo Uno es, y sólo Uno es tu ser y el mío, oh Uno.
El cielo en polvo se aniquila y el polvo se ilumina;
Uno solo permanece; y mi esencia con la tuya, Una.
¿Cómo callan las palabras vivas que los cielos surcan
en el estrecho espacio que el corazón te brinda?
¿Cómo se esconden los rayos del sol para brillar más puros
de las preciosas gemas en la caverna oscura?
| ¿Cómo puede de la tierra el moho, sólo de fango nutrido,
alumbrar de las rosas su esplendor amigo?
¿Cómo fue que la gota, de la muda madreperla bebida, [10/388]
delicia se hizo para el sol, en perla convertida?
Oh corazón, por las aguas agitado o por el fuego encendido,
torrente y brasa sólo son un agua y ésta, bien pura, Uno.

IX. Cómo del barro el hombre fue formado, te confío:
Dios en el barro el aliento insufló de *amor*.
Por qué los cielos giran, eso te confío:

[590] | Ich enthalte mich, die Beispiele von den religiösen und poetischen Vorste-
[591] llungen zu vermehren, die man | pantheistisch zu nennen gewohnt ist. Von den
[592] Philosophien, welchen man eben diesen Namen gegeben, | z.B. der Eleatischen
oder Spinozistischen, ist schon früher (§ 50 Anm.) erinnert worden, daß sie so wenig Gott mit der Welt identifizieren und endlich machen, daß in diesen Philosophien dies *Alles* vielmehr keine Wahrheit hat und daß man sie richtiger als *Monotheismen* und, in Beziehung auf die Vorstellung von der Welt, als *Akosmismen* zu bezeichnen hätte. Am genauesten würden sie als die Systeme bestimmt, welche das

Weil Gottes Thron sie füllt mit Widerschein der *Liebe.*
Ich sage dir, warum die Morgenwinde blasen:
Frisch aufzublättern stets den Rosenhain der *Liebe.*
Ich sage dir, warum die Nacht den Schleier umhängt:
Die Welt zu einem Brautzelt einzuweihn der *Liebe.*
Ich kann die Rätsel alle dir der Schöpfung sagen:
Denn aller Rätsel Lösung ist allein der *Liebe.*
XV. Wohl endet Tod des Lebens Not,
Doch schauert Leben vor dem Tod.
So schauert vor der Lieb' ein Herz,
Als ob es sei vom Tod bedroht.
Denn *wo die Lieb' erwachet, stirbt*
Das Ich, der dunkele Despot.
Du laß ihn sterben in der Nacht
Und atme frei im Morgenrot.

Wer wird in dieser über das Äußerliche und Sinnliche sich aufschwingenden Poesie die prosaische Vorstellung erkennen, die von dem sogenannten Pantheismus gemacht wird und die vielmehr das Göttliche in das Äußerliche und Sinnliche herabversetzt? Die reichen Mitteilungen, welche uns Herr *Tholuck* in seiner Schrift, *Blütensammlung aus der morgenländischen Mystik* [Berlin 1825], von den Gedichten Dschelaleddins und anderer gibt, sind eben in dem Gesichtspunkte gemacht, von welchem hier die Rede ist. In der Einleitung beweist Herr Th., wie tief sein Gemüt die Mystik erfaßt hat; er bestimmt daselbst auch näher den Charakter der morgenländischen und den der abendländischen und christlichen gegen dieselbe. Bei ihrer Verschiedenheit haben sie die gemeinschaftliche Bestimmung, Mystik zu sein. Die Verbindung der Mystik mit dem sogenannten Pantheismus, sagt er S. 33, enthält die innere Lebendigkeit des Gemüts und Geistes, welche wesentlich darin besteht, jenes äußerliche *Alles*, das dem Pantheismus zugeschrieben zu werden pflegt, zu vernichten. Sonst läßt Herr Th. es bei der gewöhnlichen unklaren Vorstellung von Pantheismus bewenden; eine gründlichere Erörterung derselben hatte zunächst für den Gefühlsstandpunkt des Herrn Verfassers kein Interesse; man sieht ihn selbst aber durch eine nach dem gewöhnlichen Ausdruck ganz pantheistisch zu nennende Mystik von wunderbarer Begeisterung ergriffen. Wo er jedoch sich auf das Philosophieren einläßt (S. 12f.), kommt er über den gewöhnlichen Standpunkt der Verstandes-Metaphysik und ihre unkritischen Kategorien nicht hinaus.

eleatas o la de Spinoza, hemos recordado más arriba (§ 50 N) que en tan poca medida identifican a Dios con el mundo y lo finitizan, que en estas filosofías ese *todo* carece más bien de toda verdad y ellas deberían llamarse más exactamente *monoteísmos*, y en relación con la representación del mundo, *acosmismos*. Estas filosofías se definirían con toda exactitud como sistemas que aprehenden lo absoluto únicamente como la *sustancia*. | Respecto de los modos de representación [10/389]
propios de los orientales, especialmente mahometanos, se puede decir más, a saber, que lo absoluto aparece en ellos como el *género simplemente universal* que habita en las especies y en los EXISTENTES, pero eso de tal manera que a estos no les

porque el trono de Dios los llena con un destello de *amor*.
Te digo por qué la brisa sopla al amanecer:
para crear los rosales del *amor*.
Te digo por qué la noche su velo extiende:
para consagrar el mundo como tienda de todos para el *amor*.
Puedo decirte el enigma de toda la creación:
pues de todos los enigmas, solución es *amor*.
XV. Bien con la muerte, todo el afán del vivir acaba,
mas la vida tiembla ante el morir;
así tiembla ante el amor el corazón del hombre,
como si la muerte un peligro fuese.
Pues *donde vela el amor*,
muere el yo, déspota oscuro.
Déjalo que en la noche muera
y respire libre en el nuevo día.

¿Quién reconocerá en esta poesía que sobrevuela lo exterior y sensible aquella prosaica representación que se atribuye al panteísmo, la cual más bien degrada lo divino a lo exterior y sensible? Las detalladas informaciones que nos ofrece el Sr. Tholuck en su escrito *Florilegio de la mística oriental* [Véase la nota a pie de página del propio Hegel en el prólogo a la 2ª edición de la *ENC*] sobre la poesía de Dschelaleddin y otros se atienen al punto de vista desde el que aquí hablamos. En la introducción, el Sr. Tholuck demuestra cuán profundamente su sentimiento ha captado la mística; allí mismo determina él con mayor precisión el carácter de la mística oriental frente a la occidental y cristiana. Dejando aparte las diferencias entre ambas, las dos tienen en común que son mística. El nexo entre mística y lo que se llama panteísmo, dice él en la pg 33, reside en la vida interior del ánimo y del espíritu; y ésta consiste esencialmente en anular aquel *todo* exterior que se suele atribuir al panteísmo. Por lo demás, el Sr. Tholuck se deja confundir por la acostumbrada y confusa representación del panteísmo; una explicación más a fondo de esta representación no ofrecía interés en principio para el punto de vista del autor, orientado al sentimiento; pero se le nota admirablemente entusiasmado por una mística que según el modo de hablar usual habría que denominar panteística. Cuando él, sin embargo, se anima a filosofar (pg 12 ss), no va más allá del punto de vista acostumbrado y que es propio de la metafísica del entendimiento y sus categorías acríticas.

[10/389] Absolute nur als die *Substanz* fassen. | Von den orientalischen, insbesondere mohammedanischen Vorstellungsweisen kann man mehr sagen, daß das Absolute als die *schlechthin allgemeine Gattung* erscheint, welche den Arten, den Existenzen, einwohnt, aber so, daß diesen keine wirkliche Realität zu|kommt. [593] Der Mangel dieser sämtlichen Vorstellungsweisen und Systeme ist, nicht zur Bestimmung der Substanz als *Subjekt* und als *Geist* fortzugehen.

Diese Vorstellungsweisen und Systeme gehen von dem einen und gemeinschaftlichen Bedürfnisse aller Philosophien wie aller Religionen aus, eine Vorstellung von Gott und dann von dem *Verhältnis* desselben und der Welt zu fassen. In der Philosophie wird es näher erkannt, daß aus der Bestimmung der Natur Gottes sich sein Verhältnis zur Welt bestimmt. Der reflektierende Verstand fängt damit an, die Vorstellungsweisen und Systeme des Gemüts, der Phantasie und der Spekulation zu verwerfen, welche den Zusammenhang Gottes und der Welt ausdrücken; und um Gott rein im Glauben oder Bewußtsein zu haben, wird er als das Wesen von der Erscheinung, als der Unendliche von dem Endlichen geschieden. Nach dieser Scheidung tritt aber die Überzeugung auch von der *Beziehung* der Erscheinung auf das Wesen, des Endlichen auf den Unendlichen usf. und damit die nun reflektierende Frage nach der Natur dieser Beziehung ein. Es ist in der Form der Reflexion über sie, wo die ganze Schwierigkeit der Sache liegt. Diese Beziehung ist es, welche das *Unbegreifliche* von jenen, die von Gottes Natur nichts wissen wollen, genannt wird. Am Schlusse der Philosophie ist nicht mehr der Ort, auch überhaupt nicht in einer exoterischen Betrachtung, ein Wort darüber zu verlieren, was *Begreifen* heiße. Da aber mit dem Auffassen dieser Beziehung das Auffassen der Wissenschaft überhaupt und alle Beschuldigungen gegen dieselbe zusammenhängen, so mag noch dies darüber erinnert werden, daß, indem die Philosophie es allerdings mit der *Einheit*
[10/390] überhaupt, aber nicht mit der | abstrakten, der bloßen Identität und dem leeren Absoluten, sondern mit der *konkreten* Einheit (dem Begriffe) zu tun und in ihrem ganzen Verlaufe ganz allein es damit zu tun hat, — daß jede Stufe des Fortgangs eine
[594] *eigentümliche Bestim|mung* dieser konkreten *Einheit* ist und die tiefste und letzte der Bestimmungen der Einheit die des absoluten Geistes ist. Denjenigen nun, welche über die Philosophie urteilen und sich über sie äußern wollen, wäre zuzumuten, daß sie sich auf diese *Bestimmungen* der *Einheit* einließen und sich um die Kenntnis derselben bemühten, wenigstens so viel wüßten, daß dieser Bestimmungen *eine große Vielheit* und daß eine große Verschiedenheit unter ihnen ist. Sie zeigen aber so wenig eine Kenntnis hiervon und noch weniger eine Bemühung damit, daß sie vielmehr, sowie sie von *Einheit* — und die *Beziehung* enthält sogleich *Einheit* — hören, bei der ganz abstrakten, *unbestimmten Einheit* stehenbleiben und von dem, worein allein alles Interesse fällt, nämlich der Weise der Bestimmtheit der Einheit, abstrahieren. So wissen sie nichts über die Philosophie auszusagen, als daß die trockene Identität ihr Prin-

correspon|de ninguna realidad efectiva. El defecto de todas esos modos de representación y sistemas consiste en no seguir adelante hasta alcanzar la determinación de la sustancia como *sujeto* y como *espíritu*. [593]

Estos modos de representación y sistemas parten de la única y común necesidad de todas las filosofías y de todas las religiones de hacerse con una representación de Dios y después de la *relación* de éste con el mundo. En filosofía se sabe más concretamente que la relación de Dios con el mundo se define desde la determinación de la naturaleza de Dios. Para conseguirlo, el entendimiento reflexionante empieza por rechazar [todos] los modos de representación y sistemas del sentimiento, de la fantasía y de la especulación que expresan la conexión entre Dios y mundo, y para tener puramente a Dios en la fe o conciencia, se lo separa de los fenómenos [tomándolo] como la esencia o se lo separa de lo finito [tomándolo] como infinito. Pero después entra en juego también el convencimiento de [que se da] la *relación* del fenómeno a la esencia, de lo finito a lo infinito, etcétera, y aparece entonces la pregunta reflexionante sobre la naturaleza de esta referencia. Toda la dificultad del asunto reside en [que a esta referencia se le aplica] la forma de la reflexión. Y esta referencia es lo que se llama *inconcebible* por aquellos que nada quieren saber de la naturaleza de Dios. En la conclusión de la filosofía ya no ha lugar, como tampoco lo hay en general en una consideración exotérica, para gastar una palabra sobre lo que significa *concebir*. Pero dado que de la comprensión de esta relación dependen la comprensión de la ciencia en general y todas las inculpaciones contra ella, sí podemos ahora recordar [a modo de resumen, lo siguiente:] que en tanto la filosofía se ocupa ciertamente de la *unidad* en general, pero no de la mera identidad | abstracta ni de lo absoluto vacío, sino de la unidad [10/390]
concreta (del concepto) –y la filosofía a lo largo de toda ella no hace otra cosa–, cada etapa del proceso es una *deter|minación peculiar y propia* de esta *unidad* con- [594]
creta, y la última y más profunda de las determinaciones de la unidad es la del espíritu absoluto. Ahora habría que exigir de aquellos que juzgan a la filosofía y se quieren pronunciar sobre ella que se atrevieran con esas *determinaciones* de la *unidad* y se esforzaran en su conocimiento, por lo menos hasta enterarse de que hay *una gran cantidad* de tales determinaciones y que entre ellas hay grandes diferencias. Dan empero tan pocas muestras de saber algo de esto, y menos todavía de fatigarse en saberlo, que tan pronto como oyen hablar de *unidad* (y la relación contiene inmediatamente *unidad*), se quedan plantados en la *unidad indeterminada* y abstraen de lo que precisamente interesa, a saber, del modo de la determinidad de la unidad. Por eso no saben decir otra cosa de la filosofía que el principio y el resultado de ella es la seca identidad y que ella es el sistema de la identidad. Aferrándose a esos pensamientos sin concepto de la identidad, no han comprendido absolutamente nada de la unidad concreta, ni del concepto, ni del contenido

zip und Resultat und daß sie das Identitätssystem sei. An diesen begrifflosen Gedanken der Identität sich haltend, haben sie gerade von der konkreten Einheit, dem Begriffe und dem Inhalte der Philosophie gar nichts, sondern vielmehr sein Gegenteil gefaßt. Sie verfahren in diesem Felde wie in dem physischen die Physiker, welche gleichfalls wohl wissen, daß sie mannigfaltige sinnliche Eigenschaften und Stoffe – oder gewöhnlich *nur* Stoffe (denn die Eigenschaften verwandeln sich ihnen gleichfalls in Stoffe) – vor sich haben und daß diese Stoffe auch in *Beziehung* aufeinander stehen. Nun ist die Frage, welcher Art diese Beziehung sei, und die Eigentümlichkeit und der ganze Unterschied aller natürlichen, unorganischen und lebendigen Dinge beruht allein auf der *verschiedenen Bestimmtheit dieser Einheit*. Statt aber
[10/391] diese Einheit in ihren verschiedenen Bestimmtheiten zu | erkennen, faßt die gewöhnliche Physik (die Chemie mit eingeschlossen) nur die eine, die äußerlichste,
[595] schlechteste auf, nämlich die *Zusammensetzung*, wen|det nur sie in der ganzen Reihe der Naturgebilde an und macht es sich damit unmöglich, irgendeines derselben zu fassen. – Jener schale Pantheismus geht so unmittelbar aus jener schalen Identität hervor; die, welche dies ihr eigenes Erzeugnis zur Beschuldigung der Philosophie gebrauchen, vernehmen aus der Betrachtung der *Beziehung* Gottes auf die Welt, daß von dieser Kategorie, *Beziehung*, das eine, aber auch nur das *eine Moment*, und zwar das Moment der Unbestimmtheit, die *Identität* ist; nun bleiben sie in dieser Halbheit der Auffassung stehen und versichern faktisch falsch, die Philosophie behaupte die Identität Gottes und der Welt, und indem ihnen zugleich beides, die Welt sosehr als Gott, feste Substantialität hat, so bringen sie heraus, daß in der philosophischen Idee Gott *zusammengesetzt* sei aus Gott und der Welt; und dies ist dann die Vorstellung, welche sie vom Pantheismus machen und welche sie der Philosophie zuschreiben. Die, welche in ihrem Denken und Auffassen der Gedanken nicht über solche Kategorien hinauskommen und von denselben aus, die sie in die Philosophie, allwo dergleichen nicht vorhanden ist, hineintragen, ihr die Krätze anhängen, um sie kratzen zu können, vermeiden alle Schwierigkeiten, die sich beim Auffassen der Beziehung Gottes auf die Welt hervortun, sogleich und sehr leicht dadurch, daß sie eingestehen, diese Beziehung enthalte für sie einen Widerspruch, von dem sie nichts verstehen; daher sie es bei der ganz *unbestimmten Vorstellung* solcher Beziehung und ebenso der näheren Weisen derselben, z.B. der Allgegenwart, Vorsehung usf., bewenden lassen müssen. *Glauben* heißt in diesem Sinne nichts anderes, als nicht zu einer bestimmten Vorstellung fortgehen, auf den Inhalt sich weiter nicht einlassen wollen. Daß Menschen und Stände von ungebildetem Verstande mit unbestimmten
[10/392] Vorstellungen befriedigt sind, | ist zusammenstimmend; aber wenn gebildeter Vers-
[596] tand und Interesse | für die reflektierende Betrachtung in dem, was für höheres und das höchste Interesse anerkannt wird, mit unbestimmten Vorstellungen sich begnügen will, so ist schwer zu unterscheiden, ob es dem Geiste mit dem Inhalt in

de la filosofía; han entendido lo contrario. Les pasa lo mismo en este campo que a los físicos en el suyo, que saben desde luego que tienen ante sí múltiples propiedades sensibles y materias (u ordinariamente sólo materias, pues las propiedades las convierten rápidamente en materias) y saben también que tales materias guardan alguna *relación* entre ellas. Pero la cuestión está en el modo de esta relación, siendo así que todas las peculiaridades y todas las diferencias de todas las cosas naturales, inorgánicas y vivientes, reposa solamente sobre la *distinta determinidad de esta unidad*. Pero en vez de [dedicarse a] | conocer esta unidad con sus distintas [10/391] determinidades, la física usual (incluida la química) comprende solamente la otra unidad, la más extrínseca y peor, a saber, la *composición*, apli|ca ésta a la serie [595] entera de las formas naturales y se incapacita para comprender cualquiera de estas formas.— Por consiguiente, aquel panteísmo insípido procede inmediatamente de aquella sosa identidad. Cuando consideran la *relación* de Dios con el mundo, aquellos que usan su propio invento para acusar a la filosofía perciben que lo uno de esta categoría (relación) es la *identidad*, pero ese es también solamente *uno de los momentos* y precisamente el momento de la indeterminidad; se quedan entonces plantados en esta comprensión a medias y aseguran, equivocándose en el hecho mismo, que la filosofía afirma la identidad de Dios y el mundo; y en tanto para ellos las dos cosas igualmente, tanto el mundo como Dios, poseen una sustancialidad sólida, deducen que en la idea filosófica Dios está *compuesto* de Dios y de mundo; y ésta es entonces la representación que ellos se hacen del panteísmo y la que atribuyen a la filosofía. Aquellos que en su pensar y en la comprensión de los pensamientos no van más allá de estas categorías y desde ellas mismas las endosan a la filosofía, donde de eso nada hay, le cuelgan la sarna para poderla rascar y evitan rápidamente y con gran facilidad todas las dificultades que ocurren en la comprensión de la relación entre Dios y el mundo confesando [simplemente] que esta relación contiene para ellos una contradicción de la que nada entienden; por consiguiente, deben darse por contentos con la *representación* enteramente *indeterminada* de esa tal relación y con los modos más próximos de ella, por ejemplo, omnipresencia, providencia, etc. *Creer* no significa otra cosa, en este sentido, que no quieren avanzar hasta una representación determinada y no quieren enredarse más con el contenido. Que algunos seres humanos sin educación intelectual, y clases enteras de ellos, se contenten con representaciones indeterminadas, | es [10/392] congruente; pero cuando una inteligencia formada y con interés | por la contem- [596] plación reflexiva de lo que se reconoce como lo supremo y [digno] del máximo interés, se quiere contentar con esas representaciones indeterminadas, resulta bien difícil decidir si [verdaderamente] se toma en *serio* el espíritu y su contenido. Si aquellos que se aferran al mencionado entendimiento mondo se tomaran en serio, por ejemplo, la afirmación de la omnipresencia divina en el sentido de que

der Tat *Ernst* ist. Wenn es aber denen, die an dem angegebenen kahlen Verstande hängen, z.B. mit der Behauptung der *Allgegenwart* Gottes in dem Sinne *Ernst* würde, daß sie den Glauben daran in bestimmter Vorstellung sich präsent machten, in welche Schwierigkeit würde der Glaube, den sie an *wahrhafte Realität* der sinnlichen Dinge haben, sie verwickeln? Sie würden Gott nicht wohl wie Epikur in den Zwischenräumen der Dinge, d.i. in den *Poren* der Physiker, wohnen lassen wollen, als welche Poren das Negative sind, was *neben* dem Materiell-Reellen sein soll. Schon in diesem *Neben* würden sie ihren Pantheismus der Räumlichkeit haben, – ihr Alles, als das Außereinander des Raumes bestimmt. Indem sie aber Gott eine Wirksamkeit auf und in dem erfüllten Raum, auf und in der Welt, in seiner Beziehung auf sie, zuschreiben würden, so hätten sie die unendliche Zersplitterung göttlicher Wirklichkeit in die unendliche Materialität, sie hätten die schlechte Vorstellung, welche sie Pantheismus oder All-Eins-Lehre nennen, in der Tat nur als die eigene notwendige Konsequenz ihrer schlechten Vorstellungen von Gott und der Welt. Dergleichen wie die vielbesprochene Einheit oder Identität aber der Philosophie aufzubürden, ist eine so große Sorglosigkeit um Gerechtigkeit und Wahrheit, daß sie nur durch die Schwierigkeit, sich Gedanken und Begriffe, d.h. nicht die abstrakte Einheit, sondern die vielgestalteten Weisen ihrer Bestimmtheit, in den Kopf zu schaffen, begreiflich gemacht werden könnte. Wenn faktische Behauptungen aufgestellt werden und die Fakta Gedanken und Begriffe sind, so ist es unerläßlich, dergleichen zu fassen. Aber auch die Erfüllung dieser Anforderung hat sich dadurch über-
[10/393] [597] flüssig | gemacht, daß es | längst zu einem *ausgemachten* Vorurteil geworden, die Philosophie sei Pantheismus, Identitätssystem, All-Eins-Lehre, so daß derjenige, der dies Faktum nicht wüßte, entweder nur als unwissend über eine bekannte Sache oder als um irgendeines Zwecks willen Ausflüchte suchend behandelt würde. – Um dieses Chorus willen habe ich geglaubt, mich weitläufiger und exoterisch über die äußere und innere Unwahrheit dieses angeblichen Faktums erklären zu müssen; denn über die äußerliche Fassung von Begriffen als bloßen Faktis, wodurch eben die Begriffe in ihr Gegenteil verkehrt werden, läßt sich zunächst auch nur exoterisch sprechen. Die esoterische Betrachtung aber Gottes und der Identität wie des Erkennens und der Begriffe ist die Philosophie selbst.

§ 574

Dieser Begriff der Philosophie ist *die sich denkende* Idee, die wissende Wahrheit (§ 236), das Logische mit der Bedeutung, daß es die im konkreten Inhalte als in seiner Wirklichkeit *bewährte* Allgemeinheit ist. Die Wissenschaft ist auf diese Weise in ihren Anfang zurückgegangen und das Logische

hicieran presente en una representación determinada la fe que tienen en esa presencia divina, ¿en qué dificultades se enredaría esta fe con la que [también] tienen en la *verdadera realidad* de las cosas sensibles? No querrían hacer desde luego que Dios habitara en los intersticios de las cosas, es decir, en los *poros* de los físicos, como ya hizo Epicuro, en tanto tales poros son lo negativo que [se supone] debe haber *junto a* lo real material[917]. Ya en este *junto a* tendrían su panteísmo de la espacialidad, [porque] habrían determinado su *todo* como la exterioridad mutua del espacio. Y en tanto atribuyeran a Dios una actuación en el espacio y sobre el espacio lleno, habrían incurrido en la infinita dispersión de la efectiva realidad divina por la materialidad infinita, tendrían [en ellos] la mala representación que llaman panteísmo o doctrina del todo-uno, y la tendrían en efecto sólo como propia consecuencia necesaria de sus malas representaciones de Dios y del mundo. Cargar todo esto sobre la filosofía, como cargar sobre ella la tan repetida unidad o identidad, es una falta tan grande de cuidado por la justicia y por la verdad, que sólo puede hacerse comprensible por la dificultad en meterse pensamientos y conceptos en la cabeza, no la unidad abstracta, sino los modos variadamente configurados de sus determinidades. Si se hacen afirmaciones sobre hechos, y estos hechos son pensamientos y conceptos, es indispensable comprenderlos. Pero también el cumplimiento de esta exigencia se ha hecho | superfluo, porque | desde [10/393] [597]
hace tiempo está *convenido* el prejuicio de que la filosofía es panteísmo, sistema de la identidad, doctrina del todo-uno, etc., de modo que quien no supiera tal COSA, o sería simplemente alguien que no se entera de lo que todo el mundo sabe, o habría que considerarlo como alguien que, por el motivo que sea, intenta escabullirse.— Por causa de este coro, por tanto, he creído necesario explicarme extensa y exotéricamente sobre la no verdad extrínseca e intrínseca de este presunto hecho, pues sobre la comprensión extrínseca de conceptos como si de hechos se tratara (cosa que por cierto convierte los conceptos en su contrario), sólo se puede hablar primero exotéricamente. Pero la consideración esotérica de Dios y de la identidad, así como del conocimiento y de los conceptos, es la filosofía misma.

§ 574

Este concepto de la filosofía es la idea que *se piensa*, la verdad que sabe (§ 236), lo lógico, con el significado de que él es la universalidad *acreditada*[918] en el contenido concreto como realidad efectiva suya. La ciencia ha regresado de este modo a su comienzo, y lo lógico es así su *resultado* como lo espiritual; lo espiritual, a saber, que desde el juzgar presuponente (en el cual el concepto era sólo en sí y el comienzo era algo inmediato), o desde el

so ihr *Resultat* als das *Geistige*, daß es aus dem voraussetzenden Urteilen, worin der Begriff nur *an sich* und der Anfang ein Unmittelbares war, hiermit aus der Er*scheinung*, die es darin an ihm hatte, in sein reines Prinzip zugleich als in sein Element sich erhoben hat.

§ 575

Es ist dieses Erscheinen, welches zunächst die weitere Entwicklung begründet. Die erste Erscheinung macht der *Schluß* aus, welcher das *Logische*
[598] zum Grunde als Ausgangspunkt und die *Natur* zur Mitte hat, die *den* | *Geist* mit demselben zusammenschließt. Das Logische wird zur Natur und die Natur zum Geiste. Die Natur, die zwischen dem Geiste und seinem
[10/394] Wesen steht, trennt sie zwar nicht zu Extremen end|licher Abstraktion, noch sich von ihnen zu einem Selbständigen, das als Anderes nur Andere zusammenschlösse; denn der Schluß ist *in der Idee* und die Natur wesentlich nur als Durchgangspunkt und negatives Moment bestimmt und *an sich* die Idee; aber die Vermittlung des Begriffs hat die äußerliche Form des *Übergehens* und die Wissenschaft die des Ganges der Notwendigkeit, so daß nur in dem einen Extreme die Freiheit des Begriffs als sein Zusammenschließen mit sich selbst gesetzt ist.

§ 576

Diese Erscheinung ist im *zweiten Schlusse* insoweit aufgehoben, als dieser bereits der Standpunkt des Geistes selbst ist, welcher das Vermittelnde des Prozesses ist, die Natur *voraussetzt* und sie mit dem *Logischen* zusammenschließt. Es ist der Schluß der geistigen *Reflexion* in der Idee; die Wissenschaft erscheint als ein subjektives *Erkennen*, dessen Zweck die Freiheit und es selbst der Weg ist, sich dieselbe hervorzubringen.

§ 577

Der dritte Schluß ist die Idee der Philosophie, welche *die sich wissende Vernunft*, das Absolut-Allgemeine zu ihrer *Mitte* hat, die sich in *Geist* und *Natur* entzweit, jenen zur Voraussetzung als den Prozeß der *subjektiven* Tätigkeit der Idee und diese zum allgemeinen Extreme macht, als den Prozeß der

[carácter de] *fenómeno* que tenía lo espiritual en aquel comienzo se ha elevado a la vez a su puro principio como a su elemento[919].

§ 575

Es este fenómeno lo que fundamenta primero el desarrollo ulterior[920]. El primer fenómeno constituye el *silogismo* que tiene por fundamento lo *lógico* como punto de partida y [tiene] la *naturaleza* como término medio que concluye el | *espíritu* con lo mismo. Lo lógico deviene naturaleza y la naturaleza, [598] espíritu. La naturaleza, que está entre el espíritu y su esencia, no los separa desde luego hasta [hacerlos] extremos de fi|nita abstracción, ni se separa de [10/394] ellos como algo autosuficiente que como [un] otro concluyera [extremos que fueran] solamente otros; pues el silogismo está [entero] en la *idea* y la naturaleza está esencialmente determinada sólo como punto de paso y momento negativo, y es *en sí* la idea; pero la mediación del concepto tiene la forma exterior del *pasar* y la ciencia [tiene] la forma del curso de la necesidad, de modo que sólo en uno de los extremos está puesta la libertad del concepto como su concluirse consigo mismo.

§ 576

Este fenómeno[921] está superado en el *segundo silogismo*, en tanto éste es ya el punto de vista del espíritu mismo, el cual es el mediador del proceso, *presupone* la naturaleza y la concluye con lo *lógico*. Es el silogismo de la *reflexión* espiritual en la idea; la ciencia aparece como un conocer subjetivo cuyo fin es la libertad, y el conocer mismo es el camino para producírsela.

§ 577

El tercer silogismo es la idea de la filosofía, la cual tiene la *razón que se sabe*, lo universal absoluto, como [término] *medio* suyo que se escinde en *espíritu* y *naturaleza*, [lleva] aquél a presuposición como proceso de la actividad *subjetiva* de la idea, y [lleva] ésta [la naturaleza] a extremo universal como proceso de la idea que está-siendo *en sí* objetivamente. El *juzgarse* de la idea [desdoblándose] en los dos fenómenos (§ 575/6) determina a és|tos como [599] manifestaciones *suyas* (de la razón que se sabe a sí misma), y en ella se junta

an sich, objektiv, seienden Idee. Das *Sich-Urteilen* der Idee in die beiden
[599] Erscheinungen (§ 575/6) bestimmt diesel|ben als *ihre* (der sich wissenden Vernunft) Manifestationen, und es vereinigt sich in ihr, daß die Natur der Sache, der Begriff, es ist, die sich fortbewegt und entwickelt, und diese Bewegung ebensosehr die Tätigkeit des Erkennens ist, die ewige an und für sich seiende Idee sich ewig als absoluter Geist betätigt, erzeugt und genießt.

[600] [10/395] | ARISTOTELES METAPHYSIK XII 7

Ἡ δὲ νόησις ἡ καθ' ἁυτὴν, τοῦ καθ' ἁυτὸ ἀρίστου· καὶ ἡ μάλιστα τοῦ μάλιστα. Ἁυτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ· νοητὸς γὰρ γίγνεται θιγγάνων καὶ νοῶν. ὥστε τἀυτὸν νοῦς καὶ νοητόν· τὸ γὰρ δεκτικὸν τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς οὐσίας, νοῦς. ἐνεργεῖ δὲ ἔχων. ὥστ' ἐκεῖνο μᾶλλον τοῦτου, ὃ δοκεῖ ὁ νοῦς θεῖον ἔχειν· καὶ ἡ θεωρία τὸ ἥδιστον καὶ ἄριστον. Εἰ οὖν οὕτως εὖ ἔχει, ὡς ἡμεῖς ποτέ, ὁ θεὸς ἀεί, θαυμαστόν· εἰ δὲ μᾶλλον, ἔτι θαυμασιώτερον· ἔχει δὲ ὧδε.

Καὶ ζωὴ δέ γε ὑπάρχει. ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια, ζωή· ἐκεῖνος δὲ ἡ ἐνέργεια· ἐνέργεια δὲ ἡ καθ' αὑτὴν ἐκείνου ζωὴ ἀρίστη καὶ ἀΐδιος. φαμὲν δὴ τὸν θεὸν εἶναι ζῶον ἀΐδιον, ἄριστον· ὥστε ζωὴ καὶ αἰὼν συνεχὴς καὶ ἀΐδιος ὑπάρχει τῷ θεῷ. Τοῦτο γὰρ ὁ θεός.

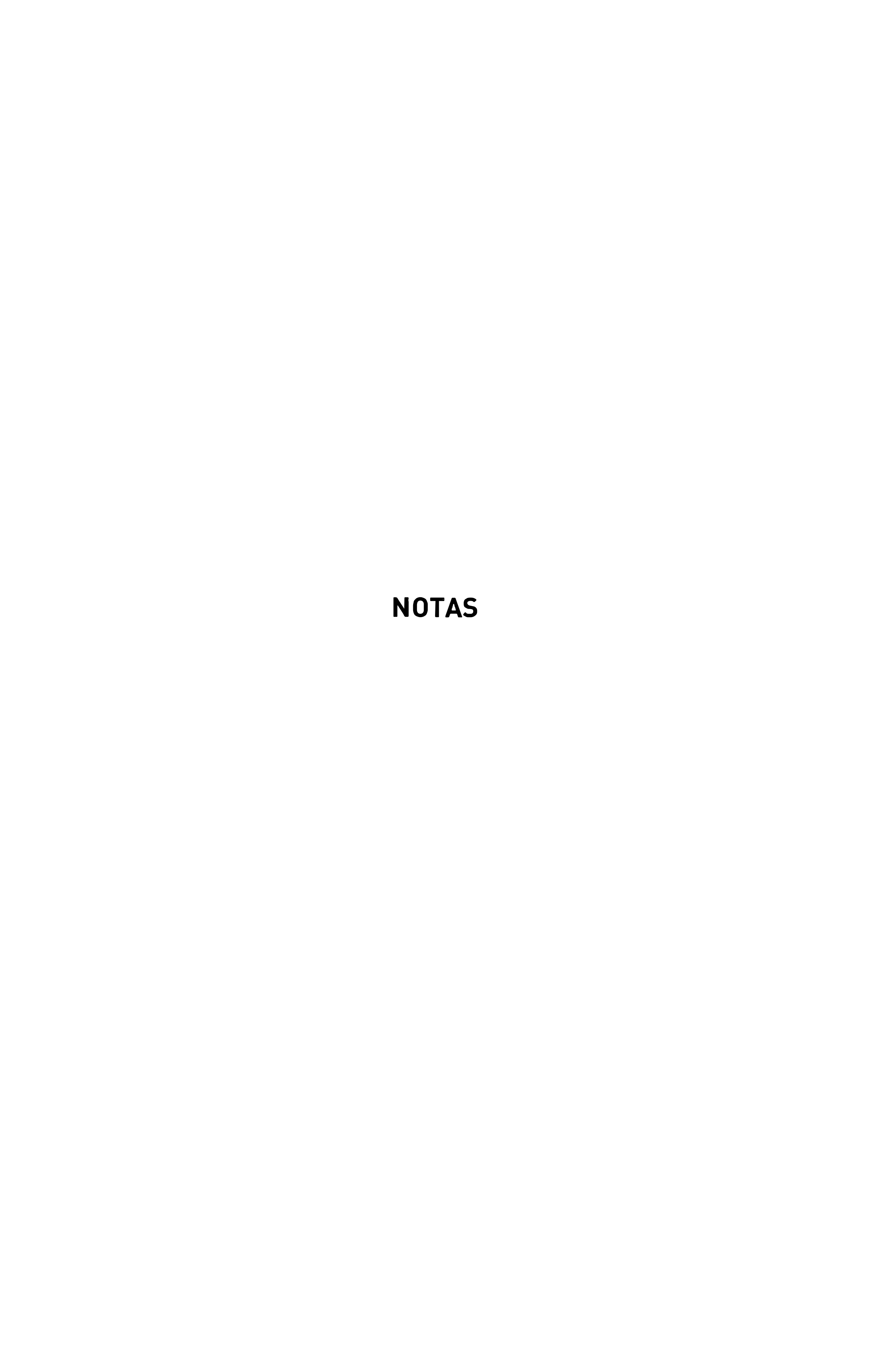
que es la naturaleza de la COSA, el concepto, lo que se mueve adelante y se desarrolla, y [que] este movimiento es también la actividad[922] del conocer; la idea eterna que está-siendo en y para sí, eternamente actuada como espíritu absoluto[923], [eternamente] engendrada y gustada[924].

| ARISTÓTELES, METAFÍSICA XII 7[925] [600] [10/395]

Ἡ δὲ νόησις ἡ καθ' ἁυτὴν, τοῦ καθ' ἁυτὸ ἀρίστου· καὶ ἡ μάλιστα τοῦ μάλιστα.

Αὑτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ· νοητὸς γὰρ γίγνεται θιγγάνων καὶ νοῶν. ὥστε τἀυτὸν νοῦς καὶ νοητόν· τὸ γὰρ δεκτικὸν τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς οὐσίας, νοῦς. ἐνεργεῖ δὲ ἔχων. ὥστ' ἐκεῖνο μᾶλλον τοῦτου, ὃ δοκεῖ ὁ νοῦς θεῖον ἔχειν· καὶ ἡ θεωρία τὸ ἥδιστον καὶ ἄριστον. Εἰ οὖν οὕτως εὖ ἔχει, ὡς ἡμεῖς ποτέ, ὁ θεὸς ἀεί, θαυμαστόν· εἰ δὲ μᾶλλον, ἔτι θαυμασιώτερον· ἔχει δὲ ὧδε.

Καὶ ζωὴ δέ γε ὑπάρχει. ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια, ζωή· ἐκεῖνος δὲ ἡ ἐνέργεια· ἐνέργεια δὲ ἡ καθ' αὑτὴν ἐκείνου ζωὴ ἀρίστη καὶ ἀΐδιος. φαμὲν δὴ τὸν θεὸν εἶναι ζῶον ἀΐδιον, ἄριστον· ὥστε ζωὴ καὶ αἰὼν συνεχὴς καὶ ἀΐδιος ὑπάρχει τῷ θεῷ. Τοῦτο γὰρ ὁ θεός.



NOTAS

PRÓLOGO A LA SEGUNDA EDICIÓN

1 Los tres prólogos a las tres ediciones de la *ENC* no habían sido traducidos al español. Ponemos en primer lugar el de la 2ª edición porque ésta es su colocación en la 3ª edición original. Este prólogo contrasta con los otros dos por su riqueza doctrinal. Es comparable al prefacio al sistema que encabeza la *FEN*, porque en ambos se aborda con viveza la naturaleza del conocimiento filosófico en relación con las corrientes filosóficas del momento. (VA).

2 Hegel llama «nota» (*Anmerkung*) a los desarrollos explicativos que adjuntó a casi la mitad de los parágrafos de la *ENC* a partir de la segunda edición. Cuando en la presente edición nos referimos a esas notas, lo hacemos con la sigla N. (VA).

3 Se haría antipático y odioso porque tendría que polemizar valiéndose de razones que el adversario no podría comprender. Las tendría por petulantes, en tanto esas razones sólo podrían valer en el interior del discurso filosófico, concatenado con arreglo a una lógica que le permanecería extraña. (VA).

4 Declaración de intenciones y de principio que enlaza con la pretensión de haber dado con el método verdadero, expresada en el prólogo a la primera edición, literalmente coincidente además con lo que Hegel había escrito a Duboc en la carta del 30. 7. 1822 (véase la Presentación, p. 26). Adviértase que cifrando Hegel lo peculiar de su esfuerzo en lograr la cientificidad filosófica, la filosofía de Hegel no puede ser comprendida ni rectamente valorada a partir de sus contenidos materiales, los cuales comparte él frecuentemente con otros autores de su tiempo menos conocidos por nosotros. Comprensión y correcta valoración de Hegel pasan, por tanto, por el buen entendimiento de su modo peculiar de conceptualizar y por no despojar su escritura de la codificación conceptual. (VA).

5 *Gehalt*. Término intercambiable a veces con *Inhalt* (contenido), aunque en el párrafo 3 del prólogo a la 3ª edición aparecen ambos formando pareja. De todas maneras, el sentido más específico de *Gehalt* acentúa el carácter de riqueza sustancial que tienen los contenidos de la idea en cuanto tal, a saber, los contenidos del arte y la religión, de la filosofía y del derecho, interpretados como bienes del espíritu ganados mediante su propia actividad (cfr. § 6). Así resulta que si *Inhalt* (contenido) se empareja habitualmente con forma (§§ 133-134), *Gehalt* se opone, incluso como antídoto, al formalismo desecador de las riquezas del espíritu, incapaz de dar cuenta y razón de ellas. Precisamente la polémica contra el racionalismo formalista (incluido el kantiano) que se despliega en el presente prólogo implica este concepto. Como sea además que *Gehalt*, en el uso lingüístico más ordinario, se refiere al sueldo o haberes que uno recibe por su trabajo, hemos optado para su traducción por «haber» («conjunto de las cosas valorables pertenecientes a una persona o entidad», según el Diccionario de María Moliner), acompañando algunas veces la palabra con el adjetivo «sustancial» para completar el sentido que el texto le confiere. Este adjetivo tiene la

ventaja de explicitar la relación de «haber» con «hacienda o caudal», aunque el lector deberá evitar una asociación demasiado rápida con la sustancia (spinoziana u ontológica), porque *Gehalt* se refiere más bien al producto espiritual como ganancia perdurable. En cualquier caso, esta riqueza queda definitivamente tesaurizada cuando el pensamiento la recoge en su seno como filosofía. (VA).

6 Continuación de la polémica contra el formalismo de la razón ilustrada que Hegel había ya desarrollado en *Glauben und Wissen* (Creer y saber); *Wk* 2, 287-433). (VA).

7 La idea, en singular, es el contenido único de la filosofía (§ 18) y es siempre síntesis de finito e infinito (cfr. tesis 6 de habilitación; *Wk* 2, 533). La identidad entre el contenido sólido de la religión y la idea especulativa coincide con la reelaboración para *ENC B* de su § 1. El nuevo texto se alejó de las formulaciones de *ENC A* en tanto éstas definían la filosofía como ciencia de la razón y la libertad, y descalificaban a la religión no sólo por la ineptitud de su forma para expresar propiamente la verdad, sino también por el criterio de autoridad que la fe religiosa lleva consigo juntamente con las representaciones de dependencia, don gratuito, lejanía y nostalgia que la acompañan (*ENC A* § 5). El pasaje de este Prólogo de *ENC B* es importante porque en él se muestra la función que desempeñó la *ENC* en Berlín como nexo o cañamazo de las distintas materias que componían la docencia de Hegel. Se muestra aquí de paso el sentido que daba Hegel a sus lecciones como campo de recolección del haber del espíritu. (VA).

8 *aufgehoben*. Ejemplo de uso no técnico del verbo *aufheben*, que traducimos generalmente por «superar». Aquí el sentido obvio es el de suprimir o eliminar (VA).

9 Interés, atención y cautela que definen lo mejor del criticismo kantiano. (VA).

10 BL refieren esta alusión a las mismas doctrinas criticadas en el § 444 N, a saber, la psicología empírica de Kant y su continuación en las antropologías psíquicas de Schulze y Fries. (VA).

11 Primera alusión de este prólogo a la doctrina de Jacobi. (Cfr. más abajo ne 38). (VA).

12 *Räsonnement*. Con este galicismo Hegel alude un tanto despectivamente al modo de razonar, errante y rapsódico, de la filosofía popular de la Ilustración. El traductor prefiere «raciocinio» a «razonamiento» en memoria de la *distinctio rationis ratiocinantis*, que la escolástica entendía como distinción meramente verbal, sin fundamento en la cosa misma, en oposición a la *distinctio rationis ratiocinatae* que la razón hace con fundamento objetivo. Esta opción del traductor intenta por tanto preservar el sentido peyorativo que Hegel da a la palabra, a saber, una manera débil y superficial de enhebrar pseudo razones. (VA).

13 Cita del *Fausto* de Goethe. El texto citado se encuentra en el *Fragmento* (Cocina de brujas) en *Goethe's Schriften*, vol. 7, Leipzig 1790, 75, y en el drama completo *Faust. Eine Tragödie von Goethe*. Nueva edición, Stuttgart y Tübingen, 1821, p. 159. (BL).

14 *Nachdenken*. Hemos traducido aquí esta palabra por «una cierta reflexión» y no simplemente por «reflexión» para que no se pierda el sentido más obvio y usual, que aquí tiene, de segundo momento en la consideración de un objeto mediante un desplazamiento de la atención al acto que lo representa. Evitamos así la confusión con el sentido más técnico que Hegel da al latinismo *Reflexion*, usado pocas líneas más arriba para referirse a la filosofía de la Ilustración, y que significará luego la determinación general de la Lógica de la esencia (cfr. §§ 112-114), la cual será una corrección crítica de la crítica kantiana de los conceptos «de la reflexión» (*Reflexionsbegriffe*, *Cr.r.pura* A 260, B 316). Por eso, más arriba, cuando ha aparecido la palabra *Reflexion*, hemos escrito «reflexión [filosófica]». (VA).

15 Según BL la fórmula ἓν καὶ παν como compendio de la doctrina de Spinoza que

Jacobi había esgrimido en su conocida conversación con Lessing, había sido central en el pensamiento de Hegel en su época de Frankfurt y en los primeros tiempos de su estancia en Jena. En este lugar, sin embargo, bajo la fórmula «todo uno» piensa Hegel de manera indeterminada en formas más recientes de spinozismo y en particular en la filosofía de la identidad de Schelling, tal como se había expresado en su *Bruno* y en la *Exposición de mi sistema de filosofía*. También según BL, la identidad de bien y mal debía referirla Hegel más que a Schelling a Giordano Bruno, cuyo pensamiento conocía probablemente a través Buhle, Johann Gottlieb, *Geschichte der neuen Philosophie*..., Göttingen, 1800, p. 727. De todas maneras, si «filosofía especulativa» es la manera que tiene Hegel de decir «mi filosofía», es claro su interés en que ésta no se confunda con la «filosofía de la identidad» schellingiana. En la larga N al § 573, Hegel abunda sobre este mismo asunto. (VA).

16 En la npp Hegel se refiere a Tholuck, F.A.G., *Blütensammlung aus der Morgenländischen Mystik, nebst einer Einleitung über Mystik überhaupt und morgenländische insbesondere*, Berlin, 1825. Los lugares directamente citados, ignorando algunas matizaciones de ellos, se encuentran en las pp. 33 y 38 del libro de Tholuck. (NP). En la nota de BL se transcriben exactamente las palabras de Tholuck citadas por Hegel de manera inexacta.

17 Véase la definición 6ª de la I parte de la *Ética*: «Entiendo por Dios un ente absolutamente infinito, esto es, una sustancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa la esencia eterna e infinita». Y la prop. XIV de la misma parte: «Fuera de Dios no se puede dar ni concebir otra sustancia». (BL). Desde el prólogo al sistema que antecede a la *FEN* de 1807, Hegel había señalado la necesidad de concebir la sustancia spinoziana no sólo como sustancia, sino también como sujeto (*Wk* 3, 22-23; Roces 15; Gómez Ramos 71-72). (VA).

18 Véase más arriba ne 15.

19 Modos abstractivos de unidad que prescinden de la distinción y la dejan fuera, por tanto, de aquella unidad. (VA).

20 *Entzweiung*. Nos atenemos a la traducción ampliamente recibida, aunque por la composición del término cabría traducirla, quizá mejor, por «desdoblamiento». (VA).

21 Véase, en relación con los textos citados en la ne 17, la proposición X de la II parte de la *Ética*: «A la esencia del hombre no le pertenece el ser de la sustancia, o sea, la sustancia no constituye la forma de hombre». Y el axioma I de la misma parte: «La esencia del hombre no implica la existencia necesaria, es decir, que por el orden de la naturaleza tanto puede darse que este o aquel hombre exista como que no exista». (Textos citados aquí por BL)

22 Para este uso de la versalita, véase ne 315. (VA).

23 Hegel se refiere aquí en general al contenido de las cuatro últimas partes de la *Ética* de Spinoza. Los títulos exactos de las cinco partes son: (I) De Dios, (II) De la naturaleza y origen de la mente, (III) Del origen y naturaleza de los afectos, (IV) De la servidumbre humana o de las fuerzas de los afectos, y (V) Del poder del entendimiento o de la libertad humana. (NP).

24 Se refiere al más elevado de los tres modos de conocimiento posibles al ser humano, según Spinoza: Escolio II a la proposición XL de la II parte de la *Etica*. BL citan además la proposición XXVII de la V parte, el corolario a la XXXII y la XXXIII.

25 Véase: Lessing, G.E., *Escritos filosóficos y teológicos*, Introducción, traducción y notas de Agustín Andreu. Barcelona, Anthropos, 1990. En las pp 402 y ss, A. Andreu incluye la conversación entre Lessing y Jacobi que éste había transcrito en sus *Cartas sobre la doctrina*

de Spinoza. La afirmación a la que Hegel se refiere se encuentra en la p. 408 de la edición de A. Andreu. La expresión «perro muerto» procede probablemente de un evangelio apócrifo en el que Jesús exhorta a sus discípulos a no apartarse del perro muerto que encuentran en su camino, pues el objeto más repugnante, enseña Jesús, tiene siempre algo valioso que se debe admirar; en el caso del perro muerto, su blanca y bien formada dentadura. (VA).

26 Sobre el concepto de fin en las filosofías de Sócrates, Platón y Aristóteles, Hegel se extendía en sus lecciones de Historia de la Filosofía. Véanse los lugares correspondientes a estos autores en *FIL*. (VA).

27 Brucker, Joh. Jacob, *Historia critica philosophiae*, 5 vols. Leipzig, 1742-44. Más tarde se añadió como volumen 6: *Historiae criticae philosophiae appendix*, Leipzig, 1767. Esta obra viene citada en las *Lecciones* de Hegel sobre Historia de la Filosofía como fuente principal; allí mismo se cita también el extracto escolar de la misma titulado *Institutiones historiae philosophicae, usui academicae juventutis adornate*, Leipzig, 1747. (NP). BL traen como ejemplo de los defectos que Hegel encontraba en Brucker que éste en su historia daba como primer filosofema de Parménides la conocida sentencia «*ex nihilo nihil fit*».

28 Véase § 67 N. (VA).

29 Cfr. *Iliada* I, 401; II, 813; XIV, 290; XX, 74. El texto transcrito pertenece a este prólogo a la 2ª edición tal como se imprimió en la 3ª. En la 2ª se decía: «como Homero dice de algunas estrellas...». (NP).

30 Estas mismas ideas sobre religión y filosofía se explicitan en el prólogo que Hegel escribió para el libro de Hinrich, H.F.W., *Die Religion im inneren Verhältnisse zur Wissenschaft*, Heidelberg, 1822. El prólogo puede verse en *Wk* 11, 42. (BL).

31 Jakob Böhme había aproximado la palabra alemana *Qual* (= tormento o sufrimiento) a «cualificación» y «cualidad». Hegel se vale de ello entendiendo que en la determinación cualitativa ocurre una negación finitizadora con arreglo al conocido aforismo de Spinoza *omnis determinatio est negatio* (NP). La cualificación equivaldría entonces a una contracción en algún sentido dolorosa. La filosofía de Böhme la expone Hegel en las *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía* (*Wk* 20, 91 ss; WR III, 229 ss). (VA).

32 BL creen que la apelación al corazón podía Hegel referirla sobre todo a Jacobi y aportan varios lugares que lo documentan. Véase también § 471 N.

33 Aquí, con menor rotundidad que en la conclusión de *Glauben und Wissen* (*Wk* 2, 432-433), Hegel exhorta a la conciencia religiosa a someterse al viernes santo especulativo para renacer a la vida luminosa del concepto. El «renacimiento» de que habla el texto se refiere a la necesidad, según el evangelio de Juan, de un segundo nacimiento (*Jn* 3, 1-10). (VA).

34 En la npp 2, Hegel se refiere al libro, aparecido como anónimo, titulado *Die Lehre von der Sünde und vom Versöhner, oder: Die wahre Weihe des Zweiflers*, 2ª edic. reelaborada, Hamburg 1825, así como a Tholuck, A., *Die spekulative Trinitätslehre des späteren Orients. Eine religions-philosophische Monographie aus handschriftlichen Quellen der Leydener, Oxforder und Berliner Bibliothek*, Berlin, 1826. En relación con esta controversia, véase también la carta de Hegel a Tholuck del 3 de julio de 1826, en la que agradece el envío del libro y se expresa críticamente sobre algunos puntos. (NP). BL en sus notas reproducen los largos textos de Tholuck a los que Hegel se refiere en concreto y dan además la fuente de la noticia sobre los unitaristas que se lee al final de la nota de Hegel. Se trata del *Morning Chronicle* del 6 de junio de 1825, p. 2. (VA).

35 Véase el significado de estos términos en las nnee 12 y 14. Caracterizan, según Hegel, los procedimientos deficientes de la filosofía de la Ilustración. (VA).

36 La referencia exacta del libro citado es: Baader, Franz von, *Fermenta Cognitionis*, cuaderno 5°, Berlin 1824. El texto aquí aducido se encuentra en el prólogo, pp. IX-XI. Los subrayados son de Hegel. El mismo texto puede verse en *Baaders Sämtliche Werke*, edición de F. Hoffmann, Leipzig, 1851-1860, 1ª sección, vol. 2, pp. 323 ss. (NP). El texto de Baader viene reproducido en la nota de BL.

37 La cita de Tholuck en la npp de Hegel se refiere al libro *Lehre von der Sünde und von Versöhner*, 2ª edic., Hamburg, 1825, pp. 127 ss. Véase aquí mismo la ne 32 y en relación con el texto de Anselmo, obsérvese el uso que Hegel hace de él en el § 78 N. (BL).

38 Hegel se refiere seguramente al *Vorbericht* que Jacobi antepuso a sus *Cartas sobre la doctrina de Spinoza* en el volumen 4° de la edición de sus obras completas, Leipzig, 1820. (BL). Aquel Jacobi tan escaso de filosofía en *Glauben und Wissen* (1802) (*Wk* 2, 431) es ahora «el noble Jacobi» y su doctrina pasa a ser el tercer posicionamiento del pensamiento ante la objetividad (§§ 61-77). (VA).

39 Según el primer biógrafo de J. Böhme, Abraham von Frankenberg, fue el amigo de Böhme, Balthasar Walther, quien primero se refirió a él como el «filósofo teutónico», quizá por el excelente alemán con el que Böhme escribía. Cfr. *Theosophia revelata, das ist: Alle göttlichen Schriften des gottseligen und hocherleuchteten deutschen Theosophi Jacob Böhmens*, Hamburg, 1715. Apéndice al vol. 2: «*De vita et scriptis J.B.*», pp. 11 ss. (NP).

40 Véase la obra principal de Böhme, *Aurora*, y la interpretación de Hegel en el lugar correspondiente de sus *Lecciones sobre Historia de la Filosofía* (*Wk* 20, 91 ss; WR III, 229). (NP).

41 npp 4. Los seis cuadernos de *Fermenta Cognitionis* de von Baader, aparecidos desde 1822 hasta 1825, contienen en efecto abundantes posicionamientos, en parte coincidentes y en parte críticos, respecto de Hegel. En el prólogo del primer cuaderno Baader avisa ya de que su coincidencia general sobre la función de la dialéctica hegeliana no le impedirá disentir sobre determinados puntos. El lugar de la *ENCA* de Hegel al que se refiere allí Baader dice así: «Acertadamente se ha dicho que la naturaleza es la caída de la idea desde sí misma, porque en el elemento de la exterioridad tiene la determinidad de la inconmensurabilidad de sí misma consigo misma» (*ENCA* § 193; en la presente edición véase el § 248). La nota de Hegel se refiere explícitamente a la obra de Baader *Bemerkungen über einige antireligiöse Philosopheme unserer Zeit*, Leipzig, 1824. Más tarde, Baader se refirió a la nota de Hegel sobre él en *Hegel über meine Lehre in der zweiten Ausgabe der Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* en *Sämtliche Werke*, sección 1ª, vol. 10, pp. 306-309. (NP).

42 Esta alusión a un desconocido seguidor de Baader no se encuentra en este prólogo tal como apareció en *ENC B*. Se añadió, por tanto, al reimprimirse en *ENC C* y parece referirse a Schelling o a algún secuaz de la *Naturphilosophie* de la época. (VA).

43 La referencia del texto a Platón y Aristóteles anticipa la que se contiene en la N al § 552 sobre estado y religión, pero sobre todo la preferencia por Aristóteles, unida a la afirmación de la eterna juventud del haber o riqueza ganada por el pensamiento, anticipa el texto del mismo Aristóteles con que Hegel concluirá la *ENC* a partir de la segunda edición. Aquí, la mención de Aristóteles subraya la superioridad en última instancia de la forma conceptual sobre las representaciones religiosas. (VA).

44 Según BL, se trata probablemente de otra referencia a Baader, *Fermenta cognitionis*. En su nota, BL documentan su opinión con la oportuna cita del libro de Baader. (VA).

45 Eso es, indicador de lo verdadero mismo y de lo falso (VA). Tanto Jacobi (en sus *Briefe über die Lehre des Spinoza*, p. 39, como Schelling en *Vom Ich als Prinzip der Philosophie*, Tübin-

gen, 1795, p. 59 s, repiten este *dictum* de Spinoza en su *Ética,* prop. XLIII de la II parte, y en la *Carta a Burgh* LXXIV, en la edición de Gebhardt LXXVI. (BL).

PRÓLOGO A LA PRIMERA EDICIÓN

46 *Grundriß*. En el campo de la arquitectura, de donde esta palabra parece proceder, *Grundriß* significa «plano»; referida a un libro, vale como «compendio». El traductor cree que Hegel aquí, a pesar de explicar el término en tanto éste figura en el título de su libro, retiene también la referencia arquitectónica que era común en la época y cara a Kant. Véase p.e. como éste define la diferencia entre Crítica y Sistema (*Cr.r.pura*, final de la Introducción; A 13, B 27). Dicho proporcionalmente: la *ENC* es al sistema como el plano al edificio. El plano presenta, en sus líneas maestras, la totalidad articulada de la construcción; no expone todos los detalles, pero tampoco se limita a dibujar su contorno, que sería *Umriß* (cfr. allí mismo A 832, B 860). (VA).

47 *sonst*. El sentido de la palabra es muy genérico. Podría traducirse, en función del contexto, por «en otros tiempos y autores», pero hemos preferido una versión más escueta que respeta el sentido impreciso de *sonst*. De todas maneras, es claro que el texto alude al modo racionalista de entender la demostración o prueba de las tesis de un tratado filosófico; un método de raíz tardoescolástica o euclidiana que en la época de Hegel se vinculaba a Spinoza y a la tradición wolffiana, y que Hegel no puede aceptar sin enmienda sustancial (véanse los §§ 227 ss). Para designar el hilo de necesidad que ha de constituir la secuencia de las tesis, si es que éstas han de ser saber epistémico y no una opinión entre tantas, él prefiere el término *Ableitung* (deducción). (VA).

48 Aunque la *ENC* no es el sistema, sino un compendio del mismo, la no omisión en este libro de la «prueba» dialéctica (cfr. las últimas líneas del primer párrafo del Prólogo a *ENC B*) otorga a la presente obra el carácter de texto filosófico en el sentido más estricto, y esto es precisamente lo que ha de permitir al lector un juicio acerca de su verdad, sin necesidad de acudir a un tratado más completo. La afirmación ciertamente inmodesta de que el método empleado en la exposición habrá de ser reconocido como «el único verdadero» recuerda una afirmación parecida de Spinoza: «... yo no presumo de haber hallado la mejor filosofía, sino que sé que es verdadera. Si me pregunta cómo sé eso, le contestaré que del mismo modo que sabe usted que los tres ángulos de un triángulo son iguales a dos rectos...» (Carta 76 a Burgh; Gebhardt 320; Spinoza, *Correspondencia*, traducción de Atilano Rodríguez, Madrid, Alianza, 1988, p. 397). Hegel, sin embargo, no apela a ninguna semejanza entre el método matemático y el filosófico, ni a ninguna evidencia de tipo formal, sino a la identidad entre método y despliegue del contenido por sí mismo y desde sí mismo, automovimiento necesario que ocurre mediante la negación de aquella negación que como determinación constituye el primer contenido. Invoca, por tanto, la necesidad con que se presenta al pensamiento cada una de las transiciones de la materia o contenido del discurso; una necesidad que se modulará en cada caso, porque distinta será la negación determinada en que consistirá la transición en cada una de las distintas secciones de la Lógica. Un ejemplo sencillo: si la negación de lo derecho es lo torcido, la negación o lesión del derecho es el entuerto o lo contrario a derecho. (VA).

49 El primer libro (Lógica del ser) de la *Ciencia de la Lógica* apareció en Nürnberg el año 1812, el segundo libro (Lógica de la esencia) allí mismo el año 1813 y el tercer libro (Lógica del concepto) en 1816. La intención de no publicar la visión de conjunto en que consiste la

ENC mientras la exposición detallada del sistema no estuviera completa hubiera sido congruente con el lugar final que ocupaba la Enciclopedia en la llamada *Propedéutica* de Nürnberg (véase en la *Presentación* de este volumen, npp 30 y 31). (VA).

50 Según Fulda, H.F., *Hegels Heidelberger Intermezzo*, en *Heidelberg im säkularen Umbruch*. Stuttgart, 1987, pp. 532-534), esta primera corriente filosófica a la que se refiere el texto es el romanticismo que había ya imperado en la Universidad de Jena antes de la dispersión de ésta. Más concretamente BL refieren la alusión de Hegel a los seguidores de Schelling, cultivadores de una filosofía de la naturaleza que juntaba «la empiría más cruda con el formalismo de 'materias' y 'polos' adornado con analogías vacías de razón y ebrios chispazos de pensamiento». (VA).

51 Esta segunda corriente a la que Hegel trata con mayor dureza, la identifica Fulda en concreto con J.F. Fries (l.c. en la nota anterior). Fries, procedente de Jena como el mismo Hegel, se encontraba también entonces en Heidelberg y representaba la peor especie de kantismo, a saber, la que confunde lo trascendental con lo psicológico. De todas maneras, Hegel engloba en la corriente a todo el formalismo de raíz ilustrada y kantiana, el cual alcanza hasta el escepticismo de Schulze, conocido éste por su obra titulada *Aenesidemus*. (VA).

52 Paso vacilante del borracho al amanecer. Los entusiasmos juveniles al comienzo de la nueva época romántica se comparan a una juerga sin mayor importancia. (VA).

53 Niebla matutina que el sol disipa fácilmente o vapores de la resaca alcohólica. Esta metáfora continúa la anterior de los traspiés del borracho y alude ahora a la poca claridad con que suelen presentarse, en sus momentos iniciales, los grandes cambios históricos. (VA).

PRÓLOGO A LA TERCERA EDICIÓN

54 BL dan la lista de doce recensiones aparecidas en los *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik* de Berlín en distintos cuadernos del año 1829. Se trata de recensiones colectivas de cinco libros sobre la *ENC B*, la ficha bibliográfica de los cuales puede verse también en la misma nota de BL. Hegel quiso dar cuenta de los cinco libros, pero de hecho sólo se ocupó de dos: 1. *Über die hegelsche Lehre oder absolutes Wissen und moderner Pantheismus*, Leipzig, 1829. 2. Schubart, Dr. K. E. y Carganico, Dr. K. A., *Über Philosophie überhaupt und Hegel's Encyclopädie der philosophischen Wiussenschaften insbesondere. Ein Beitrag zur Beurtheilung der letzern*, Berlin, 1829. El primero de estos libros se publicó sin nombre de autor. Erdmann lo atribuyó a un cierto Hülsemann, quien, según Kuno Fischer, provenía del círculo de enemigos católicos de Hegel. El autor del segundo, Schubart, se había relacionado con Goethe y había sido recomendado por éste a Hegel, con quien tuvo algún trato. No se sabe cómo ni cuándo se enemistaron. La réplica de Hegel a los dos puede verse en *Wk* 11, 390-466. Este prólogo es también una respuesta a esas críticas y en el § 573 N Hegel vuelve sobre la cuestión. (VA).

55 «La filosofía se contenta con pocos jueces y huye adrede de la muchedumbre, para la cual ella es *odiosa* y *sospechosa*, de modo que si alguien la quiere vituperar entera, puede hacerlo con el aplauso del pueblo» (*Tuscul. disput.* II, 4). Hegel saca de contexto la cita en latín y no la reproduce con exactitud. (NP).

56 Se refiere a la réplica que él mismo había publicado en los *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik* del año 1829 y que ya hemos mencionado en la ne 54. (VA).

57 Se refiere a la llamada «Polémica de Halle» entre los redactores de la revista de la iglesia luterana de aquella ciudad, por una parte, y los profesores «racionalistas» de la facultad de teología, por la otra. La polémica se inició en enero de 1830 con un artículo titulado «El racionalismo en la Universidad de Halle» en el que se acusaba de incrédulos a los profesores Wegscheider y Gesenius. (NP).

58 Dante en la *Divina comedia* solamente menciona explícitamente entre los condenados al papa Anastasio (*Inferno* XI, 8), aunque alude a otros sin nombrarlos, por ejemplo, el papa Nicolás III (*Ibid.* XIX, 52). El emperador Federico II Hohenstaufen se menciona por su nombre, pero no como condenado (*Ibid.* XXIII, 66). (BL).

59 Por la indeterminación del texto, BL no se atreven a señalar a quien se refieren exactamente las palabras de Hegel. Creen, sin embargo, que podrían ser una alusión a la acusación de ateísmo contra Fichte.

60 El año 1829 se había publicado un libro sobre estas visiones. Hegel había proyectado escribir algo sobre el asunto, pero las ocupaciones en el Rectorado de la Universidad de Berlin se lo impidieron (NP).

61 Hegel renueva aquí su vieja acusación de formalismo vacío que había dirigido en *Glauben und Wissen* (1802) contra la Ilustración y las formas de fe asociadas a ella. (VA).

62 Sobre la satisfacción suprema, de carácter meramente intensivo, que alcanzan ciertas formas de religión y de filosofía, las cuales pierden, por lo demás, los contenidos reales, véase más abajo § 12 N. (VA)

63 Véase la ne 12. (VA).

64 Aristóteles. *Sobre el alma*. III, 4; 429 a 19. Este texto lo cita Hegel con frecuencia (Cfr. p.e. § 11) cuando trata de la necesidad subjetiva de filosofar y lo refiere siempre al νοῦς «sin mezcla» de Anaxágoras, como ya lo había hecho el mismo Aristóteles. Es el propio intelecto (Hegel traduce a veces el término griego por *Verstand*, entendimiento, y otras veces por *Vernunft*, razón) el que impulsa hacia la intelección y no descansa hasta que se impone, domina o vence a lo mezclado con sensibilidad y logra así comprender la realidad puramente desde su propia espontaneidad. (VA). BL refieren también la cita inexplícita de Hegel a la carta de san Pablo a los romanos (*Rom* 3, 4).

65 Visión luterana de la autoridad religiosa. (VA).

66 *Metaf.* XII, 7; 1072 b 24 (NP). Adviértase que se trata del mismo texto que figura como colofón de la *ENC* desde su segunda edición. (VA).

67 En el segundo párrafo de este mismo prólogo. (BL).

68 Al usar *Verschluß* en lugar de *Absatz* para decir venta, Hegel delata su origen suabo. (BL).

ÍNDICE

69 Este índice reproduce el que figura en la edición original, aunque sus epígrafes no transcriben exactamente, a veces, los títulos y subtítulos que se encuentran en el cuerpo del libro. (NP). La numeración de las páginas es la correspondiente a esta edición. (VA).

70 *Organik*. En el cuerpo del libro, inmediatamente antes del § 337, se cambia esta rúbrica por la de «Física orgánica». (VA).

71 *fühlende*, lit. «sentiente», en el sentido de tener sentimientos, no percepciones de los sentidos. Si se tratara de percepciones sensibles habría que llamarla «sensante» (*empfindende*). En *ENC B* el alma inmersa en el sentimiento se llamaba *träumende Seele*, o sea, el alma ensoñada o que sueña. (VA).

72 En *ENC A* se decía «Conciencia»; en *ENC B*, «Fenomenología» sin más. (VA).

INTRODUCCIÓN

73 § 1. Para la cuestión del comienzo, véanse los §§ 17, 78 N y 238 (VA).

74 § 2. *begreifendes Erkennen*, conocimiento concipiente o conceptual. Caracterización extremadamente sencilla del modo filosófico de conocer. Sin embargo, como sea que Hegel entiende por «concepto» algo muy distinto de lo que se suele entender con ese término (§ 9), cosa que en el lenguaje hegeliano se dice más bien «representación», y como sea también que ni aquí ni a lo largo de toda la introducción se explica positivamente qué es concepto, el lector habrá de esperar a que se le dé «el concepto de concepto». Esto sólo ocurrirá propiamente a partir del § 158. Provisionalmente, véase el § 3 N (VA).

75 § 2. *Gehalt*. Véase ne 5. (VA).

76 § 2. *Gefühl*. Las confusiones terminológicas (y doctrinales) que ocurren en castellano entre sentir y sensar, entre sentimiento, sensación y percepción sensible, ocurren también en alemán (Cfr. §§ 63 N y 402 N). Es muy probable que tales confusiones fueran uno de los motivos que le hicieron decir a Hegel que la parte de la filosofía más necesitada de reelaboración era la filosofía del espíritu subjetivo, es decir, la psicología filosófica. Su intento de ordenar la cuestión puede verse en los §§ 387 y ss., sobre todo a partir del § 399, teniendo en cuenta además que al preparar *ENC C* partiendo de *ENC B* introdujo en estos parágrafos importantes modificaciones. (VA).

77 § 2. *Anschauung*. La traducción de este tecnicismo por «intuición» es inevitable, por lo menos desde Kant. De todas maneras, si se atendiera a la composición de las palabras, «intuición» (del latín *in-tueri*) se correspondería con el alemán *Einsicht*. Aparte esa consideración, véase el § 447, donde se muestra el parentesco entre sentir (= tener sentimientos, *fühlen*) e intuir, aunque el sentimiento se sitúa allí en el plano inferior del alma y la intuición en el plano superior del espíritu teorético. En cualquier caso, cuando el texto no habla expresamente de «intuición intelectual» (§ 86 N) o de «intuición espiritual» (§ 572), el uso hegeliano del término «intuición» sin adjetivar asume en general el sentido aceptado por Kant (intuición sensible), aunque Hegel introduce importantes matizaciones en el modo de categorizar este término (§ 448). (VA)

78 § 2 N. *Vorurteil*. Aunque podía traducirse por «prejuicio», no lo hacemos para evitar el sentido peyorativo que tiene hoy entre nosotros este término. En Hegel se trata simplemente de una creencia común en la que, a veces, se expresa el «espíritu del tiempo» (Véase ne 210). (VA).

79 § 2 N. *Nachdenken*. Cfr. ne 14. (VA).

80 § 2 N. Esta manera de pensar que se contenta con representaciones abstractas (propias del entendimiento), pero que no alcanza a pensar el concepto concreto (propio de la razón), la atribuye Hegel a la filosofía de la Ilustración en general, kantismo incluido. (VA).

81 § 3. *Bestimmtheit.* Traduciremos siempre este término alemán por «determinidad», aunque esta palabra no se encuentre en los diccionarios de la lengua castellana. Esta lengua soporta bien palabras como universalidad o particularidad, y nada impide, por tanto, la construcción de «determinidad» para significar la forma abstracta que constituye lo «determinado» en cuanto tal. Piénsese además que en ningún caso es aceptable la versión por «determinabilidad», como hace W. Roces en la traducción castellana de la *FEN*, porque entonces añade un matiz de potencialidad que de ningún modo se halla presente en *Bestimmtheit.* Determinabilidad equivale a *Bestimmbarkeit.* Según su sentido, cabría también pensar en traducir simplemente *Bestimmtheit* por «determinación», supuesto que Hegel vierte la *determinatio* latina por *Bestimmheit.* Pero esta solución no puede adoptarse, porque en el texto aparece también *Bestimmung* y este término se corresponde más exactamente con el castellano «determinación», aunque no siempre pueda traducirse así, sino que a veces se debe recurrir a «destinación». Creemos que si al lector le cuesta familiarizarse con «determinidad» como palabra nueva, puede sustituirla mentalmente por «determinación» y no se alejará mucho del sentido correcto, aunque deberá recordar entonces que el término abstracto contempla la determinación en sí misma, como algo separado del concreto constituido por ella. (VA).

82 § 3 N. Evocación del capítulo I de la *FEN.* Allí se explica que cuando pronunciamos la afirmación más simple, o sea, «esto es», usamos ya implícitamente las dos categorías que menciona el texto, singularidad y ser. Y si «las formas del pensamiento están ante todo expuestas y depositadas en el lenguaje del ser humano», Prefacio a la 2ª edición de la *LOG* (1831) (*Wk* 5, 20; Mondolfo 31), la tarea de la *LOG* habrá de consistir precisamente en destilar estas categorías para obtenerlas puras o sin mezcla, y aprehender entonces su sentido exacto. (VA).

83 § 4. *Bedürfnis*, necesidad subjetiva o menesterosidad. Véase ne 98. (VA).

84 § 4. Cfr. § 10 (VA).

85 § 6. *Gehalt.* Muchos traductores optan por «contenido». Sin embargo, la equivalencia de «contenido» es *Inhalt.* Véase ne 5. (VA).

86 § 6. *Wirklichkeit.* Como ya es usual, traducimos regularmente este término por «realidad efectiva», reservando «realidad» sin más para el alemán *Realität.* En ambos casos se trata de tecnicismos propios de la filosofía hegeliana, es decir, de categorías que Hegel diferencia cuidadosamente en su Lógica. La realidad sin más pertenece a la lógica del ser (§ 91) y es la categoría correspondiente a la pura y simple *afirmación* (Véase *Cr.r.pura* A 70, B 95; A 80, B 106; A 291, B 347), mientras que la realidad efectiva pertenece a la lógica de la esencia (§ 142 ss). *Wirklichkeit* no es una realidad cualquiera, sino una realidad cualificada como unidad de fenómeno y esencia. En otras palabras, se trata de una realidad fenoménica que no es mero fenómeno o apariencia, sino una realidad que por adecuarse al concepto es verdadera, plenamente racional y eficaz o efectiva. Por otra parte, la traducción de *Wirklichkeit* por realidad efectiva está ya vulgarizada y, una vez aceptada esta convención, no presenta grandes dificultades en la *ENC.* En la *LOG* aumenta la dificultad, porque allí aparecen combinaciones de distintos sentidos categoriales, las cuales ofrecen significados específicos. La dificultad reside en concreto en la combinación *reale Wirklichkeit.* (Véase la nota final 336). De todas maneras conviene advertir, que siendo la realidad efectiva el objeto de la filosofía y no la realidad sin más (*Realität*), la filosofía no se ocupa de todo, sino que se desinteresa de la multitud de cosas irrelevantes y casuales que ocurren cada día. (VA).

87 § 6. Véase ne 319. (VA).

88 § 6. *mit der* seienden *Vernunft*: con la razón *ad modum entis*, se podría decir. La filoso-

fía de Hegel se propone reconciliar la razón subjetiva moderna con la razón objetiva entendida como la estructura misma de la realidad. Tal reconciliación se produce cuando se reconoce en ambos lados la misma forma de racionalidad (el «concepto»). Véase la nota correspondiente al § 84. Para la traducción de *seiend*, véase ne 248. (VA).

89 § 6 N. *FDD*: *Wk* 7, 24; trad. Vermal, Barcelona, EDHASA, 1988, p. 51. Véase cómo una traducción no del todo exacta refuerza la mala interpretación generalizada de este texto que aquí Hegel explícitamente rechaza. (VA).

90 § 6 N. *LOG*, libro 2, sección 3; *Wk* 6, 186 ss; Mondolfo 467 ss. (VA).

91 § 6 N. Sobre la forma de la racionalidad cfr. § 181 N. (VA).

92 § 7 N. *Gewißheit seiner selbst.* El término *Gewißheit* (que sólo se puede traducir por certeza) es característico de la *FEN* en tanto toda esta obra se construye en torno a la contraposición entre certeza y verdad, como se explica en la introducción a aquel libro. Tanto allí como aquí conviene advertir de todas maneras que la palabra alemana deriva manifiestamente del verbo *wissen* (=saber); por consiguiente, la «certeza» de la que habla Hegel no alude tanto al carácter subjetivamente firme o seguro de un saber, como nosotros solemos entender, cuanto al polo subjetivo de cualquier saber (=saber de una conciencia), el cual se encuentra siempre referido por su otro extremo a un contenido u objeto que vale para la conciencia como «verdad» de aquel saber suyo. El elogio iniciado aquí del «principio experiencia» se completa luego en el § 38. (VA).

93 § 7 N. Cfr. el final de la N al § 11 y más adelante §§ 61 ss. (VA).

94 § 7 N. Véase el título de la obra de Newton, *Philosophiae naturalis principia mathematica*, London, 1687. (NP).

95 § 7 N. Grotius, H., *De iure belli et pacis*, París, 1625. (NP).

96 § 7 N. Véase también el § 189 de la *FDD*. La negativa de Hegel a conceder a la economía política el carácter de racional (ciencia «que en la época moderna ha encontrado su suelo propio» y que despierta sentimientos ambivalentes) significa sencillamente que no la considera ciencia filosófica en sentido estricto, sino que la entiende como elaboración propia del entendimiento representativo en busca de relaciones necesarias entre ciertas masas de datos empíricos. Es, por tanto, ciencia del entendimiento, no de la razón, como todas las ciencias empíricas en general, incluida la que se llamó «mecánica *racional*». (VA).

97 § 9. Es decir, la especie de cientificidad explicitada en la primera parte del § 7 y que es propia de las ciencias empíricas. (VA).

98 § 9. *Bedürfnis*. La traducción usual de este término por «necesidad» puede crear problemas de comprensión del texto, porque también y más obviamente hay que traducir por «necesidad» la palabra *Notwendigkeit*. En este pasaje, donde los dos términos están tan próximos, ocurre claramente la dificultad aludida. Para no confundir, por tanto, la necesidad lógica y ontológica con las necesidades subjetivas de los deseos e insatisfacciones, como el hambre o la sed, seremos constantes en traducir *Notwendigkeit* por necesidad, mientras nos permitiremos mayor libertad en la traducción de *Bedürfnis* (menesterosidad, indigencia) con el fin de evitar los equívocos. «Menesterosidad» tiene además la ventaja de acercarse a la vieja expresión castellana «haber menester», coincidente con el sentido de la palabra alemana. (VA).

99 § 10 N. Con esta misma caracterización de la filosofía crítica y su rechazo empieza precisamente la introducción a la *FEN*. (VA).

100 § 10 N. Cfr. Reinhold, K.L., *Beiträge zur leichtern Übersicht des Zustandes der Philosophie baim Anfange des 19. Jahrhunderts*, Cuaderno 1, Hamburg, 1801, p. 90. Véase el comentario de Hegel en su escrito sobre la *Differenz...* (NP) (*Wk* 2, 126 ss; Hegel, G.W.F., *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, traducción de M. Carmen Paredes, Madrid, Tecnos, 1990, pp. 154 ss) y véase también en la *LOG* el posicionamiento de Hegel respecto de esta tesis de Reinhold en el pasaje con el que se abre la lógica del ser titulado *Con qué se ha de comenzar la ciencia* (*Wk* 5, 65 ss.; Mondolfo 63 ss., sobre todo p. 66). (VA).

101 § 11. *Beisichsein*, que a veces se presenta en forma verbal como *bei-sich-sein*, significa todas los modos que tiene el espíritu (si atendemos a la cúspide del desarrollo de la idea) o el ser (si atendemos a su forma más elemental y primaria) de «ser-se» presente a sí mismo. Entendemos que la traducción que damos es la más correcta, a pesar de que la preposición castellana «cabe» ha caído lamentablemente en desuso. Traducir por «estar consigo» crearía confusión con *mit-sich-sein*, que también aparece en la *ENC* y tiene un sentido distinto. (VA).

102 § 11 N. Cfr. Prlg 3. (VA).

103 § 11 N. *Fedón* 80 cd; *Laques* 188 cde; *República* 411 d. (NP)

104 § 12. *unvermischte Element*. Aparte de la alusión implícita a Anaxágoras en el adjetivo apuesto aquí a *Element*, conviene advertir que el uso más frecuente de *Element* por parte de Hegel no lo entiende como constitutivo simple de algo. Lo usa preferentemente para referirse a los cuatro elementos clásicos (§§ 281 y ss) y aquí, como en el resto de esta Introducción, lo entiende como aquello *en lo* que algo se encuentra sumergido como en su elemento natural. Así decimos que el agua es el elemento de los peces o el aire el de las aves. Este sentido se formula con mayor exactitud diciendo que elemento equivale a «determinidad universal», o determinación general de una esfera o círculo en su conjunto (§ 19 N). (VA).

105 § 12 N. Véase §§ 61 ss. (VA).

106 § 12 N. «Nada hay en el cielo, en la naturaleza, en el espíritu o donde sea, que no contenga al mismo tiempo la inmediación y la mediación» se lee en la *LOG* (*Wk* 5, 66; Mondolfo 64). (VA).

107 § 12 N. El adjetivo *selbständig* y el sustantivo abstracto correspondiente (*Selbständigkeit*) son muy frecuentes en Hegel y presentan dificultades de traducción. Teniendo en cuenta que *selbständig* significa lo que se sostiene por sí mismo, hemos optado por «autosuficiente» (y «autosuficiencia» respectivamente) por los siguientes motivos. Primeramente, hay que rechazar «autónomo» o «independiente», porque en el texto se encuentran *autonomisch* y *unabhängig* con matices propios. Tampoco se puede adoptar «sustancial» o «sustantivo», a pesar de que Spinoza escribe en holandés *zelfstandigkeit* como equivalente de sustancia (Prop. VIII de la I parte, escolio I en la edición Gebhardt; también en el *Corto tratado*), porque Hegel escribe *Substantialität* y *Substantia*. Se podía pensar en acuñar un neologismo (p.e. «persestancia»), pero no seguimos este camino para evitar la pedantería. Nuestra opción, en fin, se sustenta en que presentándose los términos en cuestión no sólo en contextos ontológicos sino también éticos, era necesario adoptar alguna palabra con un sentido muy genérico. Y creemos además observable que Hegel aproxima el sentido de *Selbständigkeit* a la αὐτόρκεια aristotélica. (VA).

108 § 17. La introducción a la *ENC* alcanza un doble resultado: promueve por un lado el acto libre del sujeto que se decide a filosofar (véase la ratificación de este resultado en el § 78 N) y remite la averiguación de la naturaleza científica del discurso así comenzado al interior mismo de ese discurso. (VA).

109 § 18. En esta fórmula extraordinariamente condensada, estar cabe sí en lo otro, se resume la doctrina hegeliana sobre identidad y distinción, la lógica del desarrollo del concepto y toda la filosofía del espíritu como libertad o autodeterminación en la interdependencia. Hay que atender además al § 95 para observar que la fórmula engloba implícitamente la verdadera infinitud. (VA).

110 § 18 N. Aunque todo el fragmento que sigue no se presenta sangrado en *ENCC*, sí aparece de esta manera en *ENC B*. Se trata indudablemente de una N (*Anmerkung*) que no pertenece al cuerpo del parágrafo. Sigo en esto la advertencia de NP. (VA).

111 § 18. Si se atiende especialmente a los §§ 8, 15 y 17 de esta introducción en relación con la afirmación que la concluye, se entenderá por qué Hegel quiere inculcar al principiante que la distinción de partes en el seno del pensamiento especulativo no ocurre al modo de las diferencias específicas en el interior de un género (*ens non est genus*, repetía la escolástica). En el plano especulativo, es impropio hablar de partes, porque en el pensamiento siempre está presente la misma y única totalidad. Ésta se multiplica no por partición o división (como en la definición platónica del pescador de caña), sino por repetición del mismo todo en «otro elemento» o bajo la presidencia de otra determinación general. El recuerdo de la mónada leibniziana es aquí inevitable (*Monadología*, §§ 56/59), pero sobre todo hay que entender que Hegel en esta introducción a la *ENC* anticipa su propia doctrina de la transparencia del concepto (§§ 163-165). Es así como se produce la multiplicación de las filosofías en la Historia de la única filosofía (§ 13) y la multiplicación de las distintas ciencias filosóficas en el seno de la única totalidad sistemática (§ 15). Así es, en una palabra, como se multiplican las individualidades libres en general (§ 436). Sobre todo, habrá que tener eso en cuenta al analizar las transiciones más importantes a lo largo del cuerpo de la *ENC*: cualquier paso de A a B ocurre en el seno de la totalidad única, la idea, que está ya presente con todas sus virtualidades (en sí) bajo la abstracción del punto inicial (ser) y en cada uno de los pasos que la desarrollan. (VA).

1. CIENCIA DE LA LÓGICA

CONCEPTO PREVIO

112 § 19. *das Vortrefflichste*. La referencia al texto de Aristóteles (*Metaf.* XII, 7) que cierra la *ENC* es clara si se tiene en cuenta la presencia de este término en la traducción que Hegel hacía de aquel texto aristotélico (véase ne 925). Por otro lado, la polémica de Hegel contra el utilitarismo de la Ilustración se enraizaba también en Spinoza, en tanto éste había reconocido cierto modo de utilidad superior cuando escribía en su *Ética*, Apéndice a la parte IV, especialmente en el capítulo IX, que «nada más útil al ser humano que otro ser humano»; una utilidad que no subordina el individuo a lo útil, sino que lo inserta en lo excelente y lo dignifica. (VA).

113 § 20. Aparece ya aquí la estrecha dependencia del último Hegel respecto de la doctrina del entendimiento activo de Aristóteles (*Sobre el alma* III, 5; 430 a). (VA).

114 § 20 N. La explicación que esta N ofrece de la distinción que considera inevitable entre sensibilidad, representación y pensamiento se basa en las categorías que aparecen en el capítulo I de la *FEN* y del modo que en ese mismo capítulo se entrelazan, pero aquí se destinan a aclarar sobre todo el significado de «representación». Adviértase el uso que hace Hegel de los términos «singularidad» (*Einzelnheit*) y «aislado» (*vereinzelt*). Parece que el autor supone un significado del verbo *vereinzeln* que no se encuentra en los diccionarios. Según Wahrig, *Deutsches Wörterbuch*, Mosaik Verlag, 1980/82, *vereinzeln* significa *immer sel-*

tener werden, es decir, hacerse cada vez menos frecuente o enrarecerse. Pero el uso hegeliano aproxima más bien este verbo a desmenuzar, fragmentar o dispersar, cosa que enlaza bien con el significado del adjetivo *vereinzelt*, separado, porque le atribuye el significado de «singularizar» valiéndose de la presencia de *einzeln* (singular) en el infinitivo *vereinzeln*. Gracias a esta comunidad semántica, la separación que guardan entre sí las representaciones (en contraste con los momentos del concepto) puede declararse asemejándola a la separación de los objetos materiales en el espacio. Con todo lo cual parece sugerirse que singularizar o multiplicar las entidades singulares aisladas puede equivaler a una cierta fragmentación o atomización de la unidad de interdependencia que es propia de lo universal concreto. En efecto, como se lee en el texto, el pensamiento y lo universal son cada uno él mismo y su otro, alcanzan a este otro y nada queda fuera de ellos. (VA).

115 § 20 N. Repetición condensada del cap. I de la *FEN*. (VA).

116 § 20 N. «El 'yo pienso' ha de poder acompañar todas mis representaciones». (Kant, *Cr.r.pura*, B 131 y 132). (NP).

117 § 23 N. *Metaf*. I, 2; 982 a 2 ss.; Hegel comenta este pasaje en *FIL*. (NP). (*Wk* 19, 149-151; WR II, 254-255).

118 § 23 N. Cfr. Platón, *Gorgias*, 457-458. (VA).

119 § 24. Afirmación capital: lo lógico, como determinación propia del pensamiento, no es meramente formal ni trascendental en sentido restringido. Es ontológico en tanto categorial. (VA).

120 § 24. Por la metafísica tradicional procediendo de manera ingenua y acrítica. Cfr. § 26. (VA).

121 § 24 N. Cfr. § 20; véase también §§ 5 y 7. (NP).

122 § 25. Traduzco *Stellung* por «posicionamiento» como versión más exacta entre las posibles. «Actitud», como se lee por ejemplo en Kaufmann, *Hegel*, Madrid, Alianza, 1968, p. 114, es palabra más llevadera pero también más imprecisa. «Posición» o «postura» mantendrían el parentesco con *stellen* (poner), pero la primera sugiere «situación en el espacio» y la segunda «postura corporal», sentidos ambos enteramente ausentes del texto. Los tres posicionamientos que siguen a continuación han sido históricamente dados al pensamiento por la filosofía misma. (VA).

123 § 25 N. Exactamente el título de esta obra dice: *System der Wissenschaft von Ge. Wilh. Fr. Hegel. Erster Teil, die Phänomenologie des Geistes. Bamberg und Würzburg 1807*. (NP). Esto es: *Sistema de la ciencia* por Jorge Guillermo Federico Hegel. Primera parte, la *Fenomenología del Espíritu*. (VA).

124 § 25 N. *FEN*, Introducción. (BL). (*Wk* 3, 80; Roces 59-60; Gómez Ramos 159). (BL).

125 § 25 N. *räsonnierend*. Véase n e 12. (VA).

126 § 25 N. Cfr. Platón, *Gorgias* 454; Kant, *Cr.r.pura*, Sobre el opinar, creer y saber, A 820 ss; B 848 ss; Hegel, *Glauben und Wissen [...]* (*Wk* 2, 287 ss) y más abajo § 63. (VA).

127 §§ 26 ss. Este pasaje en el que Hegel reporta los «Tres posicionamientos (*Stellungen*) del pensamiento respecto de la objetividad» como ciclo completo de la filosofía moderna, abierto por Descartes y cerrado por Jacobi, lo considera Rosenkranz como «una nueva introducción» para principiantes a la que Hegel dio un título que debía resultar incomprensible para ellos, puesto que al juntar en el tercer posicionamiento los puntos de vista de Descartes, Jacobi y Schelling daba lugar a una confusión sobre la función de la *FEN*. Véase *Hegels Leben*, pp. 405 ss.– De hecho, Hegel se refiere a veces a este pasaje como «introduc-

ción» (p.e. § 27), pero por el lugar que ocupa se ha de considerar no como una segunda introducción general a toda la filosofía (véase § 19 N), sino como una introducción específica a la primera parte del sistema, es decir, a la Lógica en tanto que ontología. (VA).

128 § 26 y ss. El subtítulo «Metafísica» falta en *ENCB* y *ENCC*, pero se encuentra en el índice de las dos ediciones. (NP). Como se observará, la exposición de Hegel es fiel a la secuencia usual de los manuales de la tradición wolffiana, no ajenos por otra parte a la tradición escolástica suareciana que pasó al racionalismo. (VA).

129 § 27. El pasaje sólo toma en consideración la metafísica moderna desde Descartes (véase § 76). Más en concreto repasa el modo de hacer y los objetos de la metafísica wolffiana, general y especial. (VA).

130 § 31 N. Véase, sin embargo, § 85. (VA).

131 § 33. Cfr. Wolff, Christian, *Philosophia prima, sive ontologia, methodo scientifico pertractata, qua omnis cognitionis humanae principia continentur*, Editio nova priori emendatior, Frankfurt und Leipzig 1736. (BL).

132 § 33 N. BL aportan algunos textos tomados de manuales de Lógica en los que se sostiene la doctrina expuesta sobre la aposición del predicado al sujeto. (VA).

133 § 33 N. Véase p.e. en la obra citada de Wolff, *Philosophia prima sive ontologia* Pars I, Sectio I, Caput I, De principio contradictionis, 15 ss. (BL).

134 § 34. Cfr. Wolff, Christian, *Psychologia rationalis methodo scientifica pertractata, qua ea, quae de anima humana indubia experientiae fide innotescunt, per essentiam et naturam animae explicantur, et ad intimiorem naturae eiusque cognitionem profutura proponuntur*. Editio nova priori emendatior. Frankfurt und Leipzig 1740.– Por lo que se refiere al nombre «Pneumatología», véase Crusius, Christian August, *Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten, wiefern sie den zufälligen entgegen gesetzt werden*. Leipzig 1745, 819 ss. Kant rechaza este nombre en el § 89 de su *Cr.f.j.*– La naturaleza metafísica del alma la trata Wolff en la o.c., pp. 9-62. En cuanto al alma como cosa, Wolff insiste en que es sustancia simple (p. 32). No es cuerpo, ni atributo comunicado al cuerpo, ni algo inherente a algún ente compuesto. (BL).

135 § 34 N. Véase Wolff, l.c., pp. 621-665. (BL).

136 § 35. Cfr. Wolff, Christian, *Cosmologia generalis, methodo scientifica pertractata, qva ad solidam, imprimis dei atqve natvrae, cognitionem via sternitur*, Editio nova priori emendatior, Frankfurt und Leipzig 1737. También, Crusius, Christian August, *Entwurf der nothwendigen Vernunft Wahrheiten ...* Leipzig 1745, pp. 649 ss: *Die Kosmologie, oder Lehre von dem nothwendigen Wesen einer Welt, und was daraus a priori begriffen werden kan*. (BL).

137 § 36. Cfr. Wolff, Christian, *Theologia naturalis methodo scientifico pertractata. Pars prior, integrum systema compolectens, qua existentia et attributa dei a posteriori demonstratur*, Editio nova priori emendatior, Frankfurt und Leipzig 1739. *Theologia naturalis ... Pars posterior, qua existentia et attributa dei ex notione entis perfectissimi et naturae animae demonstratur, et atheismi, deismi, fatalismi, naturalismi, spinosismi aliorumque de deo errorum fundamenta subvertuntur*, Editio secunda priori emendatior. Frankfurt und Leipzig 1741. (BL).

138 § 36 N. Cfr. los §§ 158 y 159 de la *Theologia naturalis* de Wolff en los que se niega que el conocimiento sensitivo en virtud del cual nosotros conocemos las cosas presentes pueda atribuirse formalmente a Dios. Siéndole todo presente sin embargo, debe atribuírsele el conocimiento sensible *per eminentiam*. BL en su nota traen las citas literales oportunas.

139 § 38 N. Se completa aquí el elogio del empirismo iniciado en el § 7 de la introducción general. (VA).

140 § 39. Véase Kant, *Cr.r.pura*, A 1-3; B 1-6. (VA).

141 § 39 N. Hume, David, *An Enquiry concerning Human Understanding. Section XII, Of the Academical or Sceptical Philosophy*. En este lugar, notan BL, Hume distingue entre un escepticismo excesivo y otro moderado (el suyo). En su nota, BL aportan además otros lugares de la obra de Hume en los que éste considera excesivo el escepticismo de Pirrón, pero entiende que un buen fruto de las dudas y escrúpulos pirrónicos puede consistir en un escepticismo moderado por el sentido común y la reflexión. Consiguientemente restringe Hume sus investigaciones a los asuntos más relacionados con la estrecha capacidad del conocimiento humano.

142 § 39 N. El título exacto de este artículo es *Relación del escepticismo con la filosofía, exposición de sus distintas modificaciones y comparación del más moderno con el antiguo.* (*Wk* 2, 213-272). Hay traducción castellana de Dalmacio Negro Pavón en: G.W.F. Hegel, *Esencia de la filosofía y otros escritos.* Madrid, Centro de Estudios Constitucionales 1980, pp. 47-125. Adviértase, sin embargo, que el título del libro español es erróneo. No existe ningún escrito de Hegel que se llame ¡«Esencia de la filosofía»! Había que decir «Esencia de la crítica filosófica», si es que el primer artículo debía dar título al volumen. (VA).

143 § 40. Cfr. Kant, *Cr.r.pura*, Introducción, B 1. (BL).

144 § 40. Kant, *Cr.r.pura*, B 2, 3 s, 12 s, 19, 126. Véase también *Prolegómenos a toda metafísica futura*, §§ 18 y 19. (BL).

145 § 40 N. Véase más arriba ne 141. Hegel se refiere aquí a la sección 14 del vol. 1 del *Tratado sobre la naturaleza humana*. BL aportan diversos textos en los que se afirma que la necesidad sólo existe en el sujeto, no en las cosas u objetos.

146 § 41. Véase *Cr.r.pura* B 2 y *Prolegómenos* §§ 18 y 19. (BL).

147 § 42. *Cr.r.pura*, B 132 ss, § 16 «Sobre la unidad sintética originaria de la apercepción». (NP). BL advierten que Hegel reformula de manera significativa el texto de Kant.

148 § 42. *Cr.r.pura*, Doctrina elemental trascendental. I parte, «La estética trascendental». A 19 ss., B 33 ss. (NP).

149 § 42. *als in Einem Bewußtsein.* La mayúscula del adjetivo *ein* lo sustantiviza. Enfatiza, por tanto, la unidad de la conciencia. Forzando un poco se podría traducir «y lo une a sí como en una conciencia una». (VA).

150 § 42. *Cr.r.pura*, La lógica trascendental. I sección: «La analítica trascendental». A 64 ss. B 89 ss. (NP).

151 § 42 N. *Cr.r.pura* B 105. BL notan que Hegel dirige a Kant el mismo reproche que éste había dirigido a Aristóteles en B 107: haber recogido las categorías tal como las había hallado.

152 § 42 N. o.c. B 105, especialmente la primera frase. (BL).

153 § 42 N. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, 1794 (Fundamentación de toda la doctrina de la ciencia), 4, 13 ss, 30 s. (BL).

154 § 43. *Cr.r.pura*, A 51, B 75: «Pensamientos sin contenido son vacíos, intuiciones sin concepto, ciegas». (NP). BL refieren también este lugar de Hegel a las pp. B 102 y B 122 s de la misma *Cr. r.pura*, así como a *Prolegómenos* §§ 18 y 19.

155 § 44. l.c., B 313 y B 343. (BL).

156 § 44 N. BL llaman la atención, con todo, sobre *Cr.r.pura* B 294 ss: «Sobre el fundamento de la distinción de todos los objetos en general en fenómenos y noúmenos».

157 § 44 N. o.c., B 346-349. (BL).

158 § 44 N. Véase por ejemplo o.c., B 336, 367, 379. (BL).

159 § 45. o.c., B 356, B 367, B 379. (BL).

160 § 45. o.c., B 377. (BL).

161 § 46. o.c., B 352, B 671. (BL).

162 § 46. Véase el § 42. (BL).

163 § 47. *Cr.r.pura*, «La Dialéctica trascendental», libro II, Sobre los paralogismos de la razón pura, A 341 ss, B 399 ss. (NP).

164 § 47. o.c., B 401 ss. (BL).

165 § 47 N. o.c., B 400 ss. (BL).

166 § 47 N. Véase más arriba § 43. (BL).

167 § 47 N. *unzulänglich*. Preferimos esta lectura (*ENC B*), seguida por la edición de los discípulos y por NP, a *unzugänglich* (inalcanzables), tal como se lee en *ENC C*. (VA).

168 *Cr.r.pura*, «La dialéctica trascendental», Libro II, La antinomia de la razón pura. B 432 ss. (BL).

169 § 48 N. Véase *Cr.r.pura*, B 433, 448, 452. (BL).

170 § 48 N. Véase o.c., B 176 ss. Kant responde allí a la cuestión de cómo es posible la aplicación de la categoría al fenómeno. (BL).

171 § 48 N. Véase *Cr.r.pura*. Primera antinomia B 454-461. Segunda antinomia B 462-471. Tercera antinomia B 472-479. Cuarta antinomia B 480-489. (BL).

172 § 48 N. *WL* libro I, 2ª sección, primer capítulo: La cantidad. A: La cantidad pura. Nota 2 (Mondolfo pp. 168-175). Adviértase que el libro I de la *Lógica* fue corregido para la 2ª edición de la *WL* de 1831. Cuando Hegel se citaba a sí mismo en la *ENC*, sólo podía referirse al texto de 1812, recientemente reeditado por Hans-Jürgen Gawoll (Hamburg, Meiner, 1986, pp. 132-141). Por otra parte, es interesante ver lo que dice Hegel sobre el mismo asunto en *FIL* (*Wk* 358-359; WR III, 438-439), donde se abunda en la ternura de Kant hacia la cosas mundanas y se afirma taxativamente que este autor no resuelve las antinomias que él mismo se propone. (NP y VA).

173 § 48 N. Esta tesis es uno de los componentes de lo que Hegel entiende por método, a saber, la forma de avanzar que el contenido de la ciencia tiene por sí mismo. Método no es por tanto una forma de avanzar fijada de antemano por el filósofo (§ 81), sino el camino que hace la cosa en virtud de su propia negatividad. Esta tesis capital se anunció ya en las líneas finales de la N al § 33 y más remotamente se encuentra prenunciada en la primera de las tesis de habilitación: «la contradicción es la regla de lo verdadero; la no contradicción, de lo falso» (*Wk* 2, 533). (VA).

174 § 49. *Cr.r.pura*, «La dialéctica trascendental», Libro II, cap. III: El ideal de la razón pura. A 567 ss. B 595 ss. (NP).

175 § 49. o.c., B 604. (BL).

176 § 50. o.c., B 631-642. Sobre la imposibilidad de una prueba cosmológica de la existencia de Dios. (BL).

177 § 50. o.c., B 648-658, De la imposibilidad de la demostración físicoteológica. (BL).

178 § 50 N. Según BL, el largo excurso sobre las pruebas de la existencia de Dios en que consiste esta N repite expresiones semejantes a las que Hegel había utilizado en su prólogo al libro de Hinrich, Hermann Friedrich Wilhelm, *Die Religion im inneren Verhältnisse zur Wissenschaft*, Heidelberg 1822 (*Wk* 11, 42-67). Puesto que Hegel allí se había dirigido contra Schleiermacher, se puede considerar que también aquí apunta al mismo blanco. Es también posible que se refiera al muy difundido prólogo de Jacobi a su *David Hume*, en el que se lee: «El animal carente de razón, incapaz de religións es también incapaz de superstición e idolatría» (Jacobi, *Werke*, vol. 2, p. 56; véase también p. 111). La presente N de Hegel, además, condensa la doctrina detalladamente expuesta en las *Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios* que Hegel impartió dentro de sus cursos de lógica el año 1829 y que él mismo redactó para su publicación. La obra debía aparecer el invierno de 1831/32, pero la muerte de su autor en noviembre de 1831 impidió completar el escrito, el cual fue publicado por su discípulo Marheineke como apéndice a *REL*, a pesar de que allí mismo, en el primer párrafo de la primera lección, se dice expresamente que el escrito sobre las «pruebas» es un apéndice a las lecciones sobre lógica (*Wk* 17, 347 ss; hay traducción castellana aparecida en México, Alameda, 1955, y otra de G.R. de Echandía publicada en Madrid, Aguilar, 1970). Es útil leer la nota de los editores en *Wk* 17, 538-539. (VA).

179 § 50 N. *in sich.* Interpreto que se trata de un *in* con acusativo, es decir, direccional. (VA).

180 § 50 N. Alusión probable al *salto mortale* (sin consecuencia lógica) que Jacobi atribuye a la fe. Cfr. *Über die Lehre des Spinoza, in Briefen an Moses Mendelsohn* 1785. Hay traducción castellana del pasaje en Lessing, G.E., *Escritos filosóficos y teológicos.* Introducción, traducción y notas de Agustín Andreu, Barcelona, Anthropos, 1990, pp. 404-405. (VA).

181 § 50 N. Véase más abajo § 62 N y ne 215. (VA).

182 § 50 N. Véase sobre todo el Anexo VII del libro de Jacobi *Sobre la doctrina de Spinoza*. En el prólogo, el mismo Jacobi resume este anexo, en el cual entiende explicar cómo surge la ilusión de una prueba que ha de resultar necesariamente contraria a razón en tanto halla condiciones del incondicionado. (NP).

183 § 50 N. Así p.e. Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza*, 2ª edición, 1789, p. 223: «Spinozismo es ateísmo». (NP). BL por su parte añaden la referencia a distintos lugares de la obra de Jacobi en los que éste atribuye directamente la doctrina del ἑν καὶ παν a G. Bruno, declara no considerar ateos a todos los spinozistas (¿Lessing?) y aduce lugares del mismo Spinoza en los que éste se defiende de aquella acusación. (VA).

184 § 50 N. BL advierten que la definición de Dios que Hegel atribuye a Spinoza no se corresponde exactamente con la definición VI de la primera parte de la *Ética*. Aportan los otros lugares de Spinoza a los que Hegel suele referirse cuando se trata de la definición spinoziana de Dios (la proposición XIV de la I Parte, sobre todo) y citan finalmente el lugar de *FIL* donde Hegel comenta la demostración de esta proposición devaluando su forma pretendidamente demostrativa (*Wk* 20, 157 ss; WR III, 291). (VA).

185 § 50 N. Hegel podía referirse aquí a Salomon Maimon, quien fue ciertamente el primero que se valió de la expresión «acósmico» para caracterizar el sistema de Spinoza. Véase *Salomon Maimon's Lebensgeschichte. Von ihm selbst geschrieben und herausgegeben von K.P. Moritz. In zwei Theilen*, Berlin 1792 y 1793, primera parte, p. 154: «Es incomprensible cómo se puede hacer del sistema spinozista un sistema ateo, pues ambos sistemas se oponen directamente. En éste se niega la existencia de Dios, mientras que en aquél se niega la existencia del mundo. Se debía más bien llamar, por tanto, sistema acósmico». Más tarde, en 1799, Fichte se valió de esta distinción para defenderse él mismo de la acusación de ateísmo,

alegando que en todo caso se le debía llamar acosmista (*Gesamtausgabe*, vol. 6, p. 54). No la palabra, pero sí la idea de caracterizar así la filosofía de Spinoza se puede hallar ya en Wolff: «Spinoza hace del poder de la naturaleza poder de Dios, quita toda la llamada naturaleza de los cuerpos en los que consiste el mundo o hace de la naturaleza propiamente dicha un absurdo» (*ein Unding*, una monstruosidad). (*Baruch von Spinoza Sittenlehre widerleget von dem berühmten Weltweisen unserer Zeit Herrn Christian Wolff*, Frankfurt u. Leipzig, 1744. Reimpresión en Hildesheim, 1981. (BL).

186 § 50 N. Aquí Hegel, porque se limita a una refutación general de la impugnación kantiana de las pruebas tradicionales, no explicita todavía todo su pensamiento al respecto. Véanse los dos primeros párrafos de la N al § 552, donde este asunto se retoma y donde se afirma expresamente que Kant acertó del todo al plantear la cuestión de la religión en el terreno ético. (VA).

187 § 51. *Cr.r.pura*, «La dialéctica trascendental», libro II, sección 3ª, cap. IV: «De la imposibilidad de una demostración ontológica de la existencia de Dios». A 592 ss. B 620 ss. (NP).

188 § 51 N. *Cr.r.pura*, A 599, B 627. (NP).

189 § 51 N. Cfr. Spinoza, *Ética*. I parte, Definición I. «Por causa de sí entiendo aquello cuya esencia implica la existencia, o sea, aquello cuya naturaleza no puede concebirse sino como existente». (NP).

190 § 51 N. Véase § 61. (BL).

191 § 52. Hegel cita aquí abreviadamente un pasaje de la introducción a la *Cr.r.pura* (A 13, B 26). (BL).

192 § 53. Esta *b)* se corresponde con la *a)* del § 42. (NP).

193 § 53. Véase p.e. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, cap. 2º, Tránsito de la filosofía moral popular a la metafísica de las costumbres. (BL). (*Werke* 4, 413; trad cast. Madrid, Espasa-Calpe, 1946, p. 60).

194 § 53. BL remiten al lugar correspondiente de *FIL* donde Hegel cita sus fuentes para el conocimiento de la doctrina moral de Hume (*Wk* 20, 279-280; WR III, 377-378).

195 § 54. Véase *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (*Werke* 4, 424; Madrid, Espasa-Calpe, 1946 p. 77) y *Cr.r.pr.* (*Werke* 5, 27s y 31; §§ 4 y 7) (BL). El reproche de formalismo es el más general y constante que Hegel dirige a Kant. Sólo los postulados de la razón práctica introducen realidad en el criticismo, pero Kant (piensa Hegel) no consigue ser enteramente consecuente con esta quiebra de su formalismo por causa de su negativa a conceder valor teorético a la creencia basada en la moral. Véase la tesis 8 de las tesis de habilitación (*Wk* 2, 431) y el *Programa más antiguo* (de dudosa autoría) en Jamme, Chr., y Schneider, H., (editores), *Mythologie der Vernunft*, Frankfurt, Suhrkamp 1984, p. 11. En la edición castellana de este texto por J.M. Ripalda, *Escritos de Juventud*, México FCE 1978, p. 219, se lee: «Puesto que, en el futuro, toda la metafísica caerá en la *moral*, de lo que Kant dio sólo un *ejemplo* con sus dos postulados prácticos, sin *agotar* nada, esta ética no será otra cosa que un sistema completo de todas las ideas o, lo que es lo mismo, de todos los postulados prácticos». A partir de ahí se entiende bien que «idea» para Hegel jamás equivalga a «representación mental», sino a *realidad* inteligible. Pero sobre todo, para la valoración global de la moral kantiana por parte de Hegel, conviene ver aquí mismo, en la *ENC*, los tres primeros párrafos de la N al § 552. (VA).

196 § 54. Véase el § 60. (BL).

197 §§ 55-57. Además de la alusión en el § anterior a un inicio de superación del formalismo en el interior mismo de Kant por la necesidad tan enérgicamente subrayada por él mismo de realizar el bien en el mundo, en todo este § 55 Hegel rememora los elementos que, procedentes de la *Cr.f.j.*, fueron esenciales en el itinerario intelectual del grupo de Tubinga desde Kant a su propio idealismo, a saber, la obra de arte y el finalismo intrínseco de la naturaleza. La mediación de Schilller fue crucial para centrarse, como primer paso, en la obra de arte como *organon* de la nueva metafísica y rebasar así los límites que la crítica de la razón pura se había impuesto a sí misma como mero *canon* (Véase *Cr.r.pura*, «Metodología trascendental», A 795 ss, B 823 ss). Como idea en el mundo, sin embargo, Hegel preferirá centrarse en lo jurídico-ético tras las huellas de la *Metafísica de las costumbres* y, como indica hacia el final de la N a este §, anudará su superación del kantismo en la realización del bien en el mundo que ha mencionado ya en el § anterior. (VA).

198 § 55. Cfr. Kant, *Cr.f.j.*, introd. IV y §§ 75-78. (VA).

199 § 55 N. O.c., § 77. (NP). Para la finalidad interna, véase el § 66 de la misma obra. (BL).

200 § 55 N. BL afirman que Hegel se refiere aquí principalmente a las *Cartas sobre la educación estética del ser humano*. Citan en concreto las cartas 5ª y 6ª sobre el desgarro de la época. En la carta 10ª se define el concepto racional puro de belleza y en la 20ª se contempla el juicio estético como intermedio entre sensación y pensamiento; en lo estético, sensibilidad y razón actúan conjuntamente. En la carta 21 se afirma explícitamente que el talante estético alcanza algo infinito; siendo pues conscientes de que tanto la necesidad de la naturaleza como la legalidad de la razón nos quitan la libertad, hemos de considerar que el don más elevado, es decir, lo humano libre, reside precisamente en el talante estético.

201 § 55 N. Según BL, posible referencia a las cartas de Jacobi *Sobre la doctrina de Spinoza*, donde se lee: «El espíritu de mi religión es por tanto éste: el ser humano divisa a Dios mediante una vida divina; hay una paz de Dios que es superior a toda razón; en esta paz habita el goce y la contemplación de un amor inconcebible. Amor es vida, es la vida misma [...]. Él, el viviente, sólo se puede presentar en lo viviente. Sólo se puede dar a conocer al viviente que ha sido excitado por el amor» (*Werke*, vol. 2, 222 y 232 s). En la misma nota se citan otros lugares de Jacobi y Schelling en el mismo sentido. (VA).

202 § 55 N. *Cr.r.pura* B 425s; *Cr.f.j.* § 84. (BL).

203 § 56. *Cr.f.j.*, §§ 46-50. Véanse también los §§ 1 y 2 de la misma obra. (BL).

204 § 57. *Cr.f.j.*, Introd. V y § 61 ss. (NP).

205 § 58. *Cr.f.j.*, § 75. (BL).

206 § 58 N. O modalidad distinta de síntesis. (VA).

207 § 60. El pasaje citado en la nota a pie de página se encuentra en el § 88 de la *Cr.f.j.*. Sólo los subrayados son de Hegel. En la edición castellana de la Ed. Espasa-Calpe, Colección Austral, 2ª edic. Madrid 1981, el texto se encuentra en la p. 373. La traducción es de M. García Morente; la hemos transcrito cambiándola muy ligeramente, sólo para adaptarla a la terminología aquí adoptada. (VA).

208 § 60 N. El libro citado en la nota a pie de página es: Hermann, Gottfried, *Handbuch der Metrik*. Leipzig, 1799. (NP). En la nota de BL se citan otros pasajes del mismo libro donde aparecen las categorías kantianas.

209 § 60 N. Cfr. «Lo verdadero de la filosofía kantiana es que el pensar ha sido aprehendido como concreto en sí mismo, [o sea,] determinándose; así es reconocida la libertad. Ya Rousseau había colocado lo absoluto en la libertad; Kant ha sentado el mismo prin-

cipio, sólo que de una manera más bien teórica, mientras que Francia lo aprehende por el lado de la voluntad». (*FIL*, *Wk* 20, 331; la traducción de WR, III, 419, es bastante inexacta). (VA).

210 § 60 N. *Vorurteil*, prejuicio. Véase la ne 78. Hegel entiende precisamente que su filosofía asume la tarea de dar auténtico estatuto epistémico al principio de libertad, de raíz ilustrada y rousseauniana, que su época ha convertido ya en convicción espontánea del sujeto europeo moderno y que en la filosofía kantiana, sin embargo, se degradaba a postulado de la razón práctica sin valor teorético. (VA).

211 § 60 N. Este juicio final sobre la filosofía kantiana se completa, entre otros pasajes, en las NN a los §§ 95 y 415. (VA).

212 §§ 61-78. En *ENC B* y *ENC C* se lee «del pensar» (*des Denkens*). En el índice, sin embargo, se dice «del pensamiento» (*des Gedankens*) como en el título de las otros dos posicionamientos o actitudes. (NP)

213 § 62 N. Véase el § 5. (NP).

214 § 62 N. BL creen posible que Hegel se refiera aquí a Fries, Jakob Friedrich, *System der Logik. Ein Handbuch für Lehrer und zum Selbstgebrauch*, Heidelberg, 1811. En la nota de BL se citan los lugares correspondientes en las dos ediciones de la Lógica de Fries. (VA).

215 § 62 N. Los anexos a estas cartas se encuentran solamente en su segunda edición. (NP).

216 § 62 N. La referencia a Lalande es indirecta según BL. Hegel la toma seguramente del prólogo de Jacobi a su *David Hume*. En la nota de BL pueden verse más detalles. (VA).

217 § 62 N. En el anexo VII, repetidamente citado, de las *Cartas sobre la doctrina de Spinoza*. (BL).

218 § 63. Según BL, Hegel sigue pensando aquí en el prólogo de Jacobi a su *David Hume*, muy ampliado en la edición de las obras completas. Véase también la N al § 554 añadida por Hegel en *ENC C*. (VA).

219 § 63 N. Kant se había tomado este trabajo en la *Cr.r.pura*, A 820 ss, B 848 ss, texto ciertamente básico para el significado de estos términos en aquella época. Respecto de creer y saber en concreto, Hegel había escrito en Jena el opúsculo que lleva precisamente este título (*Glauben und Wissen*, *Creer y saber*) en el que había condensado toda la polémica de la Ilustración contra la fe. Por lo que se refiere en concreto a la contraposición entre creer y saber en Jacobi, así como respecto de la identificación del creer como saber inmediato, BL citan varios lugares de las obras completas de Jacobi. En las varias notas de BL a toda esta larga N de Hegel se ofrecen las referencias a los distintos lugares de la obra de Jacobi. (VA).

220 § 63 N. En esta línea se advierte lo que ya notamos más arriba (ne 92), a saber, que la palabra «certeza» (*Gewißheit*) implica o sugiere por sí misma una cierta abstracción del saber (*wissen*). Ello permite argumentar a Hegel que el objeto de la creencia, en tanto se halla en la conciencia, es algo cierto (*Gewisses*) y por tanto sabido; algo se sabe de él. (VA).

221 § 63 N. «Por la fe sabemos que tenemos un cuerpo y que fuera de nosotros hay otros cuerpos y otros entes pensantes». (*Jacobis Werke*, vol. IV, 1ª sección, pág. 211). El texto se encuentra en el escrito *Sobre la doctrina de Spinoza* primeramente publicado en 1785. A los duros ataques contra el concepto de fe que aquí se utilizaba, aparecidos en el número 36 de la *Allg. Literatur-Zeitung* del 11 de febrero de 1786 y en el número 125 del 26 de mayo, Jacobi contestó en su libro *David Hume sobre la fe o idealismo y realismo* (1787). Véase *Jacobis Werke*, vol. II, p. 148 y ss., principalmente p. 151, nota. (NP).

222 § 63 N. Esta afirmación, sin embargo, es la que permite a Hegel aproximar la tesis de Jacobi a la suya propia según la cual el ser abstractísimo constituye el principio absoluto de la Lógica como filosofía primera. (VA).

223 § 64 N. Nótese que aquí subyace la posición de Hegel sobre el llamado «argumento ontológico» y sobre el lugar sistemático que él le asigna como enlace entre concepto subjetivo y objetividad para avanzar así hacia la idea como perfección del concepto (cfr. § 193 N). (VA).

224 § 64 N. Hotho, H.G., *De philosophia Cartesiana*, Berlín, 1826. (NP).

225 § 64 N. Las respuestas a las Segundas objeciones pueden verse en *Oeuvres de Descartes* VII, 140 ss. La IV parte del *Discurso del Método* en *Oeuvres* VI, 31 ss. La referencia a Ep. I 118 remite a la numeración de las cartas en la edición de Clerselier, *Lettres de M. Descartes* en 3 vols., Paris, 1657 ss. Esta carta es la número CDXL en *Oeuvres* IV, 442 ss; véanse sobre todo las páginas 444 y siguiente. (NP).

226 § 64 N. «una primera noción que no se concluye de ningún silogismo». Hegel no traduce el texto latino. (VA).

227 § 64 N. «ni cuando alguien dice: pienso, luego soy o existo, deduce la *existencia desde el pensamiento mediante un silogismo*». Hegel no traduce el texto latino, pero el subrayado es suyo. (VA),

228 § 64 N. «todo lo que piensa es o existe». (VA).

229 § 67. Sobre la anámnesis platónica puede verse la exposición que hace Hegel de ella en *FIL* (*Wk* 19, 42 ss; WR II, 162 ss). Aparte, la referencia obligada al *Menón*, BL notan que Hegel en aquel lugar se refiere ampliamente a *Fedro* 46-251. VA).

230 § 67 N. En todo este pasaje sobre las ideas innatas, Hegel piensa principalmente en Descartes, Locke y Leibniz. Véase *FIL*. (BL). (*Wk* 20, 146-147; WR III, 272-273).

231 § 67 N. Véase el escrito de Jacobi *Über eine Weissagung Lichtenbergs*, en el vol. 3, 210 de sus oo.cc. (VA).

232 § 68 N. Véase § 50. (VA).

233 § 69. Es decir, el llamado «argumento ontológico». En relación todavía con Jacobi (y Descartes), esta cuestión será tratada en el § 71, pero donde Hegel sitúa propiamente el tránsito de concepto a ser es en el § 193. (VA).

234 § 69 N. *sich in sich selbst beschließend*. Traduzco *sich beschließen* según su significado usual, aunque éste se refiere al orden práctico y todo el § parece mantenerse en el orden teorético. Pero si se atiende al parentesco del verbo con *schließen* (cerrar) y *zusammenschließen* (concluir), así como que *Mittelpunkt* puede aproximarse sin esfuerzo al término medio de un silogismo (*Schluß*, conclusión, pero también cierre), se comprende entonces que Hegel está aquí pensando en toda su doctrina del carácter circular del pensamiento conceptual, según la cual una conclusión (o saber mediato) no conoce algo a partir de un principio que debería ser ya evidente, sino que el pensamiento se concluye él mismo por sí mismo mediante el despliegue de la mediación potencial que incluye. La explanación de esta doctrina se halla más adelante en su lugar sistemático (§§ 181 ss) y allí se añadirá que el silogismo circular se despliega como círculo de círculos o triple silogismo por la capacidad inherente a cada uno de los tres términos del primer silogismo de funcionar como término medio. Y esa es precisamente la estructura de lo racional, según Hegel, estructura que aquí se anticipa con esta formulación lacónica. En cualquier caso, aquí con el verbo *beschließen* queda bien indicado que la diversificación o duplicación de los términos extremos de un

razonamiento concluyente ocurre en el seno de lo que, después de la diferenciación, será el término medio. (VA).

235 § 70. En la larga N al § 50. (VA).

236 § 71 N. Consentimiento de todos los pueblos o gentes. Véase también § 573 N. (VA).

237 § 71 N. *De natura deorum* II, 12: *Itaque inter omnes omnium gentium sententia constat. Omnibus enim innatum est et in animo quasi insculptum esse deos.* Véase también *Disp. Tusc.* I, 36. (NP). «Se encuentra por tanto en todos los humanos el sentir de todos los pueblos, pues a todos les es innato y lo tienen como esculpido en el ánimo, que hay dioses». Otros lugares concordantes de las obras de Cicerón pueden verse citados en la nota de BL.

238 § 71 N. Según BL, Hegel en la npp, cuando alude a que los atenienses tenían por ateos a aquellos poetas y filósofos que consideraban que Zeus y otros dioses eran nubes, está pensando en *Las Nubes* de Aristófanes y en la acusación de Meleto contra Sócrates según la refiere Platón en *Apología* 24 b, c; 26a-27a.— La mención de los viajeros Ross y Parry alude a Ross, John, *A voyage of discovery ...for the purpose of exploring Baffin's Bay and inquiring into the probability of a north-west passage*. London, 1819, p. 128; la traducción alemana se había publicado en Leipzig en 1820. Véase también el comienzo de la sexta lección *Sobre las pruebas de la existencia de Dios* (*Wk* 17, 387).— En cuanto a los hechiceros llamados *goetas*, el lugar se encuentra en Herodoto II 33, 1. Hablando de una expedición al interior de Africa se lee allí que «los humanos hasta los que llegaron eran todos hechiceros o *goetas*. Véase también el lugar citado de las *Lecciones* (NP).— Sobre las creencias de los modernos romanos, véase el artículo del *Morning Chronicle* del 16.3.1825, extractado por Hegel. (NP).

239 § 73 N. Cita del Nuevo Testamento, *Hechos de los Apóstoles* 17, 23 (NP).

240 § 76. Véase el § 26 (VA).

241 § 76. Descartes, *Principia philosophiae* I, 9: «*Cogitationis nomine, intelligo illa omnia, quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est.* Traducido: «Con el nombre de pensamiento entiendo todo aquello que se hace consciente en nosotros, en tanto de ello hay conciencia en nosotros], *Oeuvres* VIII, 7. (NP).

242 § 76. El texto de Descartes que abre la npp de Hegel se encuentra en *Oeuvres* VIII, 10. Sin embargo, el texto latino tal como lo cita Hegel es en realidad un arreglo del original, «versión» que hemos traducido tal cual en dicha nota al parágrafo 76. A continuación, Hegel prosigue su nota mostrando que también Spinoza profesa la inseparabilidad de concepto y ser en el caso de Dios. La definición primera que Hegel cita, pertenece a la I Parte de la *Ética*, y dice literalmente: «*Per causam sui intelligo id, cuius essentia involvit existentiam, sive id, cuis natura non potest concipi nisi existens*». O sea: «Por causa de sí entiendo aquello *cuya esencia* implica la existencia; o sea, aquello cuya *naturaleza no se puede concebir* sino como existente». La proposición XI de la primera parte de la *Etica* dice: «*Deus, sive substantia constans infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam, et infinitam essentiam exprimit, necessario existit*». Es decir, «Dios, o sea, la sustancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa la esencia eterna e infinita, existe necesariamente». Y por último, la proposición XX de la primera parte dice: «*Dei existentia, eiusque essentia unum et idem sunt*». O sea: «La existencia de Dios y su esencia son uno y lo mismo». (VA).

243 § 77. El lugar citado se encuentra al principio del tratado de Anselmo (I, 1) (NP). Según BL, Hegel cita la edición de París del año 1721, p. 75. Deja sin traducir el texto latino, el cual dice: «A mí me parece *negligente* que, después de haber sido confirmados en la fe, no nos *apliquemos* a *entender* lo que *creemos*«. (VA).

244 § 78 N. En el § siguiente. (BL).

245 § 78 N. Se ratifica aquí el resultado de la introducción (§ 17): el comienzo subjetivo de la filosofía es el acto libre de quien se decide a pensar sin presupuestos ni prejuicios. La raigambre kantiana («¡atrévete a pensar!») y, sobre todo, fichteana de la postura de Hegel la subraya Werder, Karl, *Logik. Commentar und Ergänzung zu Hegels Wissenschaft der Logik*, cap. I. Berlín 1841. Reimpreso en Hildesheim 1977. (VA).

246 § 79 N. En el original de *ENC C* se lee «no son tratados en verdad». Preferimos, con NP, «en su verdad», tal como se lee en *ENC A* y *ENC B*. (VA).

247 § 83. *in seinem entwickeltem Bei-sich-sein*. Para la traducción de *bei sich* véase la ne 101. *Entwickeln* (desarrollar), como también *Reflexion* y *Schein* en II. (traducido este último por «aparencia»; véase ne 295) son tecnicismos que aquí se anticipan. Su sentido preciso se expondrá luego (§§ 112-114, 161 y 240). Obsérvese que la «o» en cada una de las tres partes en que se divide la Lógica sienta el paralelismo entre el despliegue del ser y el del concepto. (VA).

1.1. LA DOCTRINA DEL SER

248 § 84. *seiende Bestimmungen*. Traduciremos siempre así *seiend* porque se trata del participio activo del verbo *sein* (ser) usado como adjetivo, uso que no se da en nuestra lengua. Cuando el participio se sustantiviza, se escribe *das Seiende*, y es entonces *lo ente* o, si se quiere, *el ente* de la metafísica clásica. Por lo que se refiere a la determinación más precisa de la relación de alteridad que enlaza las determinaciones que-están-siendo (que se dan a modo de entes, podríamos decir), o sea, la relación que guardan entre sí las categorías que se estudiarán en la lógica del ser, hay que recordar primeramente el carácter dialéctico general de la relación (la negación es el motor del proceso deductivo: § 81, final de la N), pero además hay que decir, como anticipo del despliegue futuro, que aquí, en la Lógica del ser, el proceso consistirá en un pasar, transitar o traspasar a otro (*Übergehen in Anderes*, ¡acusativo!, cfr § 240), lo cual significa que en las transiciones interiores a la lógica del ser, se retendrá como inmediata la alteridad de cada categoría respecto de la siguiente (una *no es* la otra). Sin embargo, aunque la alteridad se mantendrá a lo largo de toda la Lógica, esa alteridad se modificará a medida que se vaya cargando de identidad diferenciada a partir de la Lógica de la esencia (uno *aparece* en otro) hasta llegar a la Lógica del concepto (en la que uno *no es* lo otro, pero sí lo es, porque lo *manifiesta* como idéntico a su manifestación; cfr. §§ 161 y 240). (VA).

249 § 85. *ein gemeinter Gedanke*. La traducción más literal sería «un pensamiento opinado», pero tal versión velaría el sentido de la expresión para el lector no familiarizado con la doctrina hegeliana sobre la opinión. Ésta no se sitúa al margen de la ciencia, sino que es su germen. La ciencia no destruye el contenido de la opinión, sino que lo desarrolla y cambia su forma. Al decir por tanto «lo absoluto», queda mentado, indicado o supuesto algo que de suyo es pensamiento, pero que no lo será plenamente hasta que despliegue sus automediaciones y quede dicho en la forma entera de la racionalidad, es decir, como triple silogismo. En este mismo sentido se dice en § 87 N 1) y § 88 N 1) que la distinción entre ser y nada es «mera opinión», o sea, mención o indicación cuya verdad epistémica será que la idea es proceso eterno y que el espíritu es vida. (VA).

250 § 86 N. Respecto de la fórmula de Fichte yo = yo para el primer principio, simplemente incondicionado de la Doctrina de la Ciencia, puede verse p.e. la *Grundlage* (o *Funda-*

mento de toda la Doctrina de la Ciencia) de 1794, 7 s y 25. En la *Gesamtausgabe*, vol. 2, pp. 257 y 269. También, p.e., p. 171. (BL).

251 § 86 N. Véase, Schelling, *Darstellung meines Systems der Philosophie (Exposición de mi sistema de la filosofía* 1, § 1: «Explicación. Llamo *razón* a la razón absoluta, o sea, a la razón en tanto es pensada como indiferencia total de lo subjetivo y lo objetivo».— 4, § 4. «La ley suprema para el ser de la razón, y puesto que fuera de la razón nada hay, [...] para todo ser (en tanto es concebido en la razón), es la ley de la identidad, ley que en relación con todo ser se expresa por A = A». (*Werke* vol. 4, pp. 114 y 116). (BL).

252 § 86 N. Sobre el uso de la expresión «intuición intelectual», véase la recensión que había hecho Fichte (aparecida anónimamente el 1792) de *Aenesidemus o sobre los fundamentos de la filosofía elemental impartida por el Sr. Prof. Reinhold en Jena* de Gottlob Ernst Schulze (también anónimo). La recensión de Fichte apareció en la *Allgemeine Literatur-Zeitung*, Jena 1794, n 47 (especialmente p. 374); n 48 (especialmente p. 381) y n 49 (especialmente p. 387). En la edición de las obras de Fichte, *Werke* vol. 2, pp. 48, 57 y 65. Por lo que respecta a la referencia que hace Hegel, éste compendia varias cosas. En la p. 14 de la *Grundlage* p.e. escribe Fichte: «Si además abstraemos de todos los juicios como acciones determinadas y atendemos solamente al modo de actuar del espíritu humano en general, modo dado por aquella forma, tenemos entonces la categoría de la realidad. Todo aquello sobre lo cual sea aplicable la proposición A = A, en tanto ésta le sea aplicable, tiene realidad. Aquello que ha sido puesto por el mero poner cualquier cosa (puesta en el yo) es en él realidad, es su esencia». *Werke*, vol. 2, p. 261. (BL).

253 § 86 N. Véase la exposición de los eleatas y de Parménides en especial en *FIL*. (BL). (*Wk* 18, 275 ss; WR I, 219 ss). Sobre Parménides en especial, allí mismo pp. 284 ss; WR 228 ss.

254 § 86 N. *Inbegriff aller Realitäten.* La expresión alemana traduce la correspondiente latina *omnitudo realitatis*, común en la metafísica moderna, incluido Kant. De manera semejante, tres líneas más abajo, *das Allerrealste*, lo más real de todo, traduce *ens realissimum* y por ello lo hemos vertido al castellano como el «ente realísimo» para retener la expresión tradicional (VA). BL remiten aquí a la *Cr.r.pura*, «Sobre el ideal trascendental» B 605, 607, 610.

255 § 86 N. «El Dios de Spinoza es el puro principio de la realidad en todo lo real, del ser en todo existir, enteramente sin individualidad y simplemente infinito»: Jacobi, *Sobre la doctrina de Spinoza*, 2ª edic. p. 61. En el anexo VII de ese libro (ibid. p. 398) se repite la misma frase (véase *Jacobis Werke*, vol. IV, sección 1ª, p. 87 y sección 2ª, p. 127). (NP y BL).

256 § 87 N. *das höchste Wesen* traduce la expresión latina *ens supremum*. No hay que traducir por tanto, en este caso, *Wesen* por «esencia». (VA).

257 § 87 N. Esta afirmación, que puede parecer sorprendente, lo es menos si se entiende que libertad significa ausencia de determinación previa o de pre-determinación. Pero además, en Hegel, esa afirmación implica que el fundamento (*Grund*) de lo fundado es abismático (*Abgrund*). (VA).

258 § 88 N. Véase § 239 N. (VA).

259 § 88 N. En la famosa conversación entre Jacobi y Lessing a propósito de Spinoza, Jacobi había sostenido que el espíritu del spinozismo era precisamente «el antiquísimo *a nihilo nihil fit*» (véase en Lessing G.E., *Escritos filosóficos y teológicos*, Introducción, traducción y notas de Agustín Andreu. 2ª edic. Barcelona, Anthropos, 1990, p. 403). Hegel acepta que un principio así, corrientemente atribuido al parmenidismo, excluiría de raíz toda

forma de devenir y conduciría de suyo al panteísmo, pero no acepta de Jacobi que una tesi tal deba atribuirse a Spinoza. (VA).

260 § 88 N. Según BL, Hegel piensa aquí en Jenófanes, Zenón y Anaxágoras en dependencia del escrito *De Xenophane, Zenone et Gorgia*, entonces falsamente atribuido a Aristóteles. Véase *FIL* (*Wk* 18, 279 ss; WR I, 224 ss), donde Hegel advierte que ese escrito tiene lagunas y está muy corrompido. En la nota de BL pueden verse varios textos al respecto, así como la atribución a Meliso de alguno de estos textos. (VA).

261 § 88 N. Véase p.e. Jacobi, *Von den göttlichen Dinge*, p. 32 s: «El ser humano tiene solamente esta elección: o deducirlo todo desde uno o deducirlo desde nada. A la nada le anteponemos lo uno y le damos el nombre de Dios porque este uno ha de ser necesariamente único o lo mismo volvería a ser, bajo otro nombre, una nada universal; [sería] aquel esencialmente indeterminado que sin embargo lo determina todo, [sería] aquel absurdo del infinito de Platón puramente otro y otro, todo y no uno, algo claramente imposible, algo menos que nada». (BL).

262 §§ 89-95. *Dasein*. El significado preciso que Hegel otorga a este término se lee al comienzo del § 90 (ser con una determinidad). Traducimos por «existencia» porque ese es el sentido más obvio e inmediato del término alemán. Tanto los alemanes como nosotros, cuando queremos decir que algo se da realmente, decimos que existe. Por otro lado, procediendo así, queremos huir de la traducción de *Dasein* por «ser-ahí», porque la palabra se convierte entonces en un cultismo (adoptado también por las traducciones francesas, *être-là*) que implica una cierta inyección (¡o retroyección!) de heideggerismo en Hegel. Sin embargo, siendo también verdad que el sentido corriente de *Dasein* comprende el sentido de «darse», de «estar aquí» o «hacerse presente», como se ve en la expresión tan corriente en alemán *Ich bin da!* (estoy aquí), no rehuiremos «estar aquí o ahí» cuando el sentido lo pida. En cualquier caso, véase la presencia de la categoría *Dasein* en la tabla kantiana (A 80, B 106) opuesta a *Nichtsein* y ambas como las propias de los juicios asertóricos afirmativos y negativos respectivamente (A 70, B 95). — Otra cosa muy distinta es la categoría *Existenz* que encontraremos más adelante (§ 122 ss y ne 315). (VA).

263 § 89 N. En este pasaje puede observarse que la contradicción hegeliana no es formal y no entra en conflicto, por tanto, con el principio «más firme» de Aristóteles. La contradicción de la que habla Hegel no se inserta en un punto o momento lógico («al mismo tiempo y bajo el mismo respecto»), sino en un proceso real. Más exactamente: la contradicción se da tan sólo entre dos momentos lógicamente distintos de un proceso. Ponerse la contradicción equivale a ponerse la tensión entre los dos momentos e iniciar el movimiento; la contradicción puesta se refiere ya al contenido en proceso y éste la contiene «extendida», no puesta en el mismo punto lógico, si quiere decirse así. (VA).

264 § 89 N. Seguimos a NP, quien prefiere *Gegenstand* (objeto) tal como se lee en *ENC A* y *ENC B*, en vez de *Gegensatz* (contraposición), que es lo que se lee en *ENC C*. (VA).

265 § 89 N. Aristóteles, *Física* VI, 9, 239 b 9 y ss.; Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Zenon A 25-28. (NP). Véase también la extensa exposición de Hegel en *FIL*. (BL). (*Wk* 18, 295 ss; WR I, 241 ss).

266 § 91. Hegel recoge aquí muy condensadamente la parte más elemental de la doctrina contenida en el *Sofista* (241 ss) con la que Platón llevaba a cabo el parricidio ritual de Parménides: el no-ser es ser-otro. La doctrina más compleja del mismo diálogo sobre la mutua inmanencia de identidad y diferencia encontrará su lugar sistemático en la Lógica de la esencia (§§ 115-120). (VA).

267 § 91. *An-sich-sein.* La traducción de *an sich* por «en sí» es inevitable, aunque plantea dificultades. La mayor de ellas surge de la expresión *in sich*, frecuente también en el texto hegeliano y que debiera traducirse igualmente por «en sí». Sin embargo, interpretando que la preposición *in* expresa verdadera interioridad o inmanencia, cosa que no ocurre con *an*, hemos optado por traducir *in sich* por «dentro de sí» (o «hacia dentro de sí», cuando se trata de un acusativo), reservando «en sí» para *an sich*. En cuanto al sentido, hay que retener sobre todo que esta expresión indica la pura y simple referencia de una determinación a sí misma en oposición a la referencia a otra determinación. Sin embargo, no se puede prescindir de la explicación que Hegel ofrece en *FIL* (*Wk* 19, 154 ss; WR II, 256 ss), según la cual «en sí» se equipara a la δύναμις aristotélica: potencia o disposición que en cuanto objetiva debe completarse con el acto ἐνέργεια o «ser para sí». Véase ne 278. (VA).

268 § 92. *eins mit dem Sein.* Traducimos según nuestro modo de hablar aunque en el texto no aparece la palabra «cosa». (VA).

269 § 92. *veränderlich.* Traducimos por «mutable» porque así acostumbramos a expresar en castellano la atribución a lo finito de su posibilidad de cambiar, en oposición a la inmutabilidad generalmente atribuida a lo infinito. El lector, sin embargo, debe advertir que el término alemán expresa el parentesco entre cambiar y devenir *otro*, lo cual facilita el paso al § siguiente. No hemos traducido por «alterable» porque con esta palabra nosotros más bien expresamos que algo abandonado a sí mismo se echa a perder. (VA).

270 § 95. La verdadera infinitud no es cuantitativa, sino cualitativa. Consiste en la autorreferencia que pone y supera la alteridad, es decir, la finitud, y de esta manera se cumple como autorreferencia infinita, no como simple progresión hacia lo infinito o «deber ser», es decir, hacia «un otro» exterior e inalcanzable de suyo. Lo que hay que hacer, se hace. La mala infinitud, por el contrario, perpetúa la oposición entre lo que debe ser y lo que efectivamente llega a ser, como se ha mostrado en el § anterior. En esta diversidad de las dos infinitudes basa Hegel su crítica constante al moralismo (no a la moral) sembrado por Kant. En las líneas finales de la N a este §, Hegel dirá de la verdadera infinitud que es el concepto básico o fundamental (*Grundbegriff*) de la filosofía. Cfr. *Tesis de habilitación* 6: «La idea es síntesis de finito e infinito» (*Wk*, 2, 533). (VA).

271 § 95. *was verändert wird.* También «lo que se muda» o «cambia», pero no «lo que se altera», por lo dicho en la ne 269. (VA).

272 § 95. Con el ser-para-sí se cierra el primer círculo de automediación infinita del ser. Este círculo actual explicita el devenir del § 88. Para el sentido de «para sí», véase la ne 278. (VA).

273 § 95 N. Esta crítica al dualismo en general se refiere en primer término a Kant (véase § 60 N), pero alcanza a todas las formas de religiosidad que se instalan en la afirmación de la «trascendencia divina». Esta crítica, sin embargo, no lleva aparejada ni la confusión de finito e infinito, ni la simetría entre ellos, como se explica en el párrafo siguiente de la misma N. (VA).

274 § 95 N. Platón. *Filebo*, 23 ss. (NP).

275 § 95 N. Véase, § 88 N. (BL).

276 § 95 N. Es decir, su irrealidad. (VA).

277 § 95 N. Probable alusión a Kant (*Cr.r.pura*, «El ideal de la razón pura», A 567 ss, B 595 ss). (VA)

278 § 96. *Fürsichsein*. Preferimos «para sí» para traducir *für sich*, aunque las versiones castellanas de la *LOG* (Mondolfo) y de la *FDD* (Vermal; Barcelona, EDHASA, 1988) traducen «por sí». Lo hacemos en primer lugar porque *für*, mientras no se den razones muy poderosas en contra, equivale a «para». «Para sí», además, expresa mucho mejor la autorreferencia que Hegel consigna en el § como definitoria de este concepto. Por último, la equiparación del «para sí» con el acto aristotélico (ἐνέργεια), y por tanto con la ἐντελέχεια o perfección con la que se cumple la finalidad interna, según la explicación del propio Hegel en *FIL* (*Wk* 19, 154 ss; WR II, 256 ss), aconsejan adoptar la preposición «para». La opción «por», sin embargo, no carece de razones. En efecto, si el conjunto «en y para sí» procede del *in se et per se* latino (definitorio de la sustancia en la escolástica) y éste a su vez del καθ' αυτο clásico (*secundum se*, de suyo o de por sí) y si *an-und-für-sich* ha de indicar la plena actualidad y autosuficiencia que se atribuye a la sustancia, puede entonces argumentarse que el *für* alemán traduce el *per* latino, preposición que pediría entonces el «por» castellano. Obsérvese el uso de esta expresión en la traducción del texto de Aristóteles con el que concluye la *ENC* en la ne 925. De todas maneras, también parece que aparte de su uso técnico, *für sich* se usa por Hegel en prólogos y notas en sentido coloquial. En estos casos lo hemos traducido por «de suyo» o «de por sí». (VA).

279 § 98 N. Véase el elogio del atomismo y, en concreto, de Leucipo en *FIL Wk* 18, 354 ss; WR, I 278 ss. En ambos lugares se hace patente que esta lógica de la multiplicación de los unos que son cada uno para sí, con su repulsión y atracción mutuas, le interesa más a Hegel como lógica de la relación entre los individuos humanos que como lógica de los indivisibles materiales (átomo significa lo mismo que individuo, advierte Hegel). Es en esta lógica donde Hegel funda su concepción del espíritu como intersubjetividad y su polémica contra la doctrina moderna del pacto social. (VA).

280 § 98 N. Véanse los lugares citados en las nnee 451 y 452. (NP).

281 § 99 N. BL refieren esta expresión a Schelling. Véase el l.c. en la ne 251.

282 § 100 N. Otro caso de multiplicación por repetición del mismo todo y no por partición. Cfr. la ne 111. (VA).

283 § 100 N. Véase *FIL* en *Wk* 18, 304-318; WR I, 245-257. (VA)

284 § 102. *Zahl* es número en sentido genérico. *Anzahl*, es el número que expresa cuántas unidades contiene en concreto o número ya contado. (VA).

285 § 102 N. Esta N, como sucinta filosofía de la aritmética, aristotélicamente fundada en la categoría cantidad, se completa con la N al § 259. La fundamentación filosófica de la matemática en general, y especialmente la fundamentación kantiana de la aritmética a partir de la intuición pura del tiempo, se tratan allí con más generalidad y amplitud, precisamente al final del estudio del tiempo. (VA).

286 § 103 N. En *ENC C* se lee «en cuanto tal». Seguimos el criterio de NP que prefiere aquí el plural que figura en *ENC 1* y *ENC 2*. (VA).

287 § 104. Es decir, en el no estar mediado o inmediatez. (VA).

288 § 104 N. La palabra de Zenón ha sido transmitida en el comentario de Simplicio a la física de Aristóteles: *Commentaria in Aristotelem Graeca*. ed. Acad. berol., volumen IX, Berlin 1882, pg 141. Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Zenon B 1. Véase también *FIL* (*Wk* 18, 295 ss, especialmente 304-305; WR I, 241 ss. espec. 246). (NP).

289 § 106. *Gleichgültigkeit*. Por la composición de la palabra, ésta debiera verterse por equivalencia, pero su sentido en este lugar creemos que se adapta mejor al uso castellano en

frases del tipo «me es igual», «me da lo mismo» o «me es indiferente». Adviértase de todas maneras que el texto no dice *Indifferenz*. Véase la ne 390. (VA).

290 § 109. Es decir, rebosar. (VA).

291 § 110. Aquí se cierra el círculo de la medida. El repaso rememorativo que se hace en el § siguiente muestra que ese cierre concluye no sólo la medida, sino que englobando ésta a cantidad y calidad, su conclusión es la de todo el despliegue del ser. La negación global de esa primera esfera retornada a su punto inicial constituye la transición a la segunda esfera, es decir, a la esencia. (VA).

1. II. LA DOCTRINA DE LA ESENCIA

292 § 112. *gesetzt*. El verbo *setzen* lo traduzco generalmente por «poner», ya que así se suele verter este tecnicismo tan propio de las filosofías idealistas. No evitaremos, sin embargo, «sentar» o incluso «dejar sentado», siempre de acuerdo con los matices del pasaje y nuestros usos lingüísticos, pero el lector deberá recordar que se trata de un solo término en el original.— La «posición» como característica de toda la esfera de la esencia se entiende como una determinación intermedia entre la inmediatez del ser, en la cual el concepto o racionalidad del ser no aparece aún en cuanto tal, y la manifestación plena de la racionalidad en que consistirá la mediación perfecta del concepto (tercera sección de la Lógica). Por su carácter intermedio, las determinidades propias de la esfera de la esencia se presentan como parejas correlativas: esencia/ser, ponente/puesto, fundamento/fundado, lo que aparece en el fenómeno/el fenómeno mismo, esencia/existencia, etc. La relación entre los dos términos de estas parejas se declara como reflejo o aparencia en general y también como reflexión o bucle. De ahí resulta que la esencia viene a conferir volumen o profundidad al ser en tanto despliega la simple referencia a sí que ya constituye al ser, pero que ahora se muda en movimiento reflexivo, propio de la esencia. Un movimiento que ya no va de una a otra determinidad, horizontalmente, sino que va de dentro a fuera y viceversa. La superficialidad del ser en su presentación inmediata ha cobrado relieve o volumen en virtud del brillo o resplandor que despide. Tal volumen, sin embargo, no es todavía la interioridad perfecta propia de la subjetividad del concepto, pero el camino hacia ella vendrá marcado por un aumento progresivo de la densidad ontológica del reflejo (que primero parece § 112, después aparece § 131 y finalmente se manifiesta § 142); esta mayor entidad del destello no significará, sin embargo, en el tercer peldaño, un mayor alejamiento de la manifestación respecto de lo manifestado, sino que acarreará una mayor identificación del reflejo objetivado con aquello que se refleja en él (véase fin § 142 N). Para la caracterización global de la esencia, véase también § 65 N y § 83. (VA).

293 § 112. *in sich*. Interpreto que aquí se trata de un *in* con acusativo y, por tanto, que indica dirección hacia dentro. La interpretación sólo puedo basarla en el sentido del pasaje, puesto que gramaticalmente podría tratarse igualmente de un *in* con dativo y entonces sería equivalente a «dentro de sí», estáticamente, como yo mismo traduzco al fin del parágrafo. En cualquier caso, la reflexión significa siempre un cierto proceso circular de salida-desde y regreso-a, cosa que se confirma en este mismo parágrafo con un *auf sich* y *auf Anderes*, el segundo de los cuales está ciertamente en acusativo. Igualmente en la nota de este mismo parágrafo se encuentran otros dos *in sich*, cuyo sentido direccional queda indicado por el verbo «ir», al cual determinan. Y sobre todo es claro el acusativo, a pesar de la ambigüedad gramatical, en el § 121, donde se lee *Reflexion-in-sich* en paralelo con *Reflexion-in-Anderes*. En general,

traduzco la preposición *in* de la expresión *in sich* por «dentro de» para evitar la confusión con el tecnicismo *an sich* que no puede dejar de traducirse por «en sí» (véase ne 267). (VA).

294 § 112. O plenamente actualizado como presencia transparente de todas sus determinaciones. Cfr. §§ 163 y 164. (VA).

295 § 112. *Scheinen in sich selbst. Scheinen* no sólo significa «parecer», sino también brillar o resplandecer, del mismo modo que el sustantivo *Schein* no sólo equivale a «apariencia» (según el diccionario), sino también a «brillo», «destello» o «resplandor». La enojosa dificultad de traducción de este parágrafo juntamente con el § 131 procede básicamente de que el castellano actual ha perdido un uso neutro de «parecer» y «parecido» que no implique sentido peyorativo o de engaño («parece, *pero no* es») y sea sencillamente el término más genérico de todo el campo semántico de φαινειν y *parere*, el cual abarca multitud de compuestos como aparecer, comparecer, desaparecer, etc. Este sentido genérico y no peyorativo se conserva en locuciones, hoy anticuadas, del tipo «el sol pareció entre nubes», «X pareció en casa a las dos de la madrugada» o «Z pareció ante el juez» citadas por María Moliner, *Diccionario de uso del español*, Madrid, Gredos, 1987. El traductor cree que no queda más remedio que restaurar ese uso porque su pérdida es empobrecimiento y porque el término se necesita precisamente *para este sentido* neutro y genérico. Por ello traducimos *Schein* por «aparencia» (y no por «apariencia») y *scheinen* por «parecer». Y que no sirve «aparecer» y derivados se ve claro en el § 131, porque allí hay que disponer de «aparecer» y «aparición» para las determinidades propias de la sección B de esta esfera. El lector deberá entender por tanto que «parecer» y «aparencia» no implican ningún sentido peyorativo y deberán leerse como algo próximo a «dejarse ver» e incluso a «expresarse». Véase también el § 240 donde la forma abstracta del avanzar en el interior de la esfera de la esencia se describe como «parecer en lo contrapuesto».

Lo dicho respecto del campo semántico a que nos remite todo el tratado hegeliano de esencia pone en la pista de su interpretación. La Lógica de la esencia es autocrítica en tanto examina aparencias para establecer su racionalidad o verdad, es decir, su carácter apofántico o revelador. Esta lógica culmina así en el concepto de *Wirklichkeit* o realidad efectiva (§ 142) como aquella realidad que por su eficacia se revela como actualidad de un concepto o como racionalidad realizada.

La referencia global de la Lógica de la esencia a Kant es clara. Véase en efecto en la *Cr.r.pura* desde las páginas A 235 B 294 hasta A 293 B 349: distinción entre fenómeno y noúmeno, ambigüedad de los conceptos de la reflexión, identidad y diversidad, interior y exterior, hasta la definición kantiana de la dialéctica trascendental como *Logik des Scheins*, es decir, como lógica de la aparencia (¡no de la ilusión!) porque la aparencia no es engaño, *Täuschung*, aunque puede engendrarlo. Después de estudiar lo que Kant llama «conceptos de la reflexión», Hegel a partir del § 150 da un segundo repaso a la tabla kantiana de las categorías del entendimiento para estudiar los grupos 3 y 4. Cabe decir, por tanto, que la lógica hegeliana de la esencia es la crítica a la crítica; una crítica que no aspira a hacerla el individuo Hegel, sino que éste pretende transmitirnos las claves de la autocrítica que se hace la realidad misma al desgranar la pluralidad de sus fenómenos o manifestaciones más o menos duraderos y poderosos. Por ello, porque la crítica kantiana era por su parte una crítica a la «intelectualización de los fenómenos» operada por Leibniz (A 271 B 327), la crítica a la crítica viene a significar ahora una cierta rehabilitación de Leibniz, aunque éste —cree Hegel— hubiera desarrollado la contradicción, eso sí, pero sin resolverla adecuadamente (§ 194 N).

En referencia histórica más lejana puede decirse que la Lógica de la esencia avanza desde el reflejo deficiente de la inteligibilidad separada en el mundo sensible, propia del platonismo, hasta la inteligibilidad aristotélica de lo sensible (¡inteligibilidad en potencia

o «en-sí»!). Bajo esta perspectiva podría decirse, en fin, que si Hegel nació de Platón y de Kant, la lógica de la esencia repite el parricidio propio de toda filosofía auténtica. (VA).

296 § 112 N. Véase § 86 N. (VA).

297 § 112 N. *Wesen*. Aquí se impone la traducción por «esencia». Se explica, de paso, por qué tratándose de lo absoluto, se dice *das höchste Wesen* como equivalente alemán del *ens supremum*, a saber, porque esta noción es producto de una abstracción que entiende quedarse con lo permanente o esencial. Cfr. ne 256. (VA).

298 § 113. Referencia a sí que sólo será concreta en la esfera del concepto donde encontraremos la interioridad entendida ya como subjetividad. (VA).

299 § 113 N. Véase *Tesis de habilitación* 1 (*Wk* 2, 533) y aquí, en la *ENC* misma, el § 48 con su N. (VA).

300 § 114. Virtual o potencialmente. Véase ne 770. (VA).

301 § 114 N. Tesis que podría llamarse «isologismo de las determinaciones». Del mismo modo que las distintas esferas son repetición de la misma idea «en otro elemento» o bajo otra determinación general (§ 19), las determinidades particulares que se despliegan en el interior de una esfera hay que identificarlas con (y diferenciarlas de) las determinidades que surgen en la siguiente esfera y que guardan paralelismo con las primeras. Se corresponden. Son las mismas transfiguradas. Reaparecen en un proceso ascensional que avanza hacia la conceptualidad explícita o racionalidad transparente que será propia de la Lógica del concepto. (VA).

302 § 114 N. Traducimos *Dasein* por existencia y *Existenz* por EXISTENCIA, escrito en LETRA VERSALITA. Marcamos así, con una simple diferencia en el tipo de letra, la distinción entre los dos términos alemanes a los cuales Hegel da ciertamente un sentido distinto. Véase infra §§ 123 ss y ne 315. (VA).

303 §§ 115-130. *Existenz*, no *Dasein*. Véase la ne anterior. (VA).

304 §§ 115-122. Cfr. la ne 295. Es inequívoca la referencia de este pasaje al apéndice (y nota subsiguiente) titulado «Sobre la anfibología de los conceptos de la reflexión» que Kant sitúa al final de la Analítica trascendental en la *Cr.r.pura* (A 260 ss, B 316 ss). (VA).

305 § 115 N. *Grund*. Véanse los §§ 121 y 122. (BL). Cuando la necesidad del *Grund* o fundamento se exprese como principio (*Satz des Grundes*, § 121 N) tendremos el llamado «principio de razón suficiente». Véase la ne 314. (VA).

306 § 115 N. Preferimos el texto de *ENC B*. En *ENC C* falta el verbo y se lee: *Todo idéntico consigo*. (NP).

307 § 115 N. BL citan un fragmento del índice de un manual de Lógica del tiempo de Hegel como ejemplo de este modo de tratar la cuestión: Maaß, *Grundriß der Logik*, 8: Primera parte de la Lógica./ La Lógica pura./ Primer capítulo./ Doctrina elemental./ Leyes del pensamiento./

308 §§ 116-120. Traduzco constantemente *unterscheiden* y *Unterscheidung* por «distinguir» y «distinción» y no por «diferenciar» y diferencia» respectivamente porque Hegel no usa como sinónimos *Unterscheidung* y *Differenz*. Nuestra traducción recurre por ello a términos más próximos a la rúbrica común a muchos tratados de la escolástica española *De unitate et distinctione entis*. Por lo que se refiere a *Differenz* (y *different*) y prescindiendo de la presencia de estos términos en el § 85, es fácil advertir que en la *ENC* en general se refieren a un modo cualificado de distinción que se caracteriza por la agresividad o tensión entre los

distintos. Aparecen en contextos variados, pero nos parece que su sentido se hace muy claro cuando el texto habla de química: ácido y base son diferentes, no meramente distintos, porque se atacan para neutralizarse. Véanse los §§ 200 y 326 ss p.e. y ne 390. (VA).

309 § 116 N. Isología con las determinidades del § 92. (VA).

310 § 117. Cfr. *Cr.r.pura*, A 262, B 318. (VA).

311 § 117 N. Según BL, Hegel se refiere aquí a Leibniz: *Principios racionales de la naturaleza y de la gracia*, §§ 7 y 8, y a la *Monadología* § 32. La referencia a la *Monadología*, sin embargo, parece inexacta, puesto que su § 32 enuncia el principio de razón suficiente. Debe decir § 9 (como se lee en la nota de NP), aunque también es cierto que el principio de los indiscernibles lo deduce Leibniz del de razón suficiente. En *Monadología* § 9 se lee: «*Il faut même que chaque Monade soit differente de chaque autre. Car il n'y a jamais dans la nature deux Etres qui soient parfaitement l'un comme l'autre, et où il ne soit possible de trouver una difference interne, ou fondée sur une denomination intrinseque*«. (NP). «Es preciso incluso que cada Mónada sea diferente de otra cualquiera. Pues nunca se dan en la Naturaleza dos Seres que sean perfectamente el uno como el otro, y en donde no sea posible hallar una diferencia interna o fundada en una denominación intrínseca.» Traducción de Julián Velarde, Oviedo 1981, p. 79. Véase allí mismo la nota (10). (VA).

312 § 117 N. Interpreta Hegel que el llamado «principio de los indiscernibles» significa que la distinción entre individuo e individuo es formal e intrínseca, no material como en la escolástica. Eidética, podría decirse, y no hilética. (VA).

313 § 120. *zu Grundegehen* es expresión que literalmente significa ir al fundamento, pero que se usa en sentido figurado para «volver allí de donde se vino», es decir, abajo. Equivale entonces a nuestro «irse a pique», hundirse o desaparecer. La expresión se repite en el § 142. (VA).

314 § 121 N. Véase Piur, Paul, *Studien zur sprachlichen Würdigung Christian Wolffs*, Halle, 1903, p. 78: *Grund* = ratio. Según Wolff, «*Grund* es aquello mediante lo cual se puede entender que algo es». Sin embargo, el término compite, incluso en Wolff, con *raison*, forma francesa que hasta tal punto se había ya instalado en el alemán filosófico, que incluso el plural *Raisonen*, frecuente en Leibniz, es definitivamente adquirido por Wolff y consolidado además por la continua confrontación causa/*Grund* por un lado, y *Grund*/consecuencia por el otro. Varios compuestos con *Grund* que entonces empezaron a introducirse, como *Grundsatz* (principio), *Grundurteil*, *Grund des Widerspruches* (principio de contradicción), *Satz des zureichenden Grundes* (principio de razón suficiente) y otros parecidos, consolidaron el término definitivamente. (VA).

315 §§ 123 ss. *Dasein* es categoría del ser y expresa la existencia de un ser cualitativamente determinado que se nos da inmediatamente (§§ 89 ss; ne 262). *Existenz*, por su parte, pertenece a la Lógica de la esencia y es categoría relativa, contrapuesta a *Wesen* (esencia) y a *Grund* (fundamento), como podrá verse en los §§ ss. En un primer momento habíamos pensado verter *Existenz* por ex-sistencia o exsistencia para hacer presente en la escritura que la EXISTENCIA *sale* del fundamento (§ 122 N; *sistit ex*), pero dada la frecuencia del término en toda la *ENC*, hemos optado por el tipo distinto de letra (EXISTENCIA) para no hacer demasiado cargante la lectura. Tenga en cuenta el lector, sin embargo, que *Dasein* y *Existenz* son categorías ontológicas: cada una en su «elemento» no significa lo mismo, pero se corresponden; en un cierto sentido son la misma determinidad recurriendo en planos determinantes distintos. (VA).

316 § 125 N. *das aufgehobene Sein*. Ser tiene aquí valor de sustantivo. Superándose atesora lo positivo de lo superado. (VA).

317 § 125 N. Obsérvese la indicación, que parece hecha de paso, de que el pretérito no se pierde para el espíritu, sino que éste lo retiene o atesora sin confundirlo consigo mismo. La indicación es de todas maneras significativa porque revela que en la mente de Hegel las determinaciones lógicas sólo se cumplen plenamente en lo espiritual, es decir, en lo humano histórico y no tanto en lo natural, porque lo natural es inteligible sólo en potencia y lo espiritual o humano lo es en acto. (VA).

318 § 126 N. *eins mit ihrem Sein*, formando una sola cosa con el ser de ellas. A partir de ahí el texto difiere en *ENC B*, *ENC C*, en la edición de los discípulos y en la de Lasson. Las variantes pueden verse en NP. Nuestra traducción sigue aquí a Lasson porque ofrece una interpretación plausible de este difícil texto, orientado a ofrecer una versión lógico-ontológica de las distintas «materias» que, según algunos autores de la época, componían la materia. Hegel explica que ese concepto es una cosificación a medias de las distintas propiedades de la cosa. (VA).

319 § 130. *Erscheinung*, como modo sustantivado de aparecer (*erscheinen*), es un modo de reflejo superior y más determinado que el simple *Schein* o aparencia, pero todavía inferior a la *Manifestation* que caracterizará a la realidad efectiva según el § 142. Esta gradación ascendente de toda la Lógica de la esencia se enunciaba en la *LOG* (*Wk* 6, 16; Mondolfo 341) como *scheinen*, *erscheinen*, *sich offenbaren*, pero la *ENC* cambia el tercer término por *manifestieren*, probablemente para reservar *offenbaren* y *Offenbarung* (revelar, revelación) para los contextos en los que se alude directamente a la religión (§ 564). Véanse las nnee 295 y 319. En general, para *Erscheinung* preferimos «fenómeno» y no «aparición» para retener la convención ampliamente vigente y, sobre todo, porque esta convención facilita la lectura del texto de Hegel en relación con el de Kant (*Cr.r.pura*, A 235, B 294). Si en algún caso traducimos por «aparición» para retener el parentesco con aparencia o parecer añadimos entonces «fenoménica» para evitar equívocos. (VA)

320 § 130 N. Sobre la teoría de los poros, véanse también las NN a los §§ 276 y 389. (BL).

321 § 130 N. Esta N con la que concluye toda la primera parte de la Lógica de la esencia pone de manifiesto el carácter crítico de la «deducción» hegeliana de las categorías. La deducción hegeliana muestra cómo se ensamblan de por sí las determinaciones conceptuales, y es esta lógica interna a la secuencia de las categorías la que permite observar críticamente el funcionamiento de los «conceptos» usuales que Hegel llama constantemente representaciones. Éstas no son enteramente arbitrarias, pero la filosofía debe denunciar los disparates a que conduce su uso acrítico en el juzgar cotidiano. (VA).

322 § 131. Véase la ne 319 al § 130. (VA).

323 § 132. *Der Eine Moment*. El momento uno, unido y unificador. (VA).

324 §§ 135-141 y 150 ss. El par *Beziehung* - *Verhältnis* ofrece algunas dificultades de traducción. He sido constante en traducir *Beziehung* por «referencia» y *Verhältnis* por «relación» porque, aunque en el lenguaje corriente los dos términos son muchas veces equivalentes y ambos podrían traducirse por «relación», en Hegel no es así. Él suele aprovecharse de la existencia de sinónimos para darles un sentido técnico distinto. En efecto, el uso que él hace de *Beziehung* es más bien genérico, mientras reserva *Verhältnis* para significar una categoría específica de la Lógica de la esencia que se corresponde con el grupo de categorías que Kant pone bajo la rúbrica de *Relation* (*Cr.r.pura* A 70, B 96) y que luego, en el texto, llama *Verhältnis* (A 73, B 98). Hegel además, en el primer parágrafo destinado a definir la relación (§ 135), la caracteriza, en su primer momento, como relación todo-partes, mientras que las partes entre sí se refieren (*sich beziehen*) unas a otras. Conviene también advertir que la palabra *Verhältnis* es próxima por su construcción a la latina

habitudo. Si pues la relación, según varios autores escolásticos es una *habitudo ad*, y dado también que en alemán *sich verhalten* (comportarse) se corresponde con *se habere*, es lógico que *habitudo* se diga *Verhältnis* y este término se traduzca por relación. (VA).

325 § 136. En este parágrafo, verdadera *crux traductorum*, realiza Hegel su deducción interpretativa de la categoría «fuerza», de tanta importancia en la física newtoniana y en los *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza* de Kant (cap. II ss). Hegel en *FIL* (*Wk* 20, 231; WR III, 338), además de llamar bárbaro a Newton y de explicar que éste «operaba con los conceptos como con cosas sensibles», dice: «Fue Newton quien más contribuyó a introducir en la física las determinaciones reflexivas acerca de las fuerzas; elevó la ciencia al punto de vista de la reflexión y proclamó las leyes de las fuerzas en vez de proclamar las leyes de los fenómenos.» Con la elaboración del concepto, Hegel se prepara la crítica que emprende en seguida, en la N a este mismo §, y que continuará luego, más en concreto, a propósito del uso de este concepto en la física moderna (§§ 261 N, 267 N, 319 N). (VA).

326 § 136 N. Herder, Johann Gottfried, *Gott. Einige Gespräche*, Gotha, 1787. Segunda edición corregida con el título de *Gott. Einige Gespräche über Spinozas System; nebst Shaftesbury's Naturhymnus*, Gotha, 1800. (NP). BL refieren que esta segunda edición se encontraba en la biblioteca de Hegel. Incluyen en su nota la cita siguiente tomada de la p. 123: «Teofr.: -Así pues, según Spinoza, es esencial a Dios una fuerza de pensamiento infinita y originaria; de acuerdo con este sistema, no podemos dudar de la fuerza efectiva en él». Y en la p. 125 s: «Filolao: —[...] también poder y pensamiento se hacen así una sola cosa, pues el pensamiento es poder y precisamente el más perfecto y simplemente infinito, y ello porque él lo es todo en sí mismo y tiene todo lo que pertenece al poder infinito, fundado en sí mismo y que lo expresa a sí mismo. El nudo se ha soltado y el oro está ante mí. La "fuerza originaria y eterna", la fuerza de todas las fuerzas, es solamente una [...]».

327 § 139. *manifestiert*. Aparece aquí este término característico del tercer estadio de desarrollo del parecer y aparecer. Manifestar se asociará en seguida (§ 142) a la categoría *Wirklichkeit* como este fenómeno que no es ya mera aparición sino que manifiesta adecuadamente *su* propia esencia. Cfr. las nnee 319, 333 y 906. (VA).

328 § 140. Parágrafo cargado de ironía especulativa. En él se pone de manifiesto la vaciedad de un pensamiento que viene a colocar la esencia inteligible de las cosas en algún lugar recóndito o lejano. La inteligibilidad está aquí, piensa Hegel, luce en las cosas logradas. Él pone aquí punto final a la metafísica espectral de los «pálidos reflejos». El parricidio aristotélico de Platón y, con él, la refutación hegeliana del criticismo kantiano, se han consumado. (VA).

329 § 140 N. NP y BL anotan al respecto: El verso muchas veces citado de Albrecht von Hallers se encuentra en el poema *Die Falschheit der menschlichen Tugenden* (1730) en: *Versuch schweizerischer Gedichte*, Bern 1732. 11ª edic. aumentada y mejorada, Bern 1777. Los versos 289 ss. dicen así: «En el interior de la naturaleza no penetra ningún espíritu creador, / goza demasiado cuando le está mostrando aún / ¡la corteza exterior!». Por su parte, el poema de Goethe que cita Hegel en su nota a pie de página se encuentra en *Zur Morphologie*. Vol. 1º, cuaderno 3º. Stuttgart u. Tübingen 1820, p. 304. Más tarde, en la recopilación *Gott und Welt*, Goethe cambió el título del poema por *Allerdings* y como subtítulo le puso la dedicatoria «Al físico». Hegel cambia el tenor literal y el sentido de ambos poemas porque interpreta *weis't* (muestra) como equivalente de *weiβt* (sabe o conoce), equivalencia sólo posible leyendo el verso con mentalidad dialectal suaba.

330 §§ 142-159. Véase el § 91. La diferenciación entre *Realität* y *Wirklichkeit* es esencial para la comprensión de la filosofía hegeliana y para entender el «estatalismo» de Hegel

(cfr. § 6 N). En la segunda de estas categorías, Hegel entiende superar a Kant, en tanto en este mundo se dan realidades que son como deben ser; se adecuan a su propio concepto o esencia. Son fenómenos nouménicos, transparentes, si se quiere hablar así, o manifestativos de sí mismos; son realidades «en sí» (en sentido kantiano), también para nosotros. Nótese, sin embargo, que el uso de esta categoría la proyecta Hegel principalmente sobre realidades producidas por el ser humano (instituciones históricas, sociales, éticas) y no tanto sobre la naturaleza, porque ésta (dicho aristotélicamente) sólo es inteligible en potencia, mientras la obra humana, cuando se muestra como efectivamente racional, es inteligible en acto, es ἐνέργεια dotada de auténtico poder porque es producto de la libertad. Con la categoría *Wirklichkeit* Hegel empieza a exponer su filosofía más propia, antes sólo preparada por la reelaboración crítica de categorías desde luego permanentes, pero procedentes de otras filosofías. (VA).

331 § 142 N. Véanse los §§ 86 ss y §§ 123 ss. (BL).

332 § 142 N. Véase el § 120 y la ne 313. El texto rememora las determinaciones isólogas ya encontradas, marcando sin embargo el progreso realizado. (VA).

333 § 142 N. Adviértase que en esta unidad intrínseca de interior y exterior, de esencia y EXISTENCIA que constituye el acto o energía de lo efectivamente real (*wirklich*) y su permanencia efectiva, damos con una manifestación que *se* manifiesta a sí misma; un signo que se identifica con su significado. Tenemos así un signo *per identitatem* que no remite a un significado exterior a él mismo, sino que se hace transparente porque ofrece su significado *propio*, inmanente a él. Esta transparencia, a la que pueden buscársele antecedentes aristotélicos y teológico-cristianos (el Cristo transfigurado o glorificado manifiesta o revela *su* divinidad propia no exterior a él), anticipa ya la transparencia del concepto (§ 164 N). (VA).

334 § 143. *Entwicklung* con valor de tecnicismo para significar el modo propio de avanzar del concepto, como se dirá más adelante en el § 161. (VA).

335 § 143 N. *Cr.r.pura*, A 219, B 266. (NP). El texto de Kant citado por Hegel continúa así: «Cuando el concepto de una cosa ya está completo del todo, puedo entonces preguntar aún de este objeto si es meramente posible, o también real (*wirklich*) y, si es lo último, si es también necesario». Obsérvese que ahora Hegel va a estudiar y reelaborar los grupos 3 y 4 (relación y modalidad; A 80, B 106) de las categorías del entendimiento tal como las había ofrecido Kant, después de que los grupos 1 (cantidad) y 2 (cualidad) ya los ha tratado, en orden inverso al de Kant por cierto, en la lógica del ser. Pero adviértase que Kant estudiaba *todas* las categorías del entendimiento *antes* que los conceptos de la reflexión. Hegel contrariamente estudia los grupos 3 y 4 de las categorías kantianas *después* de las «determinaciones puras de la reflexión». Ha mostrado primero la mutua inmanencia de identidad y distinción y, sólo después de haber ganado el concepto de relación (encabezamiento del grupo 3) como unidad de lo distinto (cosa que impide de raíz cualquier dualismo; cfr. § 60 N), ha establecido el concepto tan suyo de realidad efectiva en la que quedan unidas realidad e inteligibilidad inmanente. Ahora, *desde esta realidad efectiva* (que es «cosa-en-sí» que se da a conocer en cuanto tal), reasume el tratado de las categorías del entendimiento empezando por el grupo 4 (modalidad), vacunado ya contra la parcelación kantiana. Y consiguientemente, encuentra en estas categorías sentido plenamente ontológico, contra lo que Kant había escrito en el texto citado por Hegel. Pasará luego al grupo 3 (relación), el cual culminará en el efecto recíproco. (VA).

336 § 144. *das unwesentlich Unmittelbare*. Esta expresión equivale, probablemente, a la *reale Wirklichkeit* de la *WL* (*Wk* 6, 202; Mondolfo 480) que en la traducción de Mondolfo se vierte por «realidad actual» o «actualidad real». En virtud de mi interpretación, propongo

para aquella expresión que no encuentro en la *ENC* «realidad efectiva inmediatamente real». Lo efectivamente real, en efecto, se aprehende inmediatamente como una realidad entre tantas, como *Realität* que simplemente está-siendo, antes de manifestarse como realidad efectiva esencial, lo cual implica aprehender su mediación intrínseca. Como inmediata no se aprehende como necesaria, sino como contingente o inesencial. Véase ne 86 al § 6. (VA).

337 § 146. *daseiende Äußerlichkeit.* Adviértase que la inmediatez con que se presenta la existencia de la realidad efectiva no se describe como EXISTENCIA, sino con el término correspondiente de la esfera del ser, marcada toda ella por la inmediatez. (VA)

338 § 147. NP pone en nota las cuatro variantes de este texto (*ENC B*, *ENC C*, discípulos y Lasson). *ENC B* no ofrece dificultades. Dice sencillamente: «Esta exterioridad así desarrollada como este círculo de las determinaciones, es en primer término la posibilidad real en general». *ENC C* corrigió: «Esta exterioridad así desarrollada es un círculo de las determinaciones de la posibilidad y de la inmediata realidad efectiva, la mediación de ellas, una por la otra, la posibilidad real en general». Como sea que el añadido complicó el texto, los discípulos corrigieron: «Esta exterioridad así desarrollada como un círculo de las determinaciones de la posibilidad y de la inmediata realidad efectiva, la mediación de ellas una por la otra es la posibilidad real en general». Por último, Lasson, leyó: «Esta exterioridad así desarrollada es como un círculo de las determinaciones de la posibilidad y de la inmediata realidad efectiva –la mediación de unas por las otras–, la posibilidad real en general». Interpreto que *ENC C*, para mejor hacer frente a Kant, quiso precisar cuáles son las determinaciones que constituyen aquel círculo que da lugar a la posibilidad real en contraste con la mera posibilidad (§ 143). Estableció que tales determinaciones son (mera) posibilidad y realidad efectiva inmediata, pero por su puntuación el texto quedó confuso. Primero la redacción de los discípulos (atendiendo a la redacción primitiva de la 2ª edición) y después Lasson (marcando mejor un inciso que explicita la mediación) aclararon un texto que, de todas maneras, resulta dificultoso. Nuestra traducción sigue *ENC C* cambiando ligeramente la puntuación y repitiendo el verbo para mayor claridad. (VA).

339 § 147. *Sache.* La necesidad de no confundir *Ding* y *Sache*, puesto que son dos categorías distintas que implican, cada una de ellas, un estadio distinto de desarrollo de la Lógica de la esencia (cfr. § 125, definición de *Ding*, cosa), y no encontrando dos palabras castellanas distintas para decir «cosa», me fuerza a adoptar, no sin disgusto, el recurso a un tipo de letra distinto. Escribiremos «cosa» normalmente cuando el texto diga *Ding* y escribiremos COSA en LETRA VERSALITA cuando diga *Sache.* (VA).

340 § 151. Aceptamos la propuesta de Lasson tal como figura en la nota de NP. El texto de *ENC C* no expresa el término *ad quem* del paso, sino que simplemente dice «...un momento de la forma que pasa en el poder de la sustancia». Dice *in der Macht* y no *in die Macht.* Interpreto que el «otro momento» son los modos (spinozianos) que expresan la riqueza de la sustancia. (VA).

341 § 153. El texto se aprovecha de que causa se dice en alemán *Ursache*, palabra que si se descompone se puede leer como *Ur-sache*, «cosa primigenia» o primera. También nuestro término «cosa» deriva del latín *causa.* (VA).

342 § 153 N. Hegel se refiere a una nota a pie de página del anexo VII de las *Cartas sobre la doctrina de Spinoza*, p. 416. Dice allí Jacobi: «Del principio apodíctico que *todo ha de* tener una causa, consideró duro concluir [Spinoza] que *no* todo *puede* tener una causa. Por ello inventó la *causa sui*, a la que necesariamente pertenece también el *effectus sui*». Véase *Jacobis Werke*, vol. IV, 2ª sección, pg 146. (NP y BL). Aunque la expresión *causa sui* también se

encuentra en Descartes, Spinoza pudo inspirarse en la *aseitas* que la escolástica tardía atribuía a Dios en exclusiva. Dios era el único *ens a se*, según una fórmula en la que la preposición latina *a* separa también los dos extremos de un proceso de procedencia. (VA).

343 § 153 N. Véase *Cartas sobre la doctrina de Spinoza*, en *Jacobis Werke*, vol. IV, sección 2ª, p. 144 s. Véase también *FIL* (NP) (*Wk* 20, 168; WE III, 285-286). La nota de BL por su parte remite a otros lugares de Jacobi que abundan sobre el mismo asunto. En *Von den göttlichen Dingen*, p. 169, afirma que el naturalismo consiste en considerar a Dios como fundamento, mientras el teísmo contempla a Dios como causa. (VA).

344 § 153 N. *die indifferente Nässe* no puede traducirse por «la humedad indiferente». Véase ne 308. (VA).

345 § 158. Aunque la preposición «cabe» ha caído en desuso, aquí es inevitable rehabilitarla, porque si la expresión alemana *bei sich* se traduce por «consigo», se confunde con los dos *mit sich* que la acompañan, y el texto se convierte entonces en despropósito por redundante. (VA).

346 § 159 N. Véase § 62. (BL).

347 § 159 N. Véanse los §§ 153 ss. (BL).

1. III. LA DOCTRINA DEL CONCEPTO

348 § 160. *Totalität, in der...* Seguimos la conjetura formulada en la nota de NP. El texto de *ENC C* dice sin embargo *in dem* (en el cual), cuyo antecedente sólo podría ser *Begriff* (concepto), redacción improbable, como mínimo. Si se lee *indem* como hacen NP en el texto, resulta entonces un cierto paralelismo con el *als* de la primera definición de concepto. Interpreto que el § define «concepto» en el orden de la acción y en el orden del conocimiento. Es lo libre *en tanto* poder sustancial y es totalidad *siendo* el mismo todo cada uno de los momentos que lo constituyen. Entiendo, en cualquier caso, que el poder sustancial (*substantielle Macht*) de la primera línea del § hay que referirla a la *Dei potentia* de la prop. XXXIV de la I Parte de la *Ética* de Spinoza, en correspondencia con las líneas finales del § anterior. Cfr. también ne 624. (VA).

349 § 161. Véase el § 240. Ambos, como el § 84 y el § 112, son metodológicos, pero entiendo que el § 240 está en su lugar propio, mientras los otros tres son anticipos que permiten caracterizar una sección entera de la Lógica, antes de exponerla, comparándola con las otras. Aquí, más en concreto, se explica que, según la Lógica del concepto, cada «parte» de éste goza de la libertad del todo. Traducida a doctrina del espíritu, esta tesis significará que cada individuo humano es el género, es sustancia (no degradada a simple modo insustancial de la sustancia única, como en Spinoza), y es por lo mismo libre aunque no atomísticamente, sin relación con los otros y con el todo, sino en la comunidad de las libertades. (VA).

350 § 162 N. En una carta a Niethammer del 20 de mayo de 1808 escribe Hegel: «La Lógica [comúnmente] aceptada es, sin embargo, algo sobre lo que disponemos de suficientes manuales, aunque también [es verdad] que no puede quedar como está; [...] para que esta Lógica engorde su cuerpo se ha ampliado con ternuras psicológicas (véase Steinbart, Kiesewetter, Mehmel). (*Briefe*, vol. 1, 229). De los autores mencionados, sin embargo, sólo se encontraba en la biblioteca de Hegel Kiesewetter. J.G.C., *Logik zum Gebrauch für Schulen*, Berlin, 1797. (BL).

351 § 162 N. Véanse los §§ 115 N, 117 N, 119 N, 121 N. (VA).

352 § 162 N. El final de esta N expresa el sentido de la transformación hegeliana de la lógica formal aristotélica cuya reelaboración se expondrá en los §§ siguientes. La exposición seguirá la división tradicional en lógica del concepto, del juicio y del silogismo, con la mirada puesta, sin embargo, en la tabla kantiana de los juicios (*Cr.r.pura* A 70, B 95) para reintepretarla a la luz del silogismo en tanto acto completo de la razón (cfr. § 171 con su N y § 181 con la suya). Para Hegel, concepto, juicio y silogismo no son tres entidades lógicas separadas, como se daba a entender en las versiones escolares de la lógica aristotélica, degradada según Hegel a lógica del entendimiento, sino que en la Lógica hegeliana, el concepto se despliega en juicio y éste en silogismo. Este último, a su vez, se despliega en triple silogismo en virtud de la capacidad de los tres términos para funcionar los tres como término medio. Se obtiene así la forma de la racionalidad en general (§ 181). Esta forma la halla Hegel, más o menos desarrollada, más o menos embrionaria o potencial, no sólo en el pensamiento consciente, sino en todos los rincones del universo objetivo y subjetivo, consciente e inconsciente, porque ya desde Jena ha entendido que «el silogismo es el principio del idealismo» (*Tesis de habilitación*, 2; *Wk* 2, 533) y que «la razón es la certeza de ser toda la verdad» (*FEN*, cap. V; *ENC* §§ 438 y 439). (VA).

353 § 162 N. Modo de ver generalizado, atribuido incluso a Aristóteles, según el cual la Lógica no sería ciencia, sino mera forma de ella. La transformación hegeliana de la Lógica comporta que ésta supere desde luego su estatuto de saber meramente formal, pero se supere también a sí misma como lógica trascendental restringida. Es necesario que sea ya ciencia en sí misma o saber con contenido (*Wissenschaft der Logik*, no mera *Wissenschaftslehre*; *organon* y no *canon* solamente), porque sus determinaciones, en tanto ontológicas, son lo más esencial de las cosas mismas o estructura racional de ellas. En las líneas finales de esta N, Hegel cifra su aportación más original y propia a la filosofía en esta transformación de la Lógica. (VA).

354 § 163. Véase el primer párrafo de la N al § 164 y la ne 357. Que el concepto no sea turbio de por sí alude no sólo a la claridad buscada por Descartes, sino también y más profundamente a la pureza «sin mezcla» que Aristóteles atribuye al νοῦς siguiendo a Anaxágoras. (VA).

355 § 163 N. Véanse los §§ 166 y ss. (BL).

356 § 164 N. Adviértase la isología de las determinaciones pertenecientes a esferas distintas. (VA).

357 § 164 N. Versión hegeliana del tópico cartesiano de la claridad y distinción como criterio de verdad. Aquí la claridad y distinción se cifran en la mutua inmanencia (¡manifestativa!) de los momentos del concepto. Véase además el § 165 N, donde se explica que la claridad y distinción, tal como suelen entenderse, no pertenecen al concepto, sino a la representación. (VA).

358 § 164 N. Véanse las líneas finales de la N al § 159. Allí el concepto que está EXISTIENDO como libertad se identifica como yo. (BL).

359 § 165 N. Sobre claridad y distinción, véase Descartes, *Med.Metaf.* III, § 2 y *Principia*. Pars Prima §§ 45 y 54. Sobre idea adecuada, véase Spinoza, *Ética*, segunda parte, definición IV. En tanto Hegel habla aquí de los modos habituales de estos conceptos, se puede pensar que tenía ante los ojos las Lógicas escolares de su tiempo, p.e. Kiesewetter, *Logik zum Gebrauch für Schulen*, 20, § 36: «Los conceptos no oscuros son o claros o no claros. Tengo un concepto claro cuando soy consciente no sólo del concepto mismo, sino también de sus notas y puedo indicarlas; mi concepto es no claro cuando soy desde luego consciente del

concepto pero no de sus notas.» [...] § 37: «Un concepto se llama claro cuando lo distingo propiamente de otros, pero no puedo indicar ninguna nota de él; a veces eso no es posible porque el concepto no contiene ninguna nota, sino que es absolutamente simple; frecuentemente, sin embargo, el concepto contiene también notas, sólo que no las distingo entre sí; entonces el concepto se llama confuso. (BL).

360 § 165 N. BL consideran aquí probable que Hegel piense en el compendio de Maaß (*Grundriß der Logik* del que ellos citan los §§ 330, 331 y 332. En estos §§ se explica que el origen de los conceptos está en nuestra capacidad de abstraer de los objetos una mayor o menor cantidad de notas distintivas (*Merkmale*), las cuales a su vez pueden combinarse para formar nuevos conceptos. (VA).

361 § 165 N. BL citan en nota varios lugares de los manuales de Lógica de Maaß y Kiesewetter en los que Hegel podía pensar cuando hablaba de conceptos coordinados y subordinados, de conceptos contrarios y contradictorios, así como de los conceptos afirmativos y negativos. (VA).

362 § 166 N. Juzgar se dice en alemán *urteilen*, palabra que cabe interpretar etimológicamente como *ur-teilen* (=partir o dividir originario). Juicio (*Urteil*) equivaldría entonces a parte o partición originaria. La versión al alemán de *iudicium* por *Urteil* procede de Leibniz, pero sólo con Wolff este término se consolida. Dice Wolff: «Así formado [por sujeto, cópula y predicado], el juicio es o un enlace o una partición [*Trennung*], de dos o más conceptos». Luego distingue dos clases de juicios, el primero (*Grundurteil*) «se forma gracias a una experiencia», y el segundo (*Nachurteil*), al que también llama *iudicium discursivum*, «se alcanza mediante silogismos» (Véase Piur, o.c., p. 64). (VA).

363 § 167 N. A veces se decía también que el predicado se apone o atribuye al sujeto del juicio. BL citan un lugar del *Grundriß der Logik* de Maaß p. 96, en el que mediante la aposición o el apartamiento del predicado se explican los juicios afirmativos y negativos respectivamente. (VA).

364 § 171 N. Hegel piensa en la tabla kantiana (*Cr.r.pura* A 70, B 95), aunque con poco respeto. (VA).

365 §§ 172 ss. Hegel reelaborará ahora la tabla kantiana de los juicios de acuerdo con los criterios enunciados en el § anterior. (VA).

366 § 173. Así llamado, muy impropiamente según Hegel, en la tabla kantiana. Cfr. *Cr.r.pura*, A 70 B 95. (VA).

367 § 181. El silogismo es juicio en la medida en que, como éste, explicita los momentos del concepto y, mediante la cópula, sienta el ser (*Realität*). (VA).

368 § 181 N. Sobre la distinción entre silogismo del entendimiento y silogismo de la razón, BL remiten a *Cr.r.pura* B 359 ss y a Johann Heinrich Tieftrunk, *Grundriß der Logik*, Halle 1801, pp. 170 ss: «Deducir un juicio de otro se llama concluir. Concluir es una función de la modalidad de la conciencia, y es el acto mediante el cual la razón se distingue según la forma del entendimiento (como facultad de los conceptos) y de la capacidad de juzgar (como facultad de poner los objetos bajo conceptos). A partir de la p. 198 Tieftrunk trata de los silogismos de la razón y ofrece el concepto y división de tales silogismos. Hay que advertir, sin embargo, que lo que Kant quiere llamar silogismo del entendimiento es lo que los lógicos llamaban «consecuencia inmediata», sin término medio. El silogismo auténtico, por el contrario, debía constar de dos premisas, con un término medio común, y una conclusión. Tradicionalmente este silogismo propiamente dicho se atribuía solamente a la razón como facultad discursiva. Pero Hegel interpretará en el § siguiente que el silo-

gismo inmediato o del entendimiento puede constar formalmente de tres términos abstractamente distintos. Y reservará el nombre de silogismo de la razón para aquel que explicite la automediación del concepto. (VA).

369 § 182. *Zusammengeschlossen.* O unido como conclusión en la que confluyen el sujeto del juicio y la determinidad del predicado. (VA).

370 § 182. *zusammenschließen.* Traduciremos este término por concluir, porque éste es el significado lógico que aquí tiene. Sin embargo, en el uso hegeliano del término se observa un aprovechamiento de ciertos ecos semánticos que aproximan su significado a «clausurar» o «cerrar» (el círculo), a «conectar» (de manera lógicamente conclusiva) el comienzo y el final del círculo discursivo, o también a «confluir» (los términos dispersos en las premisas). De este § ha de resultar claro que para Hegel el silogismo no es un razonamiento que *pasa* de un juicio a otro, en línea recta, sino que se dobla o cierra sobre sí o concluye consigo (*zusammenschließt*); es circular como la ciencia misma, como la infinitud y como el conocimiento del conocimiento que Aristóteles considera divino (νόησις νοήσεως). *Metaf.* XII, 9. 1074 b 34. (VA).

371 § 183. Para caracterizar las formas del silogismo, Hegel se sirve, a partir de aquí, de las abreviaciones S(ingular), P(articular) y U(niversal). (NP).

372 § 184 N. Silogizar o hacer silogismos como ejercicio escolar. (VA).

373 § 187 N. *Anal. Pr.* I, 1-7; 24 a - 29 b. (BL).

374 § 187 N. El fundamento (*Grund*) puede también entenderse como razón suficiente o causa (§ 121 N). Por eso la escolástica definía la ciencia o conocimiento demostrado como *cognitio per causas*. El término medio explicita la razón o causa del juicio expresado en la conclusión. (VA).

375 § 193. *Realisierung.* Esta palabra indica la transición del concepto al OBJETO. Como se formulaba más claramente en *ENCA* (allí § 139), se trata de «la referencia del concepto al ser». El texto contempla la entificación del pensamiento puro. Adviértase que en la *ENC* nunca se dice que la filosofía real empiece con la filosofía de la naturaleza y comprenda, además de ésta, la filosofía del espíritu, sino que el texto más bien insiste en que lo lógico es también real. Lo es virtualmente desde su comienzo por el ser, pero aquí se va a desarrollar ya, de manera explícita, ese realismo del concepto. (VA).

376 § 193 ss. La pareja *Gegenstand - Objekt* crea dificultades al traductor porque, como en otros casos de emparejamiento (p.e. *Dasein - Existenz*) Hegel se vale de que en su lengua dispone de dos términos bien diferenciados (uno germánico, de uso corriente, y otro latino, que vale como cultismo académico) para distinguir dos significados filosóficamente diferenciados aunque en estrecha relación. Así, *Gegenstand* lo hemos traducido sin dudar por objeto, porque el uso corriente de esta palabra en alemán ofrece esa correspondencia, y porque Hegel se vale de la composición de la palabra (*Gegen - stehen*) para indicar que el objeto se presenta ahí enfrente, enfrentado. En cualquier caso, el sentido enteramente genérico de *Gegenstand* es claro en los primeros §§ de la introducción (objeto de la religión, de la filosofía o de las ciencias) y en los §§ 417 ss donde significa el objeto de conciencia. También es significativo que en los §§ 223 ss, al tratar del objeto del conocimiento, reaparezca *Gegenstand* frente al uso exclusivo de *Objekt* en los §§ inmediatamente anteriores. En cualquier caso, *Objekt* (palabra de composición semejante en latín, *ob-jectum*, y en alemán, *Gegen-stand*) funciona sin embargo de otra manera. En el pasaje paralelo de *ENCA* (allí § 139 N) se usan todavía los dos términos como equivalentes, pero en *ENC B* y *ENC C*, entiendo, Hegel otorga un sentido más específico a *Objekt* como tecnicismo filosófico. Para captar este

significado técnico ayuda observar que *Objekt* (u *Objektivität*) aparece como correlato de *Subjekt* y en contextos generalmente relacionados con Kant (p.e. en los §§ 41 y 43, *Objektivität*) o con la interpretación kantiana del argumento ontológico. Decir que el concepto pasa a objeto equivale a decir, por tanto, que pasa al ser o a la realidad (véase la ne anterior). Como sea, pues, que en la redacción última de la N al § 193, Hegel avanza hacia un significado distinto de dos palabras que en otros contextos valen como sinónimas, es obligado traducirlas diferenciadamente. Un *Gegenstand* lo es (*para la conciencia*) porque en él *subyace* la primera (*para nosotros*) de las objetivaciones, es decir, la del concepto subjetivo o formal, el cual se confiere a sí mismo realidad. Y véase en fin el § 236, en el que aparecen los dos términos juntos y con sentido diferenciado. Por todo ello, optamos por escribir siempre «objeto» como traducción de los dos términos alemanes, pero diferenciándolos en el tipo de letra para que el lector sepa a qué atenerse en cada caso. Cuando el término aleman sea *Gegenstand*, escribiremos objeto en tipo normal. pero cuando traduzca *Objekt*, lo haremos con letra versalita, OBJETO. Adviértase que la traducción francesa de Bourgeois adopta *ob-jet* para *Gegenstand*, pero esta solución nos parece un tanto alambicada. La italiana de Croce por su parte yuxtapone el sentido a la palabra y hace *Gegenstand* igual a «*oggeto postoci di fronte*». Otras soluciones, tal vez posibles, como «obyecto» u «obiectum», las hemos excluido para no complicar más las cosas y hacer la lectura más cargante. Véase ne 726. (VA).

377 § 193 N. Véase el párrafo 6 del prólogo a *ENC B*. (VA).

378 § 193 N. Esta identidad del argumento ontológico «para probar la existencia de Dios» y la transición hegeliana del concepto subjetivo al OBJETO es, por lo menos, llamativa a primera vista. Aquí no se demuestra tanto la existencia de Dios cuanto la del mundo. Mejor, la forma racional (silogística) del mundo. (VA).

379 § 193 N. En el original de Hegel el texto de Anselmo de Canterbury está en latín. Traducimos: «Ciertamente, aquello que mayor que lo cual no se puede pensar, no puede estar en el entendimiento solo. Ya que, si solamente está en el entendimiento, se puede pensar que está *también en la realidad*, lo cual es más. Por tanto, si aquello que mayor que lo cual no se puede pensar, está solamente en el entendimiento, eso mismo, mayor que lo cual no se puede pensar, es aquello mayor que lo cual se puede pensar. Pero ciertamente eso no puede ser.» *Proslogion*, cap. 2, citado por la segunda edición de las obras completas de Anselmo, Paris, 1721. (NP, BL y VA).

380 § 193 N. Véase § 389 N. (BL).

381 § 193 N. Véase la exposición de la doctrina de Anselmo en *FIL* (*Wk* 19, 554 ss; WR III, 124 ss). En este lugar, Hegel señala a Gaunilo y a Kant como objetantes típicos contra el argumento ontológico. El opúsculo de Gaunilo es el *Liber pro insipiente*, el cual, juntamente con la réplica de Anselmo titulada *Liber contra insipientem*, se añade a las ediciones del *Proslogion*. Por lo que se refiere a Kant, véase *Cr.r.pura*, B 626 s y en la *ENC* el § 51 con su N. Como fuente para el conocimiento de Gaunilo, Hegel menciona en *FIL* a Tennemann, Wilhelm Gottlieb, *Geschichte der Philosophie*, vol. 8, segunda mitad, Leipzig 1810, p. 139. Michelet añadió la mención de Brucker, Jacob, *Historia critica Philosophiae*, vol. 3, Leipzig, 1743, p. 665. (BL).

382 § 193 N. Antes, en el párrafo anterior de esta misma N. (BL).

383 § 193 N *involviert*. Cultismo que evoca la definición con que Spinoza abre su *Ética* y a la cual Hegel repetidamente apela: *Per causam sui intelligo id, cuius essentia involvi existentiam, sive id, cuius natura non potest concipi, nisi existens*. «Por causa de sí entiendo aquello cuya esencia implica la existencia, es decir, aquello cuya naturaleza no puede concebirse sino como existente». (VA).

384 § 195 ss. Se inicia aquí la deducción de las categorías puras propias del mundo material. En la medida en que pueda decirse que la Lógica hegeliana es una metafísica (mejor se diría, una filosofía primera), se entra ahora en la cosmología como metafísica especial. La filosofía de la naturaleza (2ª parte de la *ENC* no es ya metafísica, sino física filosófica, en el mismo sentido en que lo son los libros de la *Física* aristotélica). (*Wk* 19, 168; WR II, 269). (VA).

385 § 195. Véase la definición 1ª del capítulo 2º de los *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza* de Kant. (VA).

386 § 196. *different*. Adjetivo que junto con el sustantivo *Differenz* se usará a partir de ahora para significar una diferencia o distinción que no deja indiferentes, uno ante otro, a los distintos, sino que engloba una tensión entre ellos que tiende a suprimirse o neutralizarse. Véase ne 390. (VA).

387 § 196. *Geselligkeitstrieb*. También: impulso social o sociabilidad. No «instinto social», porque Hegel escribe *Instinkt* para referirse a los impulsos finalísticos del animal (§ 360 ss). Obsérvese que Hegel quiere abarcar en las determinaciones que aquí menciona la lógica de todos los mecanismos, no solamente la de aquellos más propiamente dichos que se estudiarán más adelante en la Filosofía de la naturaleza (§§ 262 ss), sino también los funcionamientos «mecánicos» de realidades pertenecientes a estadios más avanzados como p.e. ciertos modos de memoria, de los deseos e instintos, o de las acciones humanas que se reputan «buenas obras» a pesar de no proceder de la libertad, sino de una simple habituación, etc. En una palabra, actos que a pesar de ser del hombre, no son formalmente humanos. (VA).

388 § 197. En un sistema solar, la «singularidad central» (S) es el sol, los «otros extremos faltos de autosuficiencia» (U) son lunas y cometas, y el «término medio que enlaza los extremos» (P) son los planetas, en los cuales se junta centralidad y falta de subsistencia (Cfr. § 270). (VA).

389 § 198. Nota sorpresiva por el lugar que ocupa, a pesar de que los §§ 195 y 196 ya han aproximado la estructura racional-silogística de lo mecánico a fenómenos del mundo humano. En efecto allí, junto al mecanismo formal y a la caída de los cuerpos, se mencionaban ya actos que siendo del hombre, no son formalmente humanos. Pero aquí se afirma un paralelismo tan enérgico («*Del mismo modo que ... también ...*») entre el sistema solar y la sociedad humana que llega a identificar la estructura racional de ambos. Es llamativa la prisa de Hegel en mostrar la presencia en el mundo social y político de las formas más simples de racionalidad cósmica. (VA).

390 § 199. *different*. El sentido preciso de este término, no simplemente sinónimo de *unterschieden* (distinto), ya ha sido mencionado en las nnee 308 y 386. Aquí lo indicamos con el añadido entre corchetes, «diferente [pero no indiferente]» o tranquilo, en coincidencia con Bourgeois (nota 6 p. 437), quien interpreta el término como opuesto a *gleichgültig* (=indiferente) y por tanto como no-indiferente, sino activamente volcado al ataque de su otro contrapuesto. La amplia utilización de este término en la racionalización silogística de la química que Hegel inicia en estos §§ y continúa luego en los §§ 326 ss se entiende mejor si se recuerda que, para la química de su tiempo, la reacción típica era la que tiene lugar entre un ácido y una base dando lugar a una sal. Los dos primeros son los «extremos tensos» prontos a reaccionar, que «se atacan» uno a otro, mientras el producto resulta «neutro» o inactivo. El proceso químico es reversible y se puede restaurar, por tanto, la diferencia tensa. (VA).

391 § 202. *begeistend*. Lit. «espiritante» o «espiritador». Expresión de resonancias medievales (un «espiritado» es un poseso por el demonio) o alquímicas (el vino o los ácidos tienen «espíritu») que de suyo existe en nuestras lenguas, aunque hoy caída en desuso.

En catalán, conservamos el verbo *esperitar-se* no sólo en el sentido de estar poseído por un demonio sino también en el de excitarse en alto grado. Para el castellano, el diccionario de María Moliner consigna también la expresión con el mismo sentido, pero la declara anticuada. Podríamos haber traducido «principio animador», pero hemos preferido una expresión más vaga para no introducir confusiones entre el mundo anorgánico y el orgánico. En cualquier caso, el lector hará bien en observar la recurrencia del verbo *begeisten* en los §§ 331 ss. Lo indicaremos en ne para que el lector no pierda la conexión del «espiritar» con la diferenciación tensa (véase la ne anterior). (VA).

392 Véase ne 362. Principio que divide o separa. (VA).

393 § 204 N. Véase § 55 N. (BL).

394 § 204 N. O verdadera causa. Véase la ne 341. Aristotélicamente, la causa final es más causa que la eficiente y es primera entre las causas. (VA).

395 § 204 N. Véase l.c. § 55 N. (BL). Por lo que se refiere a los lugares concretos de Kant, véase la *Cr.f.j.* § 61 ss y sobre todo los §§ 63 y 66. (NP).

396 § 204 N. *Sobre el alma*, II, 4; 415b 15. En *FIL*, Hegel remite a *Física* II, 8; 199b 14-17. (BL). (*Wk* 19, 172; WR II, 272).

397 § 204 N. Hegel se refiere aquí a una concepción de la finalidad, vulgarizada por filósofos populares franceses (*causefinaliers*), que convertía el finalismo en ridículo. Dios nos hizo prominente la nariz p.e., con el fin de que pudiéramos apoyar en ella los anteojos. BL aportan unos versos satíricos de Schiller, titulados *El teleólogo*, que dicen: «¡De cuánto respeto se hizo digno el creador de los mundos / que, misericordioso, al crear cortezas corcheras / inventó también el tapón!» (*Musen-Almanach für das Jahr 1797.*, editado por Schiller, Tübingen. Xenien 202). (VA).

398 § 204 N. *Bedürfnis*. Veéase ne 98. (VA).

399 § 204 N. La explicación que aquí se ofrece de la menesterosidad y su satisfacción sigue fiel al par certeza-verdad que preside toda la *FEN* de 1807 y reaparece en *ENC* § 416. (VA).

400 § 209. Es decir, fuera del mecanismo y del quimismo. (VA).

401 § 209. Las propiedades físicas y químicas del objeto exterior se ponen al servicio de los fines del espíritu y así alcanzan su propio concepto y «libertad», porque superan sus límites propios. Pero el texto añade, para explicar el significado de la «astucia de la razón», un cierto desgaste por roce o frotación que parece aludir, bajo esta imagen mecánica, a las fricciones específicamente humanas o quizás al antagonismo natural entre individuos y entre estados que Kant incluyó en la «insociable sociabilidad» de los humanos (véase *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*, tesis 4ª; *Werke* VIII, 20-22). Lo natural, con sus antagonismos carentes de finalidad inmediata aparente, sería lo que despierta el espíritu. Es más, éste, existiendo de suyo fuera del conflicto natural, vive de él. (VA).

402 § 213 N. O partiéndose. Véase ne 362. (VA).

403 § 213 N. Permanencia en la *ENC* de la famosa tesis enunciada en el prólogo al sistema que precede a la *FEN* de 1807: «Todo depende de que lo verdadero se aprehenda y exprese no [sólo] como *sustancia*, sino también y en la misma medida como *sujeto*« (*Wk* 3, 22-23; Roces 15; Gómez Ramos 71-72). Se puede advertir que en aquel lugar se remitía la justificación de la tesis a «la exposición del sistema mismo», cosa que ocurre precisamente en la *ENC*. Y aquí «espíritu» sigue siendo pluralidad de sustancias finitas que proceden de la sustancia única y a ella regresan. (VA).

404 § 213 N. Punto de vista sobre el que descansa la objeción de Schelling, devenida clásica, contra el paso de la idea a naturaleza (§ 244). (VA).

405 § 214. Formulación que puede leerse como «argumento ontológico», pero que Spinoza incorpora literalmente en su *Ética* como definición de *causa sui*. Véase la ne 342. (VA).

406 § 214 N. Véase ne 404. Esta alusión innominada aparece ya en *ENC B* (1827), aunque en *ENC C* Hegel corrigió ligeramente las palabras finales. Si se tiene en cuenta que fue en el mismo año 1827 cuando Schelling formuló la conocida objeción contra Hegel, a saber, que la Lógica sólo podía valer como filosofía negativa que debía completarse con una filosofía positiva de la existencia, no resulta fácil decidir si la alusión de Hegel se refiere o no a Schelling concretamente. De todas maneras, lo que sí parece importante señalar es que la cuestión sobre la transición de «lógica» (que los objetantes entienden como formal) a «realidad» (contradistinta de concepto), cuestión que esos objetantes suelen situar en la transición de la lógica a la filosofía de la naturaleza (§ 244), Hegel lo sitúa aquí en la comprensión de la idea como unidad de concepto y objetividad. O más radicalmente en el § 193 y en su interpretación del argumento ontológico como paso de pensamiento a ser. (VA).

407 § 214 N. *von dem Differenten*. Aquí parece extenderse el uso de este término más allá del sentido indicado en la ne 390, pero si se atiende también a su presencia en el § 85 puede entenderse que la distinción entre finito e infinito no es tranquila, sino tensa. (VA).

408 § 214. Líneas que deben retenerse para interpretar la inclusión del texto de Aristóteles como colofón de la *ENC*. (VA).

409 § 214 N. O la partición infinita. (VA).

410 § 215 N. Aplicación a la idea de un término ya explicado en los §§ 201-203 como propio de los procesos químicos. (VA).

411 § 217. De estos tres procesos constitutivos del ser viviente se da aquí solamente, en los §§ siguientes, el núcleo lógico que será desarrollado luego, incorporando las determinaciones empíricas, en los §§ 346-348 para las plantas y §§ 352 ss para los animales. Los tres procesos se llamarán entonces respectivamente «configuración», «asimilación» y «proceso del género». (VA).

412 § 227. *Grund*. Creemos que aquí se traduce mejor por base, aproximando así el sentido al de sujeto sensible del juicio. (VA).

413 § 231 N. Decía Kant: «El conocimiento *filosófico* es el *conocimiento racional por conceptos*, el conocimiento matemático por *construcción* de los conceptos». *Cr.r.pura*, A 713, B 741. Véase también Kant, *Prolegomena*, §§ 4 y 7. (NP).

414 § 231 N. Según BL, aquí piensa Hegel seguramente en el principio schellinguiano de la construcción filosófica y en la trivialización de este principio por parte de los discípulos de Schelling. BL citan las páginas 391 ss, 393, 397 ss y 408 del vol. 4 de las obras de Schelling y otros lugares, un tanto desafinados, de varios discípulos de éste. (VA).

415 § 237. *Währung*. Hemos traducido «valor garantizado» y no simplemente «garantía» porque interpretamos que el texto implica que la garantía está asegurada por un valor estable (como en las monedas). Este valor es precisamente el de la demostración aportada por la completud del círculo dialéctico-especulativo. Cfr. ne 897. (VA).

416 § 238. *aus dem einfachen Grunde*. En este lugar se ve bien como el término *Grund* como tecnicismo filosófico, que se suele traducir por «fundamento», es de suyo una traducción al alemán del francés *raison*. Cfr. ne 314. (VA).

417 § 244. *sich entschließt ... frei aus sich zu entlassen.* Lugar especialmente escandaloso para los detractores de Hegel. Por lo que se refiere a la decisión, adviértase el parentesco del verbo con *zusammenschließen*, concluir. Si como decimos en la ne 370, el sentido de conclusión y concluir (en el conocimiento) hay que aproximarlo a clausura y clausurar, el de decisión y decidirse (en la acción libre) se debe entender como una resolución y un resolverse que rompe la clausura. Véanse el § 17 y la N al § 78, textos según los cuales el acto libre del sujeto que se decide a filosofar lo arranca del encierro en sus particularidades y lo sumerge en el puro pensar que «lo es todo». Por lo que se refiere a *entlassen*, que hemos traducido por «desprender», podría también traducirse por «despedir». De hecho se usa para significar el despido de un trabajador. Véase además la ne 492 para el uso pasivo del verbo *entschließen* que se encuentra en el § 271. (VA).

2. LA FILOSOFÍA DE LA NATURALEZA

INTRODUCCIÓN

418 § 245. *Praktisch.* También podría decirse «en su praxis». Se contrapone a la consideración teorética que aparece en el § siguiente. Este orden sugiere que el comportamiento práctico respecto de la naturaleza precede al teorético, de acuerdo con Aristóteles (*Metaf.* I, 1; 981b 14-25). (VA).

419 § 246. Véase § 7 N. En este § y su N, Hegel deslinda la física (moderna) respecto de su Filosofía de la naturaleza, pero se niega a hacerlo según el criterio corriente, es decir, declarando que la física es empírica y la filosofía no. Para él, la física opera con representaciones y busca relaciones de necesidad (leyes) entre los contenidos representados. La Filosofía de la naturaleza por su parte, beneficiándose del trabajo de la física, se remonta al orden conceptual. «Lo que [ahora] se llama física» es también ejercicio de pensamiento activo (*denkend*), no meramente receptivo, pero la filosofía piensa de manera conceptual (*begreifend*). De todas maneras, parece que Hegel a lo largo de toda su Filosofía de la naturaleza no pretenda otra cosa que poner de manifiesto que en las elaboraciones de las ciencias empíricas está presente la forma de la racionalidad silogística establecida en los §§ 195 ss, forma que en la naturaleza asciende gradualmente hacia el espíritu. Sin embargo, la Filosofía de la naturaleza hegeliana no debe ser dicha metafísica, porque lo equivalente a la metafísica en esta filosofía es la Lógica y, por tanto, si en ella se incluye algún tipo de «metafísica de la naturaleza», ésta habría que situarla en los citados §§ a partir del 194. Consiguientemente, la Filosofía de la naturaleza de Hegel se corresponde con la física aristotélica tal como se dice en *FIL* (*Wk* 19, 168; WR II, 269). (VA).

420 § 246. *sich als eine Organisation ausnehmen muß.* Interpreto que el sujeto de este último verbo sigue siendo la física y que el verbo *ausnehmen* no puede traducirse aquí por «exceptuar» de acuerdo con su significado más corriente. La física ha de asumir para ella (*sich*) el contenido de las fuerzas, leyes y géneros de los que tratan las ciencias de la naturaleza como un todo organizado. Y el verbo, que hemos traducido vagamente por tomar, implica probablemente un tomar selectivo o extraer (*aus*) en propio provecho (*sich*). Pero queda aún la posibilidad de interpretarlo con más audacia como «destripar» (un pescado, un pollo, es decir, sacarle las vísceras, según el diccionario de *Wahrig*). En este caso el texto diría que la física ha de tomarse su contenido como entraña extraída por ella de la naturaleza. (VA).

421 § 246 N. Sobre todo §§ 7-9 y § 12. (NP).

422 § 246 N. Véase § 12 N. (BL).

423 § 246 N. *namhaft machen.* Nombrar o dar nombre. El término indica muy condensadamente la relación entre Lógica y Filosofía de la naturaleza. Aparte de que Hegel podría referirse aquí a la antigua creencia de que el ser humano ejercita su conocimiento imponiendo nombres a las cosas (*Gen.* 2, 19-20), alude seguramente de manera más directa a la necesidad de nombrar las cosas con propiedad valiéndose de las categorías deducidas por la Lógica y no mediante analogías fantasiosas como hacía la filosofía romántica de la naturaleza. Para mayores precisiones sobre la relación entre Lógica y Flosofía de la naturaleza, véanse los §§ 250 y 276 N. (VA).

424 § 247. *Äußerlichkeit.* La Filosofía de la naturaleza, teniendo por objeto a ésta, no deja de ser ciencia filosófica, y no abandona, por tanto, la idea como único objeto suyo (§ 18). En la naturaleza no hay otra cosa a conocer que la idea misma (§ 18 N), pero ésta se encuentra ahora toda ella bajo la determinación general o elemento de la *exterioridad.* La naturaleza viene a ser así una aparencia de la idea que propiamente la contradice o le es contraria (§ 244). Ahora bien, esta exterioridad se atribuye a la naturaleza no sólo en relación a la idea, sino en relación a sí misma. Esto significa que la exterioridad se da también en el seno de la naturaleza misma y es entonces *exterioridad mutua o recíproca* (*gegenseitige Äußerlichkeit*) de las cosas que la componen o *ser* una *fuera* de la otra (*Außersein*). Adviértase que esta caracterización repite casi literalmente la expresión escolástica que decía de la materia que tiene las *partes extra partes*. Exterioridad o dispersión propia de todo lo espacio-temporal y que peldaño a peldaño (§ 249) se superará para aproximarse paulatinamente a la interioridad propia del espíritu, la cual no habrá de ser ya contradictoria respecto de la idea. (VA).

425 § 248 N. *unaufgelöste Widerspruch.* Contradicción que no tiene su desenlace en la naturaleza misma, pero sí en el espíritu. (VA).

426 § 248 N. No-ente. Véase Platón, *Timeo* 27d-28a; *Plotini Platonicorum facile coryphaei operum philosophicorum omnium libri XIV. In sex Enneades distributi. Ex antiquiss. Codicum fide nunc primum Graece editi, cum latina Marsilii Ficini interpretatione et commentatione.* Basel 1580. (Enéada primera, libro 8, cap. 5) 175 d-e, 176 a; Enéada segunda, libro 5, caps. 4 y 5). Véase también *FIL* donde, en este contexto, aparecen juntos Platón, Plotino y Filón ((BL) (*Wk* 19, 424 y 454-455; WR III, 22 y 46). (BL).

427 Schelling había escrito en 1804 en *Filosofía y religión*: «Lo absoluto es lo único real, las cosas finitas por el contrario no son reales. Su fundamento no puede residir por ello en una *participación* en la realidad en sí o en su substrato, [es decir,] en una participación que hubiera salido de lo absoluto; [la finitud] sólo puede consistir en un *alejamiento*, en una *caída* de lo absoluto. (*Schellings sämtl. Werke* I, 6. Stuttgart 1860, p. 38). (NP). Véase también Rosenkranz, Franz, *Hegel's Leben*, Berlin 1844, p. 188, donde se informa de que Hegel, al impartir sus lecciones en Jena sobre este asunto, había juntado a Schelling con los gnósticos. (BL).

428 § 248 N. Lucilio Vanini, 1585-1619, muerto en la hoguera por blasfemo. De él se lee en la *Historia de la Filosofía* de Brucker, (vol. IV, 2ª parte, pp. 671 ss) que «habiéndosele pedido que se manifestara acerca de Dios, profesó adorar un solo Dios en la trinidad y habiendo recogido del suelo una brizna, demostró a partir de su admirable estructura la existencia de Dios».— De manera parecida escribe Herder en su obra *Gott. Einige Gespräche über Spinoza's System...*, Gotha 1787, p. 99: «Un ateo que fue ejecutado en la hoguera, Vanini.— Todavía en el cadalso recogió una brizna de paja y dijo que, si él fuera tan desgraciado como para no tener otra prueba de la existencia de Dios que aquella brizna de paja, con ella le bastaría». (*Herders Sämtliche Werke*, edic. de B. Suphan, vol. 16, p. 465). (NP).

429 § 249 N. Es posible que Hegel se refiera aquí a *Telliamed, ou entretien d'un philosophe indien avec un missionaire francois sur la diminution de la Mer, la formation de la Terre, l'origine de l'Homme, &c. Mis en ordre sur les Mémoires de feu M. de Maillet, par J.A.G****. Basel 1749. Sixième journée. De l'origine de l'Homme et des Animaux, et de la propagation des espèces par les semences. 309-407; también, Lamarck, *Philosophie zoologique*, vol. 1, pp. 54ss, 89, 269 ss. (BL). Al hablar de los autores antiguos, es posible que Hegel se refiera a la discutida *generatio aequivoca*, p.e. de los gusanos desde el limo, la cual será expresamente mencionada más adelante en el § 341. (VA).

430 § 249 N. BL refieren estas líneas a la polémica de Hegel contra los filósofos de la naturaleza de ascendencia schellinguiana mentados al final de la N al § 246.

431 § 250. *Bestimmbarkeit*, determinabilidad, sin ninguna duda. Este ejemplo muestra el error de traducir por «determinabilidad» el término alemán *Bestimmheit*, como hizo W. Roces en su traducción de la *FEN*. Se muestra claramente además que las determinaciones puras de la Lógica son capaces de ulteriores determinaciones más concretas que ya no son puras sino que, siendo empíricas, *pueden* especificar a las conceptuales. (VA).

432 Sobre la npp de Hegel, véase la recensión que hizo el mismo Hegel de las obras de Krug: *Cómo el sentido común entiende la filosofía según se expone en las obras del Sr. Krug*. En: *Krit. Journal der Philosophie*, vol. I, fascículo 1°, Tübingen 1802, pp. 99-115. Esta revista la editaban conjuntamente Schelling y Hegel. La citada recensión de las obras de Krug puede verse en *Wk* 2, 188-207. En la ne de BL se transcriben algunos de los textos de Krug que hacen al caso, tomados de sus *Briefe über den neuesten Idealism. Eine Fortsetzung der Briefe über die Wissenschaftslehre*. Leipzig 1801, especialmente la p. 194. De la recensión de Hegel hay traducción castellana de Dalmacio Negro en *Esencia de la filosofía y otros escritos*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1980, pp. 131-156. Véase especialmente las pp. 140 s. También lo que hemos dicho en la ne 142. (VA).

433 § 250 N. Véase § 246 N. (VA).

434 § 250 y su N. El texto desmiente el necesitarismo tantas veces atribuido a Hegel. (VA).

435 § 251. *in sich gehe*. Se trata de un *in* con acusativo. El sentido completo es, por tanto, que vaya *al interior* de sí como hemos declarado en la ne 267. (VA).

436 § 251. *sich hervorbringe*. Literalmente, se produzca. Sin embargo, el sentido completo de la expresión se aprovecha de la composición de la palabra, la cual puede entenderse como «se lleve a sí misma fuera y más allá de sí», sentido no ajeno al latín *pro-ducere, protrahere*. Según el sentido, podría decirse «se autotrascienda». (VA).

2.1. LA MECÁNICA

437 § 254. *Außersichsein*. Adoptamos la traducción literal. Decimos afuera-de-sí y no más sencillamente fuera-de-sí para evitar confusiones con el estar fuera de sí que el lenguaje corriente refiere a la locura. (Croce: *esteriorità*; pero en la traducción italiana de *ENCA* se dice mejor *essere fuori di se*). (VA).

438 § 254. *Nebeneinander*. Damos en el texto la traducción literal. El sentido de la expresión podría verterse por contigüidad (Croce: *giustapposizione*; pero la traducción italiana de *ENCA* dice mejor *uno accanto all'altro*). (VA).

439 § 254. *Cr.r.pura*, A 19 ss B 33 ss. (BL).

440 § 256. Es probable que aquí deba dividirse el texto con). (VA).

441 § 256 N. Según BL esta manera de entender el punto fue defendida por Eratóstenes entre otros y es de origen pitagórico. Véanse los textos pertinentes, que BL transcriben tomándolos de Sexto Empírico *Opera graece et latine*, según la edición de Albertus Fabricius, Leipzig. Del libro III, *Adversus geometras* § 28, p. 315 y del libro X, *Adversus Physicos*, § 281, p. 679. (VA).

442 § 256 N. *Cr.r.pura*, B 16. Véase también *Prolegomena*, § 2. (NP).

443 § 257. El traductor ha pasado horas enteras para dar una versión ajustada y a la vez legible de la deducción y definición de tiempo contenida en este §. La tortura que causa al lector se debe seguramente a que el propio texto está torturado. La redacción mucho más sencilla del § en *ENC A* (allí § 200) empezó a complicarse con un inciso en *ENC B* y se complicó definitivamente con dos nuevos incisos en *ENC C*. Todos estos incisos, sin embargo, no rompen la estructura que tenía el § en la primera edición. Dice allí: «La negatividad que como punto se refiere al espacio y en él desarrolla sus determinaciones como línea y superficie, es empero en la esfera del ser-afuera-de-sí ciertamente también para sí y está-apareciendo frente al tranquilo uno-junto-a-otro; puesta así para sí, es ella el tiempo». En definitiva, parece que se trata de establecer que la negatividad ejercida dentro del espacio y que da lugar a las determinaciones de éste (punto, línea, superficie), no se agota con esas determinaciones porque todas ellas recaen en la quietud propia del espacio. Así, la negatividad queda como paralizada, según se lee en el añadido de los discípulos a este § (*Wk* 9, 48). Pero el carácter continuo de la negación, indicado en el texto con dos participios activos (*setzend*, *erscheinend*, vertidos respectivamente por «ponente» y «está apareciendo»), exige una nueva negación global de la quietud espacial que da lugar, a su vez, a la inquietud que es el tiempo. (VA).

444 § 259 N. *das seiende Abstrahieren*. También se podría traducir «el abstraer entificado» o «el abstraer que confiere la forma de ente» (a sus productos). (VA).

445 § 258 N. La fuerza o poder negativo que ejerce el tiempo devorando sus criaturas no es sino el poder de la esencia eterna. (VA).

446 § 258 N. Para esta fórmula véase la ne 250. (BL).

447 § 259. En la *ENC A* los parágrafos dedicados a la conceptualización del espacio y del tiempo (sin los correspondientes al lugar y movimiento) se encabezaban con el título *La matemática*. Este título desaparece en *ENC B* y *ENC C* y se cambia por el de *La mecánica*. (VA).

448 § 259 N. Véanse las exposiciones de Hegel en *FIL* y *WL* (BL). (*Wk* 18, 237 ss; WR I, 193 ss y *Wk* 5, 243 ss; Mondolfo 187)

449 § 260. *Zusammenfallen*. La palabra alemana, que se traduce sin problemas por precipitarse o derrumbarse, indica aquí con su composición (*Zusammen - fallen*; juntamente - caer) la caída conjunta en la espacialidad de todos los momentos del tiempo, los cuales se reúnen o mantienen juntos (*Zusammen - halten*) pese a su contraposición. (VA).

450 § 261 N. Aristóteles atribuye este concepto de materia a Meliso en *Metaf.* I, 5, 986b 18-20. Véase la exposición de Hegel en *FIL*. (BL) (*Wk* 18, 294-295; WR I, 240-241).

451 *Werke* IV, 480 ss. Hay traducción castellana y estudio preliminar de José Aleu Benítez: Kant, Immanuel, *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*, Madrid, Tecnos, 1991. pp. 19 ss. (VA).

452 *Wk* 5, 200 ss; Mondolfo 157ss. (VA).

453 § 262 N. En el ascenso escalonado hacia el espíritu en que consiste la naturaleza, juega un papel esencial la noción de centro, propia de la mecánica. El centro constituye en los fenómenos materiales más sencillos un primer embrión de subjetividad cuyo desarrollo será objeto de observación continuada en cada uno de los escalones que seguirán. (VA).

454 § 264 N. Véase Newton *Principia mathematica* y allí *Axiomata sive leges motus* 12: Lex I. (BL).

455 § 264 N. *die selbstlosen Körper*. Otra anticipación de la subjetividad que los cuerpos buscan. Cfr. ne 453. (VA).

456 *Stoß*. Aunque es frecuente la traducción de este término por «choque», creemos que aquí se trata del movimiento de un cuerpo causado por un empujón. No decimos «impulso» porque reservamos esta palabra para *Trieb*. «Choque» se adoptó por Ovejero y Maury traduciendo del italiano *urto*, palabra que también significa «empujón». (VA).

457 § 266 N. Transcripción del axioma newtoniano. Véase la ne 454. (BL).

458 § 266 N. Véase el § 115. (NP).

459 NP traen aquí el texto de Newton en latín. Traduzco: «Definición quinta.— Fuerza centrípeta es aquella por la cual los cuerpos procedentes de cualquier parte son llevados, impulsados o de algún modo tienden, hacia un punto como centro». Debajo de esta definición se encuentra el ejemplo citado por Hegel que NP transcriben en alemán: «Una piedra girando en la honda tiene la tendencia a alejarse de la mano que la hace girar». «Si una bala de plomo se dispara horizontalmente con una velocidad dada desde la cima de una montaña y avanza en línea recta 2 millas antes de caer sobre la tierra, doblándole la velocidad llegaría dos veces más lejos, multiplicándola por 10, diez veces más lejos, sólo con tal que la resistencia del aire fuera suprimida. Mediante el aumento de la velocidad se podría aumentar a voluntad la distancia a la cual la bala es lanzada, y se podría disminuir la curvatura de las líneas descritas de tal modo que al fin caería a una distancia de 10° o 30° o 90°, o incluso daría la vuelta entera a la tierra, o finalmente avanzaría hacia el cielo, y este movimiento de alejamiento continuaría al infinito». (VA).

460 § 266 N. BL transcriben el texto de Newton tomado de la p, 3 de los *Principia mathematica*. (VA).

461 § 266 N. Traducción del texto de Newton transcrito por Hegel en su npp: «Las palabras atracción, impulso o tendencia de algo hacia el centro las utilizo indiferentemente y como equivalentes, considerando estas fuerzas no de manera *física*, sino tan sólo *matemática*. Por lo cual, *tenga cuidado* el lector y no piense que yo, con estas palabras, indique alguna *clase* o *modo* de acción, o alguna *causa* o *razón* física, o *verdadera* y *físicamente* atribuya fuerzas a los centros (que son puntos matemáticos), si es que alguna vez digo que los centros atraen, o que las fuerzas son de los centros». (VA).

462 266 N. Según BL, Hegel depende aquí de Gren, *Grundriß der Naturlehre*, p. 145, y aportan el texto pertinente. La tesis, sin embargo, procede de Huygens, Ch., *Horologivm oscillatorivm sive de motv pendvlorum ad horologia aptato demostrationes geometricae*, París, 1673. Pars quarta. Hypotheses II, p. 95 s.

463 § 267 N. El Prof. M. García-Doncel me hace notar que en Newton la fuerza puede ser absoluta, *acelerante* o motriz. (VA).

464 § 267 N. Según BL, Hegel se refiere aquí claramente a la explicación newtoniana del movimiento uniformemente acelerado como una suma de impulsos. Véase *Principia mathematica* 12, Lex II. Para la interpretación de la inercia como una fuerza remiten a las defini-

ciones III y IV. Los mismos BL creen además que Hegel, para la explicación de las leyes galileanas de la caída, depende de Le Sage, G.L., *Essai de Chymie mécanique*, 1758, y de Kästner, Abraham Gotthelf, *Prüfung eines von Herrn le Sage angegebnen Gesetzes für fallende Körper*, en De Luc, J.A., *Untersuchungen über die Atmosphäre und die zur Abmessung ihrer Veränderungen dienlichen Werkzeuge*. Traducido del francés al alemán por Gehler, Joh. Sam. Traugott, Leipzig, 1778, pp. 660-668.

465 § 267 N. *Potenzverhältnis*. Por indicación de GD no traduzco «relación potencial» con el fin de evitar el equívoco con la noción filosófica de potencia opuesta a acto. (VA).

466 § 267 N. Eso es, v = et. El concepto del movimiento uniformemente acelerado y la relación aquí determinada de velocidad y tiempo la había desarrollado Galileo en sus *Discorsi e dimostrazioni mathematiche intorno a due nuove scienze* (1638) y más exactamente en las discusiones del tercer día. (NP). En las fórmulas hemos sustituido las letras empleadas por Hegel por las comúnmente usadas entre nosotros: e = espacio, t = tiempo y v = velocidad. Por lo que se refiere al texto de Newton citado por Hegel, BL notan que no se encuentra en la segunda edición de los *Principia* de 1714, que es la que poseía Hegel en su biblioteca, sino en la tercera de 1726. (VA).

467 § 267 N. Traducción del texto de Lagrange citado por Hegel en francés en la npp subrayando una palabra: «Se ve que las funciones primeras y segundas se presentan *naturalmente* en la mecánica donde tienen un valor y significación determinados». Lagrange, Joseph Louis, *Théorie des fonctions analitiques*. Nueva edición, revisada y aumentada por el autor. Paris 1813. (1ª, 1797). El texto citado se encuentra en la p. 317. La traducción alemana es del año 1823. En relación con el comentario de Hegel es interesante notar que el editor alemán dice que Lagrange «se refiere meramente a la observación y experiencia». (NP).

468 § 267 N. En los *Discorsi* de Galileo (tercera jornada) (o.c. en la ne 466) se lee: «Cuando un cuerpo cae uniformemente acelerado desde la situación de reposo, los caminos recorridos en tiempos determinados son proporcionales a los cuadrados de los tiempos». (NP).

469 § 268. Aceptamos la versión de la edición de los discípulos. *ENC C* dice «identidad», pero según el texto más complicado de *ENC B*, citado aquí por NP, es ciertamente muy verosímil que quiera decir «idealidad». (VA).

470 § 269. Adviértase que el texto sigue los tres momentos del concepto subjetivo: concepto como tal, juicio y silogismo. (VA).

471 § 269 N. Sobre las fuerzas de atracción que actúan en los líquidos dentro de los vasos capilares, véase Newton, *Optice*, lib.3, I, quaest. 31, pp. 395-398. También, Laplace, *Traité de mécanique céleste*, vol. 4, París, 1805, pp. 350 ss. (BL).

472 § 269 N. *gefaßt*. Captado y, de alguna manera, capturado y encerrado. (VA).

473 § 269 N. En el § 262 y su N. (BL).

474 § 270 N. Las tres leyes de Kepler a las que se refiere Hegel a continuación dicen así: I. La órbita del planeta es una elipse, en uno de cuyos focos está el sol. II. La recta entre sol y planeta (= radio vector) barre en tiempos iguales áreas iguales. III. Los cuadrados de los tiempos de circunvalación de dos planetas son proporcionales a los cubos de su distancia media respecto del sol. Las dos primeras leyes las había expuesto Kepler en en su libro *Astronomia nova* el año 1609 (particularmente en los capítulos 40 y 58-59; la tercera ley en sus *Harmoniae mundi* de 1618 (capítulo 3 del libro 5). (NP).

475 § 270 N. Véase Francoeur, L.B., *Traité élémentaire de mécanique*, citado un poco más abajo por el mismo Hegel. (BL).

476 § 270 N. Hegel asume la deducción de Newton, *Principia mathematica*, De motu corporum liber primus. Sectio II. *De inventione virium centripetarum.* Propositio IV. Theorema IV, 38 s. (BL).

477 § 270 N. La segunda sección del libro 1º de los *Principia* trata *De inventione virium centripetarum*. La proposición criticada por Hegel dice: «Cuando los cuerpos se mueven en órbitas cuyos radios están constantemente dirigidos hacia el centro inmóvil de las fuerzas, las superficies descritas por ellos están en el mismo plano y son proporcionales a los tiempos». Newton lo prueba por procedimientos de geometría elemental, valiéndose de la aplicación del paralelogramo de las fuerzas. Esta proposición, junto con las explicaciones sobre el movimiento de los cuerpos en secciones cónicas excéntricas y las subordinadas a ellas, que la fuerza de atracción es inversamente proporcional al cuadrado de su distancia del centro (espec. prop. XI y el primer corol. a la prop. XIII), constituye el punto de apoyo principal para la fundamentación de las leyes de Kepler mediante el principio de la gravitación universal (véase libro III, sobre todo la proposición XIII). (NP). Otros textos del mismo Newton pueden verse en la nota de BL.

478 § 270 N. Francoeur, L.B., *Traité élémentaire de mécanique, adopté dans l'instruction publique*, 4ª edic., Paris 1807, pp. 255 ss. Hegel en *ENC B* y *ENC C* remite equivocadamente al capítulo 11, pero se trata del segundo (II). (NP).

479 § 270 N. En § 267 N. (BL).

480 § 270 N. *Überschwemmung*. La traducción de este término no ofrece dificultad alguna. Es sin embargo ilustrativo advertir que la traducción de Ovejero y Maury dice en este lugar que «se trata de adquirir esta conciencia, que la mecánica física ha sido amalgamada con una metafísica inefable...». Dejando aparte la inefabilidad de la metafísica, ¿de dónde sale esta amalgama que sustituye a la inundación? De la traducción de Croce indudablemente: «*si tratta di acquistar questa coscienza, che la meccanica fisica è stata allagata con un'ineffabile metafísica...*». Inundar se dice en italiano *allagare*, pero Ovejero, que según se ve no traducía del alemán sino del italiano, confundió *allagare* con *allegare*, palabra esta última que propiamente significa alear (metales). (VA).

481 § 270 N. Véase *Principia mathematica*, De mundi systemate liber tertius. Propositio XIII. Theorema XIII, p. 375 s. Véase también la proposición LXVI, lib. I. (BL).

482 § 270 N. En esta misma N. (BL).

483 § 270 N. BL notan aquí que Hegel confunde la fuerza centrífuga con la tangencial o inercia. La ocasión pudo dársela Mac-Laurin, Colin, *Expositio philosophiae newtonianae*, Viena, 1761, pp. 380 ss, especialmente 392 y 394 s. Esta edición se hallaba en la biblioteca de Hegel.

484 § 270 N. Véase Gren, *Grundriß der Naturlehre*, p.146. (BL).

485 § 270 N. Véase la primera ley de Kepler en la ne 474. (NP).

486 § 270 N. *Exposition*. Interpreto que con esta palabra se significa la colocación de la misma determinidad una vez como índice de una raíz y otra vez como exponente de una potencia. (VA).

487 § 270 N. Segunda ley de Kepler. Véase la ne 474. (NP).

488 § 270 N. En la N al § 267. (BL).

489 § 270 N. Véase el sentido de esta afirmación en el § 259 y su N. (VA).

490 § 270 N. Véase el enunciado de la ley en la ne 474. (NP).

491 § 270 N. Newton, *Principia mathematica*, De mundi systemate liber tertius. Phaenomenon IV et Propositiones, pp. 360 ss. (BL).

492 § 271. *ist zur Form entschloßen*. Véase ne 417. Es el mismo verbo que en el § 244 indica la decisión de la idea de desprenderse de sí como naturaleza, allí en forma activa, aquí en forma pasiva. Si se pregunta por el sujeto agente de esta decisión, hay que buscarlo donde siempre, o sea, en el concepto inmanente. (VA).

2.II. LA FÍSICA

493 § 272. *Individualität*. Hegel restringe el uso de «individuo» e «individualidad» a lo material. Pero a medida que la individualidad asciende hacia lo espiritual adquiere mismidad, subjetividad y singularidad. Véase p.e. el § 337. (VA).

494 § 272. *entreißt sich der Schwere*. Se podría también traducir por «se separa de la gravedad», pero mantenemos el carácter enérgico del verbo alemán. Este arrancarse o sustraerse de la gravedad es determinación progresiva de la materia a medida que se aproxima a lo espiritual. (VA).

495 § 276. *ENC C* pone «ella» (=la materia) como sujeto de este verbo. N P siguiendo a los discípulos corrigen y ponen «ello» (=la luz, nombre neutro en alemán). (VA).

496 § 276 N. Véase, en la introducción a la Filosofía de la naturaleza, el § 246 N. (NP).

497 § 276 N. Newton, *Optice*. Liber primus. Pars I. 2: Defin. I. Véase también Liber tertius. Pars I. Quaestio 29, 374 ss. (BL).

498 § 276 N. J.E. Bode und F. Th. Schubert, con referencia a la observación por parte de W. Herschel de las llamadas nebulosas (multitud de estrellas), hablan de que la luz necesita varios siglos para llegar desde allí a la tierra. Véase Bode, Johann Elert, *Anleitung zur Kenntniß des gestirnten Himmels*, 6ª edic. mejorada, Berlin 1792, p. 598 s. Schubert, Friedrich Theodor, *Theoretische Astronomie*. T. 2. St. Petersburg 1798. p. 57 s. (BL).

499 § 276 N. Es claro que Hegel se refiere aquí a Newton, *Optice*, Liber primus, Pars I, Axiomata VI y VII, pp. 8-14. (BL).

500 § 276 N. Hegel podría referirse aquí a la teoría de los gases de J. Dalton, a la cual ciertamente se refiere en otros lugares. Véase Dalton, John, *Weitere Erörterung einer neuen Theorie über die Beschaffenheit gemischter Gasarten*. En: *Annalen der Physik*, editados por Ludwig Wilhelm Gilbert, vol. 13, Halle 1803. p. 442. (BL).

501 § 276 N. El «quien» de la traducción es objetable, porque personaliza demasiado. Lo ponemos para evitar una expresión apenas posible en castellano. Diría «aquello» a lo que se manifiesta. El texto se refiere a la pura identidad de la luz. En ella se identifican el sujeto que manifiesta, el objeto manifestado y el beneficiario de la manifestación. Véase ne 319. (VA).

502 § 276 N. Relación sin relación. Interpretamos que la reflexión pura es relación en un cierto sentido incoativo, pero no lo es enteramente porque no ha sentado aún términos distintos de la relación. (VA).

503 § 276 N. Hegel rechaza los dos modelos contemporáneos de explicación de la luz que se discutían entonces como sistema de emanación y sistema de oscilación. Véase p.e. Berzelius, *Lehrbuch der Chemie*, vol. I, cap. I, pp. 23-27. La teoría de la emanación se retrotrae a Newton y la oscilatoria a Euler. (BL).

504 O pulida de manera natural, no por mano humana, brillante. Refleja puramente la luz que recibe. (VA).

505 § 278 N. Nada manifiesta aún su propio ser. La luz se expande en puros reflejos de sí misma no modificados por las determinaciones de los objetos. (VA).

506 § 278 N. Sobre una materia luminosa, véase p.e. Gren, *Grundriß der Naturlehre*, p. 378, § 639. (BL).

507 § 278 N. Véase Biot, *Traité de physique*, vol. 4, lib. 6, *De la polarisation de la lumière*, pp. 254 ss. (BL).

508 § 278 N. Las indicaciones de Goethe al respecto son numerosas. Se encuentran en los cuadernos *Zur Naturwissenschaft Uberhaupt* de los años 1817 y 1820. En el discurso introductorio fechado el 20 de julio de 1820, Goethe agradece las ayudas de varios amigos científicos, entre los cuales nombra a Hegel. (NP).

509 § 278 N. Malus, Étienne Louis, *Théorie de la double réfraction de la lumière dans les substances cristallisées*, Paris 1810. La obra de Malus fue dada a conocer en Alemania por los *Annalen der Physik*, editados por Ludwig Wilhelm Gilbert, vol. 38, Leipzig 1811, pp. 237-248. (BL).

510 § 278 N. Mayer, J. T., *Commentatio de polaritate luminis*. En: *Commentationes Societatis Regiae Scientiarum Gottingensis Recentiores*. Vol. II, Göttingen 1813. (BL).

511 § 279 N. Heim, Johann Ludwig, *Über die Ähnlichkeit der ehemaligen Erdoberfläche mit der gegenwärtigen des Mondes*. En: *Monatliche Korrespondenz zur Beförderung der Erd- und Himmelskunde*. Editado por Franz von Zach, Gotha 1802, pp. 528-542. En *ENCA* este autor se designaba como «uno de los *menos* ingeniosos geognósticos». (NP).

512 § 279 N. Hegel se refiere aquí probablemente a la teoría de Aristóteles sobre los cometas en *Meteor.* 344a 8-33. (BL).

513 279 N. Hegel podía referirse aquí a las teorías de Whiston, Maupertius, Lalande y otros, según las cuales un choque de la tierra con un cometa era posible e incluso había sucedido ya. Olbers hace frente a estas teorías de la catástrofe mediante cálculos de probabilidad. Véase Olbers, *Über die Möglichkeit daß ein Comet mit der Erde zusammen stoßen könne*. En: *Monatliche Correspondenz zur Beförderung der Erd- und Himmels-Kunde*. Editado por F. von Zach, vol. 22, Gotha 1810, Nr. 47, pp. 412 ss. y 420ss. (BL).

514 § 280. Los cuatro elementos cuyo estudio se iniciará en el § siguiente. (VA).

515 § 280. *durch den selbstischen Einheitspunkt*. La traducción es inexacta para no rizar el rizo y escribir «mediante el punto mísmico de unidad». Interpreto, en efecto, que el adjetivo *selbstisch* no se toma aquí en el sentido corriente de «egoísta», sino que es el adjetivo correspondiente al *Selbst* sustantivado (el sí mismo) que en esta segunda parte de la Filosofía de la naturaleza se superpone a lo que en la primera parte era centro y paulatinamente lo sustituye. (VA).

516 § 280 N. En este punto, *ENCA* añadía: «Lo que yo mismo intenté al respecto en una disertación anterior ya no lo puedo considerar satisfactorio». Con estas palabras, Hegel se retractaba de la conclusión del escrito sobre las órbitas de los planetas que había presentado en Jena, el año 1801, para habilitarse como profesor. (NP). Este escrito se cita frecuentemente como prueba y ejemplo de que Hegel profesaba una filosofía de la naturaleza disparatada. (VA).

517 § 280 N. Filosofía de la naturaleza romántica, no hegeliana. Véanse las líneas finales de la N al § 246. (VA). Según BL, Hegel se refiere aquí al paralelismo schellinguiano entre la

serie de los planetas y la serie de los metales. Véase *Der Ferneren Darstellung aus dem System der Philosophie Andrer Theil*. En: *Neue Zeitschrift für Spekulative Physik*, editado por el propio Schelling, Tübingen 1802, pp. 91-180. Cfr. *Werke*, vol. 4, pp. 450-508. (BL).

518 § 280 N. Kepler, Johannes, *Harmonices mundi libri quinque*, Linz 1619, (NP).

519 § 280 N. Laplace, Pierre Simon, *Exposition du système du monde*, Paris 1796, vol. 2, p. 263: «Engañado por la imaginación... Kepler explicó el orden del sistema solar a partir de las leyes de la armonía musical. En sus últimos escritos se ve aún hasta qué punto le complacían estas especulaciones soñadas que él consideraba vida y alma de la astronomía». (NP). B L amplían la cita anterior.

520 § 280 N. Esta aplicación se encuentra varias veces en la *Óptica* de Newton (Libro I, prop. III y VI; Libro II, 1ª parte, observación 14; 3ª parte prop. XVI; 4ª parte, observaciones 5 y 8). Prescindiendo de inexactitudes en la caracterización de los tonos, Newton se vale también de distintas melodías, una de las cuales p.e. sólo muestra sendos acordes puros, mayor y menor, mientras otra muestra un acorde mayor puro y dos menores. (NP).

521 § 281. O sea, la tierra. (VA).

522 § 281 N. Véanse las nnee 617, 618 y 619. (BL).

523 § 283. *Selbstischkeit*. Aparece ahora el abstracto sustantivado del adjetivo *selbstisch* (véase ne 515). Si entendemos que ese adjetivo significa la cualidad de lo que está «afectado de sí mismo», el nuevo sustantivo es esta misma cualidad en abstracto. (VA).

524 § 286 N. Véanse las últimas líneas de la N al § 264. (BL).

525 § 286 N. Véase, Trommsdorf, *Systematisches Handbuch der gesammten Chemie*, vol. 1, pp. 49 ss y 90. Para el concepto de latencia, véase Erxleben, J. Ch. P., *Anfangsgründe der Naturlehre*, 5ª edic., Viena 1793, p. 429. También, Berzelius, *Lehrbuch der Chemie*, vol 1, cap. 1, pp. 49 s. (BL).

526 § 286 N. *Stoff*. Aunque la palabra estofa sólo se usa ahora en castellano en contextos despectivos (ser de baja estofa, p.e.) es palabra que existe en nuestro idioma con un significado muy próximo al término alemán: material del que algo está hecho. (VA). Según BL, en la química de la época se habla con frecuencia de «materias y estofas». Al respecto citan varios lugares de los libros de Trommsdorf, Gren y Berzelius mencionados en las nnee anteriores.

527 § 286 N. Véase el § 130 N. (VA) y las últimas líneas de la N al § 276. (BL).

528 § 288. De Luc, Jean André, *Recherches sur les modifications de l'atmosphère*, Genf 1772. Traducción alemana, Leipzig 1776. También: *Nouvelles idées sur la météorologie*, London 1786. Trad. alemana, Berlin y Stettin 1787 y 1788. (NP). La nota correspondiente de BL amplía estos datos.

529 § 288 N. Lichtenberg, Georg Christoph, *De nova methodo naturam ac motum fluidi electrici investigandi*. En: *Novi comentarii Societatis regiae scientiarum Gottingensis*, VIII (1777) pp. 168-170. En los años posteriores Lichtenberg publicó varios escritos sobre física y matemáticas, especialmente sobre tormentas y lluvias. (NP). BL amplian los datos de NP.

530 § 288 N. Sobre la explicación del rayo y el trueno, véase Gren, *Grundriß der Naturlehre*, pp. 834-837. En relación con De Luc, véase también el *Journal der Physik* editado por el mismo Gren, vol. 4, Leipzig 1791, pp. 279-288. (BL).

531 § 287 N. Hegel se refiere aquí a una discusión suscitada por E.F.F. Chladni a partir de un escrito suyo del año 1794, al cual replicó con dureza J. A. De Luc. Véase, Chladni, Ernst

Florens Friedrich, *Über Feuer-Meteore, und über die mit denselben herabgefallenen Massen*, Viena 1819, pp. 6, 9 y 419 s. (BL).

532 § 291. Véase más adelante § 310. (VA).

533 §§ 292 y 293. El texto dice *spezifische Schwere*, no *spezifisches Gewicht*, que es como se dice en alemán peso específico. Manteniendo por tanto la traducción de *Schwere* por gravedad, como hemos hecho hasta aquí, sería congruente verter «gravedad específica». Cosa no absolutamente rara porque podría tratarse de la versión alemana de la *gravitas in specie* de Galileo, supuesto que en el texto expresamente se habla de una especificación de la gravedad universal. Mantenemos sin embargo la traducción convencional, porque el texto da por sentada la equivalencia de este concepto con el de densidad y lo define como relación entre *peso* y volumen. Debo esta indicación a GD. (VA).

534 § 293 N. Véase Hurton, Charles, *A mathematical and philosophical dictionary containings* [...] vol. 2, London 1795, p. 260. (BL).

535 § 293 N. *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*. Capítulo 2°. Principios metafísicos de la dinámica. (*Werke*, vol. IV, pp. 523 s, 525 s, 533). (NP). En la traducción de Aleu, J., Madrid, Tecnos, 1991, pp. 43 ss. BL citan también *Cr.r.pura*, B 215 s. y por lo que se refiere a un perfeccionamiento de la física dinámica de Kant, aluden a Gren, *Grundriß der Naturlehre*, pp. 21 ss, especialmente p. 28.

536 § 298 N. Sobre Zenón de Elea, véase la ne 265. (NP).

537 § 298 N. Véanse NN a los §§ 276 y 293. (BL).

538 § 301 N. Chladni, Ernst Florens Friedrich, *Die Akustik*, Leipzig 1802, pp. 667 s y 117 s. (BL).

539 § 304 N. Véase Biot, *Traité de physique*, vol. 2. pp. 45-47. (BL).

540 § 301 N. Tartini, Giuseppe, *Trattato di Musica secondo la vera scienza dell'Armonia*, Padova 1754, Véase también, Chladni, *Die Akustik*, Leipzig 1802, p.208. (NP).

541 § 304 N. Véase Gren, *Grundriß der Naturlehre*, pp. 303-377, especialmente p. 330 (§ 545). Gren por su parte remite a los ensayos de M.A. Pictet sobre la reflexión del calor mediante espejos cóncavos, cuya obra sobre el fuego se había publicado traducida al alemán en Tubinga el año 1790. (BL).

542 § 304 N. Rumford, Benjamin Count of, *An Inquiry concerning the Source of yhe Heat which is excited by Friction*. En: *Philosophical Transactions of the Royal Society of London*, 1798, 1ª parte, pp. 80-82. (NP). BL citan la traducción alemana en *Allgemeines Journal der Chemie*, editado por A.N. Scherer, vol. 1, cuad. 1, Leipzig 1798, pp. 9-31.

543 § 305 N. Hegel se refiere aquí a las investigaciones sobre la capacidad calórica de los cuerpos por J. Black, J.C. Wilke y sobre todo por A. Crawford. Sobre este asunto, véase Erxleben, Joh. Chr. Polykarp, *Anfangsgründe der Naturlehre*, 5ª edic., Viena 1793. También, Gren, *Grundriß der Naturlehre*, pp. 333-336 y la ne 525. (BL).

544 § 305 N. En el § 300. (BL).

545 § 308. *Mittelpunkt der Schwere*, no puede confundirse con el centro de gravedad. Éste, en alemán, se dice *Schwerpunkt*. (GD).

546 § 309. Este «es» debería estar, seguramente, en la línea siguiente después de *a.*, puesto que en *b.* cambia el verbo. (VA).

547 § 310. Contra la definición 1ª del capítulo 2° de los *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*, de Kant. Trad. cast. J. Aleu, p. 43: «La materia es el móvil en tanto que llena

un espacio. Llenar un espacio es resistir a todo móvil que se esfuerce por penetrar en tal espacio...» (VA).

548 § 311. *Punktualität*. Véase el § 296. (VA).

549 § 312 *schließt sich auf*. Este abrirse equivale aquí a la partición del concepto en que consiste el juicio (cfr. § 166), pero adviértase además que prescindiendo de la preposición se trata del mismo verbo con el que Hegel compone *zusammenschließen*, concluir, y cuyo sustantivo es *Schluß*, la conclusión o silogismo que aparece al final de este mismo §. (Cfr. ne 370). (VA).

550 § 312 N. Damos la traducción exacta aunque pueda parecer sorprendente. Si tenemos en cuenta que BL remiten esta referencia al magnetismo a la obra de Schelling, *Darstellung meines systems der Philosophie*, pp. 29 ss y pp. 49 ss (véase *Werke*, vol. 4, pp 137 ss y 153 ss), resulta que Hegel reconoce aquí que aquella filosofía de la naturaleza estaba bien orientada en tanto buscaba la razón en el mundo (véase también la tesis de habilitación 5 en *Wk* 2, 533), pero en vez de atribuir el mérito a Schelling lo atribuye al concepto mismo, el cual se sospechaba o conjeturaba a sí mismo (*sich vermutete*) en la naturaleza; se olía, podríamos decir. Pero el concepto sólo se alcanza de verdad cuando la racionalidad inmanente a las cosas se muestra con la forma misma de la racionalidad, es decir, en forma de silogismo. (VA).

551 § 310 N. Hegel podía tener ante los ojos los descubrimientos de H. Davys y J.J. Berzellius en el campo de la electroquímica principalmente. El trabajo fundamental de Davys apareció en *Philosophical Transactions of de Royal Society of London*, London 1807, vol. 1: Davy, Humphry, *The Bakerian Lecture on some chemical Agencies of Electricity*, 1-56. Sobre el mismo asunto y en la misma revista, año 1826, vol. 3, pp. 383-422, Davy escribió *The Bakerian Lecture. On the relations of electrical and chemical changes*, artículo en el que da una visión general sobre los comienzos de la electroquímica.— La teoría de Berzelius podía haberla conocido Hegel por el escrito publicado el año 1819 y traducido al alemán en 1820, *Essai sur la théorie des proportions chimiques*, pp. 56 ss. Además de estas referencias, BL en su nota ofrecen otras de H. Ch. Orsted y C.H. Pfaff, así como distintas denominaciones de los fenómenos observados, a saber, magnetismo voltaico o galvano-magnetismo.

552 § 313 N. *mechanisierende*. Literalmente, mecanizante o que mecaniza. El sentido es que el magnetismo causa movimientos mecánicos, p.e. el desplazamiento en el espacio de cuerpos o fragmentos de hierro. (VA).

553 § 313 N. Véase Schelling, F.W.J. *Einleitung zu seinem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie. Oder: Über den Begriff der spekulativen Physik und die innere Organisation eines Systems dieser Wissenschaft*. Jena u. Leipzig 1799, p. 75; *Allgemeine Deduktion des dynamischen Proceßes oder der Categorieen der Physik vom Herausgeber*. En: *Zeitschrift für spekulative Physik*, editada por el mismo Schelling, vol. 1, cuad. 2, Jena u. Leipzig 1800, 68-79. Del mismo Schelling, *Darstellung meines Systems der Philosophie*, pp. 84-87. (*Werke*, vol. 3, p. 321; vol. 4, pp. 65-73 y 182-185). (BL).

554 § 314. *an den beiden Enden*. El texto juega con la palabra *Ende* (final de una línea) que puede valer también como extremo de ella. Pero extremo se toma entonces como «término extremo», tecnicismo propio de la silogística. (VA).

555 § 316 N. Aristóteles informa sobre la doctrina de Empédocles acerca de los cuatro elementos en *Metaf.* I, caps. 6 y 7; 988 a 27 y 989 a 20. Sobre Paracelso, véase el escrito *De tribus primis essentiis ex quibus generatum componitur*, en: Paracelsi Bombast ab Hohenheim, Avr. Philip. Theophr., *Opera omnia medico-chemico-chirvrgica*, vol. 1, Genf 1658, pp. 354-358. (BL).

556 § 316 N. BL advierten que Hegel usa aquí de manera anticuada el verbo *ausgehen* por *finden*, encontrar. (VA).

557 *Verhältnis* hay que traducirlo por relación (véase ne 324). Parece sin embargo que Hegel juega aquí con el parentesco de esta palabra con *sich Verhalten*, comportarse o habérselas con algo o alguien. Según esto, en la relación mentada habría que implicar ese sentido de comportarse o habérselas (el cuerpo con la luz). Esta implicación no extrañará a quien tenga presente que para muchos escolásticos la relación era una *habitudo* o un *sese habere ad*. (VA).

558 § 317. *Medium*. Con este término se excluyen los sentidos de mediación o utilidad que tendría *Mittel*. En todo el pasaje, dejaremos «médium» allí donde Hegel lo emplee, sin traducirlo por «medio» para evitar equívocos. (VA).

559 § 318. Me he permitido construir de otra manera este párrafo porque traducirlo literalmente, aunque fuera poniendo entre paréntesis los dos incisos que contiene, lo hacía prácticamente ininteligible. (VA).

560 § 318 N. Aquí excepcionalmente, *Phänomen* en el texto mismo, no *Erscheinung*. (VA).

561 318 N. Véase ne 497. (BL).

562 Sobre la cita de Biot por Hegel en su npp en el § 319, véase Biot, Jean Baptiste, *Traité de physique expérimentale et mathématique*. 4 vols., París. El texto citado por Hegel está tomado a la letra del volumen 3º, p. 325. (NP).

563 § 319 N. Goethe, *Entoptische Farben*, en *Zur Naturwissenschaft überhaupt*, vol I, cuad. 3º, Stuttgart u. Tübingen 1820, pp. 126-190. La cita está tomada del fragmento «XXII. Cuerpos doblemente refractantes», p. 147 s. (NP).

564 La cita que hace Hegel en la npp está tomada de *Entoptische Farben*, en *Zur Naturwissenschaft überhaupt*, Vol. 1º, cuad. 4º, Stuttgart u. Tübingen 1822, pp. 291-294. Bajo el título «Reciente aportación estimulante», Goethe reproduce abreviadamente una carta de Hegel de fecha 24.2.1821. (NP).

565 § 319 N. Cita literal. Sólo los subrayados son de Hegel. (NP).

566 § 319 N. Goethe, *Doppelbilder des rhombischen Kalkspats*, en *Zur Naturwissenschaft überhaupt*. Vol. I, cuad. 1º, Stuttgart u. Tübingen 1817, pp. 20-26. (NP).

567 § 320 N. Véase la ne 617. (BL)

568 § 320 N. *Medien*. Se refiere al medio en el que tiene lugar el fenómeno, no al medio por el que se produce. Véase ne 558. (VA).

569 § 320 N. Desde aquí hasta el final del párrafo, Hegel se refiere a Goethe, *Zur Farbenlehre*, vol. 1, parte 1ª, donde se distingue entre colores fisiológicos (cap. 1), físicos (cap. 2) y químicos (cap. 3). Entre los colores físicos, a su vez, se cuentan los dióptricos (que surgen cuando la luz atraviesa medios turbios o claros como el prisma), los catóptricos (que surgen con ocasión de la reflexión), los parópticos (que se irradian en un borde) y los epópticos (que se forman en la superficie de los cuerpos). A estos distintos colores físicos hay que añadir los entópticos descubiertos más tarde. (BL).

570 § 320 N. Véase en Goethe, *Zur Naturwissenschaft überhaupt*, vol. 1, cuad. 3. Stuttgart u. Tübingen 1820, *Entoptische Farben*, p. 162 s. Goethe se refiere en el texto citado (que se tituló *Punctualität*) a una expresión de Hegel en una carta que éste le había dirigido el 20.7.1817 (*Briefe*, vol. 2, p. 162). (BL). En la nota de BL se transcriben las palabras de Goethe y de Hegel.

571 § 320 N. El texto al que Hegel se refiere se encuentra en otro lugar: *Zur Farbenlehre*, vol. 1, parte 1ª, 181 (§ 471). (BL). En la nota de éstos se aporta la cita oportuna.

572 § 320 N. Véase 318 N. (BL).

573 § 320 N. Goethe, *Zur Farbenlehre*. vol. 1, 1ª parte, sección 2ª, Colores físicos, XIII: «Condiciones de los fenómenos cromáticos» 75 ss (§§ 197 ss). Según Goethe, un color «es desplazado» sobre el otro. (BL).

574 § 320 N. Véase, o.c. en la ne anterior, sección 2ª, Colores físicos X, Colores dióptricos. Sobre la primera clase, pp. 56 ss (§§ 145 ss). (BL).

575 § 320 N. Hegel junta aquí explicaciones de Goethe que se encuentran en diversos lugares. BL, en su nota, los aportan.

576 § 320 N. Newton habla en muchos lugares de siete colores (rojo, naranja, amarillo, verde, azul, añil y violado), pero en otros (p.e. *Optice*, libro II, 2ª parte, observación 14, p. 204) habla de cinco colores principales omitiendo el naranja y el añil. (NP).

577 § 320 N. La dura crítica de Hegel a Newton repite la de Goethe en *Zur Farbenlehre*, vol. I, p. 631 s (§ 645). (NP). En la nota de BL se transcribe el correspondiente texto de Goethe.

578 § 320 N. Hegel usaba la edición latina: *Optice, sive de Reflexionibus, Refractionibus, Inflexionibus et Coloribus Lucis libri tres*, Auctore Isaaco Newton, London 1719. (NP). Véase en el libro I, 1ª parte, la proposición V, 69. (BL).

579 § 320 N. Véase en la o.c. en la ne anterior, el libro II, 2ª parte, p. 230. (BL). Hegel hace suyas las críticas de Goethe a Newton. Cfr. *Zur Farbenlehre*. Parte polémica § 21 y final de la Parte histórica. (NP).

580 § 320 N. Véase o.c. en nnee anteriores, libro I, 2ª parte, proposición 8ª, problema III, 157 s. En la nota de BL se transcribe este lugar.

581 § 320 N. Véase en o.c. libro I, parte 1ª, proposición VII, Teorema VI. Hegel podía tener además ante los ojos la exposición de Goethe en *Zur Farbenlehre*, vol. 2, 1ª parte, pp. 581-588 (Acromasia). (BL).

582 § 320 N. Acerca de los descubrimientos de Malus sobre la polarización, véase el final de la N al § 278 y ne 509. (BL).

583 § 320 N. Hegel alude a los experimentos de Meyer en Göttingen de los que éste quiso concluir que los rayos solares son cuadrados. (NP). BL añaden que esta referencia procede de una nota de Michelet en la edición de la *ENC* preparada por los discípulos. En la misma nota de BL puede verse la referencia de la obra de Meyer, J.T., «Commentatio de polaritate luminis» en *Commentationes Societatis Regiae Scientiarum Gottingensis Recentiores Volumen II*, Göttingen 1813, pp. 18, 20 s y 28 ss.

584 § 320 N. Cfr. Biot, *Traité de physique*, vol. IV, pp. 499-542: *Expériences sur les plaques de cristal de roche, taillées perpendiculairement à l'axe de cristallisation*. (Cfr. 1ª npp del mismo Hegel al § 319). (NP). BL aportan el pasaje correspondiente de Biot.

585 § 320 N. Cfr. Newton, *Optices*, lib. II, parte 3ª, Definición (Propos. XIII) p. 279. Véase también Biot, *Traité de physique*, vol. IV, pp. 88-122: «Sur les accès de facile transmission et de facile réflexion» y la 1ª npp al § 319. (BL).

586 § 323. *physikalische Individualitäten*. Aunque el diccionario (Wahrig) distingue entre *physisch* (=perteneciente a la naturaleza) y *physikalisch* (=perteneciente a la ciencia física), no parece que el uso de estos términos en este § y en el siguiente impliquen aquella distinción. (VA).

587 § 323. *physikalische Spannung*. Véase ne anterior. (VA).

588 § 323. *different*. Véase ne 390. Aquí, según el sentido, podría traducirse quizá como «luz que difiere» o «que se difiere» (VA).

589 § 323. Véase la ne 324 sobre la traducción de *Verhältnis* por relación. (VA).

590 *physische Differenz*. Véase ne 586. Parece que aquí se confirma el uso indistinto, como sinónimos, de los adjetivos *physisch* y *physikalisch*. (VA).

591 § 324. *ein indifferentes Licht*. No se puede traducir por «una luz indiferente» porque no dice *gleichgültiges Licht*. Hegel usa aquí el adjetivo *indifferent* para negar la diferencia tensa, presta a saltar. Entre los dos polos de un aparato eléctrico hay diferencia tensa y cuando salta la chispa se produce una luz en la que esa diferencia se ha neutralizado. Véase ne 308. (VA).

592 § 324. *physikalische Erscheinung*. Por lo dicho en la ne 586, no decimos tampoco aquí «fenómeno fisical». (VA).

593 § 324 N. Hegel piensa aquí probablemente en las teorías sobre la electricidad de J.A. De Luc y M. van Marum. Según el primero, la electricidad consiste en un fluido conductor (fluido eléctrico) y una materia grave (materia eléctrica), y considera posible que la materia ígnea juntamente con la luz produzcan el fluido eléctrico. Véase De Luc, J.A., *Neue Ideen über die Meteorologie*, traducido del francés, 1ª parte, Berlin y Stettin 1787, pp 187 y 422 s. Según Marum, el fluido eléctrico está compuesto de materia calórica y otra sustancia todavía desconocida. Sospecha que esta otra materia sea la materia lumínica. Véase Marum, M. van, *Versuche zum Erweise, daß in dem elektrischen Fluidum Wärme stoff zugegen ist*. En: *Neues Journal der Physik*, editado por F.A.C. Gren, vol. 3, cuad. 1. Leipzig 1796, p. 17. (BL).

594 § 324 N. Hegel se refiere aquí al desplazamiento de las viejas teorías sobre la electricidad por la nueva de B. Franklin. Éste ya no distingue, como hacía Du Fay, entre electricidad del cristal y de la resina, sino de manera enteramente general entre electricidad positiva y negativa. El mismo cuerpo puede ser eléctricamente positivo o negativo. Véase *Des Herrn Benjamin Franklin Esq. Briefe von der Elektricität*. Traducción del inglés y notas de J.C. Wilcke, Leipzig 1758. Prólogo y notas (sobre todo § 41) del traductor. Véase además, Gren *Grundriß der Naturlehre*, pp. 710-712 (§§ 1297-1300). (BL).

595 § 324 N. Véanse los §§ 278 N y 320 N y 278 N con las nnee correspondientes 510 y 582. (BL).

596 § 324 N. *physikalische Natur*. Sobre el adjetivo *physikalisch*, véase ne 586. (VA).

597 § 324 N. Berthollet, Claude Louis, *Essai de statique chimique*. 2 vols. Paris 1803. *Première partie: De l'action chimique en général. Section III: Du calorique*, nota 11 (vol. I, pp. 260 ss). La traducción alemana apareció en Berlín, 1811. La nota citada se encuentra en el cap. 3º: *De l'action de la lumière et du fluide électrique*. El autor pretende esclarecer la distinción entre los efectos de la electricidad y del calor, y establecer la causa de su frecuente semejanza. (NP).

598 § 326. *es zu begeisten*. Véase ne 391. (VA).

599 § 327. *unbegeisteter Körper*. Véase la ne 391 sobre *begeisten*. (VA).

600 § 330. *Vereinung*. Preferimos «unión» a «combinación» (química), a pesar de que Hegel traduce por *Vereinung* el término *combination* que encuentra en los libros franceses. Procedemos así porque Hegel no se vale del término *Verbindung* y el uso que él hace de *Vereinung* indica bien la contrariedad respecto de *Scheidung*, separación (§ 334 y ss). (VA).

601 § 330 N. Hegel se refiere a la crítica de la explicación del galvanismo dada por Volta. J.W. Ritter y H. Davy, a diferencia de Volta, llaman la atención sobre la capacidad del proceso químico de suscitar la corriente eléctrica en la cadena galvánica. Véase *Beyträge zur nähern Kenntnis des Galvanismus und der Resultate seiner Untersuchung*, editado por J.W. Ritter, vol. 1, partes 1 y 2, Jena 1800, p. 246 (§ 82). Respecto de Davy, véase la ne 551. Sobre las discusiones anteriores informa Trommsdorff, *Systematisches Handbuch der gesammten Chemie*, vol. 5: *Geschichte des Galvanismus oder der galvanischen Elektricität, besonders in chemischer Hinsicht*. (NP).

602 § 330 N. Pohl, Georg Friedrich, *Der Prozeß der galvanischen Kette*. Leipzig 1826. (NP). BL aportan algunos textos de Pohl en los que éste critica el modo de estudiar el galvanismo que había sido dominante durante un cuarto de siglo y defiende la necesidad de observar los procesos como totalidad circular.

603 § 330 N. Hegel podría referirse aquí a la teoría de la descomposición electroquímica de Von Grotthus, teoría que fue dominante por mucho tiempo. Véase Grotthus, C.J.T. von, *Mémoire sur la décomposition de l'eau et des corps qu'elle tient en dissolution à l'aide de l'électricité galvanique*. En: *Annales de Chemie*, vol. 58, Paris 1806, pp. 54-74. Véase también la exposición de esta doctrina, sin nombrar a su autor, en Biot, *Traité de physique*, vol. 2, pp. 508 s. (BL).

604 § 330 N. Obra citada en la npp del propio Hegel en el § 319. Hegel modifica ligeramente el texto de Biot. (NP). Éste por su parte se refiere a las observaciones de J.L. Gay-Lussac y J.L. Thénard, según las cuales la cantidad de gas liberado por la acción de la electricidad en el agua depende de las materias disueltas en aquella agua. Del agua pura apenas se desprende gas. Y Biot concluye, en el lugar citado por Hegel, que el agua actúa casi como aislante. (BL). El texto de Biot, traducido, dice: «Así, el agua pura, que transmite una electricidad fuerte como la que provocamos por nuestras máquinas ordinarias, se hace casi aislante para las débiles fuerzas de repulsión que proporciona el aparato electromotor». Nótese, por tanto, que en la cita inserta en el texto falta la calificación de las fuerzas como fuerzas de repulsión. (VA).

605 § 330 N. Berzelius, Jöns Jakob, *Essai sur la théorie des proportions chimiques et sur l'influence chimique de l'electricité*. Traducido del sueco al francés por Fresnel. Paris 1819. Aunque la traducción alemana se publicó en Dresde el año 1820, Hegel cita la edición francesa. Traducimos al castellano, poniendo en letra negrita la parte del texto que Hegel transcribe literalmente: «En el estado actual de nuestros conocimientos la explicación más verosímil de la combustión y del fuego que de ella surge es la siguiente: en cada combinación química va por delante una neutralización de electricidades opuestas, de modo que en esta neutralización el fuego surge enteramente de la misma manera que en la descarga de la botella eléctrica, de la pila eléctrica y de la nube tormentosa. Solamente esta última no va acompañada de ninguna combinación química. *Aquí surge una pregunta que no se resuelve mediante ningún fenómeno análogo a la descarga eléctrica corriente.* Los cuerpos, en efecto, que por la acción de una descarga eléctrica y bajo la producción de fuego se han combinado, *se mantienen juntos en esta combinación con una fuerza superior a todas las fuerzas mecánicas. Los fenómenos eléctricos corrientes* nos enseñan precisamente sobre la influencia mutua de los cuerpos a distancias más o menos grandes o pequeñas, sobre su atracción por la combinación y sobre el fuego que surge de ésta; sólo *sobre esto no nos ofrecen ninguna conclusión: por qué la combinación de los cuerpos después de suprimirse la oposición eléctrica continúa con una fuerza tan grande. ¿Es esto el efecto de una fuerza propia de los átomos (como la polarización eléctrica) o reside en una propiedad de la electricidad que no es perceptible en sus fenómenos corrientes?* — Si intentamos resolver el problema, nos encontramos con que en

el primer caso *la duración de la combinación no podría depender de la electricidad*, pero en el segundo caso *la misma reproducción de la polaridad eléctrica debiera destruir la combinación química más fuerte*. Pero también sabemos, sin embargo, que la descarga de la *batería eléctrica* vence las afinidades químicas y separa de nuevo los cuerpos combinados, esto es, que supera o aniquila la fuerza con que los átomos, tras la descarga electro-química, continúan permanentemente unidos. Con una batería pequeña de 8 a 10 pares de plata y zinc del grosor de una moneda de cinco francos se puede descomponer p.e. la potasa con ayuda del mercurio; y esto nos demuestra que lo que llamamos afinidades electivas o afinidad química está en una relación necesaria y constante con los fenómenos electroquímicos, aunque hasta ahora no podamos explicar los fenómenos observados en la descarga de la electricidad excitada por frotación». (NP).

606 § 330 N. Hegel se refiere aquí a la filosofía de la naturaleza de Schelling y de los schellinguianos. De todas maneras, Schelling no entiende la reproducción animal, sino la sensibilidad, como potencia más elevada del magnetismo; y tampoco es el sistema circulatorio, sino la irritabilidad lo que entiende como potencia más elevada de la electricidad. Véase *Allgemeine Deduction des dynamischen Proceßes oder der Categorieen der Physik*. En: *Zeitschrift für spekulative Physik*, editado por el propio Schelling, vol. 1, cuad. 2, Jena y Leipzig 1800, pp. 80 ss; véase también Kilian, *Entwurf eines Systems der Gesammten Medizin*, 1ª parte, p. 50. El paralelismo establecido por Schelling aparece algo variado en Wagner, J., *Von der Natur der Dinge*, pp. 354, 357, 361 y 365 s. (BL).

607 § 330 N. Traducción del texto citado: «¿Es esto el efecto de una fuerza particular inherente a los átomos, como la polarización eléctrica, o es una propiedad de la electricidad que no es sensible en los fenómenos ordinarios?». Berzelius, *Essai sur la théorie des proportions chimiques*, p. 73. (BL).

608 § 330 N. Traducción de la cita: «la permanencia de la combinación *no debía estar sometida* a la influencia de la electricidad». - Berzelius, *Essai sur la théorie des proportions chimiques*, p. 73. (BL).

609 § 330 N. Traducción de la cita: «el restablecimiento de la polaridad eléctrica debería destruir incluso la más fuerte combinación química». Hegel se refiere en seguida a la continuación del texto que acaba de citar literalmente. Véase la o.c. en las nnee anteriores, p. 74. (BL).

610 § 330 N. Véase la referencia a Biot en el segundo párrafo de esta misma N al § 330. (BL).

611 § 331. *begeistet*. Véase ne 391. (VA).

612 § 333. *chemisch-begeistete*. Véase ne 391. (VA).

613 § 333. Hegel se refiere a una teoría de la atracción química propuesta por T. Bergman. El escrito publicado por primera vez en el año 1775, *De attractionibus electivis*, apareció después en Bergman, Torman, *Opuscula physica et chemica, pleraque seorsim antea edita, jam ab auctore collecta, revisa et aucta*, 3 vols., Uppsala 1783, pp. 291-334. La traducción alemana se publicó en Frankfurt a.M. el año 1795. (BL).

614 § 333 N. Richter. J.B. *Anfangsgründe der Stöchiometrie oder Meßkunst chymischer Elemente*. Breslau u. Hirschberg 1792-93. Del mismo autor: *Über die neueren Gegenstände der Chymie*. Breslau u. Hirschberg 1791-98.— Guyton de Morveau [y otros]. *Elements de chymie theorique et pratique, redigés dans un nouvel ordre, d'après les decouvertes modernes*. Dijon 1777. La traducción alemana se editó en Leipzig 1799-80. (NP). Véase *Annales de Chimie*, vol. 25, Paris 1798, pp. 292-298 y también Berthollet, *Gesetze der Verwandtschaft*, pp. 228 s. (BL).

615 § 333 N. Según BL, Hegel se refiere aquí a una tabla de G. Fischer que éste incluyó en su traducción del libro de Berthollet, *Gesetze der Verwandtschaft*, pp. 229-235. Fischer, para hacer su tabla, se había apoyado en las tablas de J. B. Richter en *Über die neuern Gegenstände der Chymie*, Breslau, Hirschberg u. Lissa 1797. Richter por su parte, en la continuación de su libro del año 1800, negó que a él le hubiera pasado por alto la posibilidad de confeccionar la tabla de Fischer. En cualquier caso, la tabla de éste consta de dos columnas. En la primera, figuran los ácidos, cada uno de ellos con un valor numérico, y en la otra columna las bases, que Hegel llama álcalis. Si se toma cualquier materia en una de las columnas, los números que acompañan a las materias de la otra columna indican la cantidad de materia de esta segunda columna que es necesaria para neutralizar la materia de la primera. La materia de que se parte se elige a voluntad; los números de la otra columna permanecen constantes.

616 § 333 N. Véase la ne 597. Aquí Hegel se refiere a la introducción de la obra allí citada, pp. 1-22, especialmente pp. 16 ss. En las pp. 116-122 puede verse la posición de Berthollet respecto de las leyes de la afinidad de Richter. La cita de Hegel, tomada de la introducción a la obra de Berthollet, dice literalmente: «et c'est dans la superficie que la science acquiest par là, que l'on fai principalment consister ses progrès». (BL). Es claro que *superficie* en el texto de Berthollet no significa superficialidad, sino área o extensión. NP advierten que Hegel con su traducción cambia enteramente el sentido.

617 § 334 N. Una enumeración de las materias fundamentales o materias simples puede verse p.e. en Trommsdorff, *Systematisches Handbuch der gesammten Chemie* vol. 1, pp. 22 s. Una presentación distinta en la que se introducen las materias fundamentales antiguas (oxígeno, hidrógeno, azufre, fósforo, silicio, etc.) en el grupo de los metaloides, puede verse en Berzellius, *Lehrbuch der Chemie*, vol. 1, p. 164. (BL)

618 § 334 N. Véase p.e. Trommsdorff, o.c. en la ne precedente, vol. 1, pp. 22 ss; Gren, *Grundriß der Naturlehre*, pp. 513 ss y 548 ss. (BL).

619 § 334 N. Véase Trommsdorff, o.c. en las nnee precedentes, vol. 1, p. 23. Los cuatro elementos químicos son nitrógeno, oxígeno, hidrógeno y carbono, enumerados en el § 328 como momentos del concepto total. (BL).

620 § 334 N. Véase Berthollet, *Gesetze der Verwandtschaft*, 139, 226. Del mismo autor, *Versuch einer chemischen Statistik das ist einer Theorie der chemischen Naturkräfte*, 2ª parte, Berlin 1811, pp. 125 ss. (BL).

621 § 335. *Begeistung*. Véase ne 391. (VA).

2. III. FÍSICA ORGÁNICA

622 §§ 337 ss. Lo que en el índice y en el § 252 se llama *Organik* (que hemos traducido por Organología) se denomina aquí *Organische Physik*. (VA).

623 § 338. *Erinnerung*. Traducimos por dos palabras porque interpretamos que el término alemán, por lo menos en el uso que Hegel hace de él, engloba dos sentidos que de suyo son separables: la interiorización que imprime una huella permanente o graba, y el recuerdo como devolución a la conciencia de un contenido pretérito (véanse los §§ 452 ss). (VA).

624 § 339. *Mächte*. El plural obliga aquí a traducir *Macht* por «fuerza» aunque este término castellano lo hemos reservado en general para *Kraft*. Potencias o poderes engendrarían aquí equívocos. (VA).

625 § 340. Objetos conocidos por excavación, subterráneos. (VA).

626 § 345 N. Goethe, J.W. von, *Versuch die Metamorphose der Pflanzen zu erklären*, Gotha 1790.— Posteriormente bajo el título *Die Metamorphose der Pflanzen*. En: *Zur Morphologie*, vol. I, cuad. 1°, Stuttgart u. Tübingen 1817, pp. 1-60. (NP).

627 § 345 N. Schulz, Carl Heinrich, *Die Natur der lebendigen Pflanzen. Erweiterung und Bereicherung der Entdeckungen des Kreislaufs im Zusammenhange mit dem ganzen Pflanzenleben*. Vol. I, Berlín 1823. Vol. II, Stuttgart u. Tübingen 1828. Sólo en el primer volumen se encuentra, como segundo título de toda la obra, *Die Pflanze und das Pflanzenreich*. (NP). En lo que sigue, Hegel se refiere particularmente a la teoría de Schulz sobre vasos y savia. (BL).

628 § 346. O también, savia. (VA).

629 § 346. *das dauernde Blatt*, no «hoja perenne», porque lo que Hegel dice es que la corteza es (una cierta) hoja permanente. (VA).

630 § 353. *in ihr Identität* puede leerse gramaticalmente como identidad de la determinidad o de la particularidad. Interpreto que se debe referir a la particularidad porque *ENC B* decía *dadurch* en vez de *in ihr*. En la traducción he incorporado este *dadurch* porque facilita una lectura congruente con la doctrina silogística que el texto viene desplegando a lo largo de toda la Filosofía de la naturaleza. (VA).

631 § 354. *Blutsystem*. Literalmente, sistema sanguíneo. (VA).

632 § 355. Bichat, Marie-François-Xavier, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, París 1800, pp. 2-12. Traducción alemana, Tübingen 1802, pp. 3-18. Cuarta edición francesa con notas añadidas por F. Magendie, París 1822. La distinción entre vida orgánica y vida animal la explica Bichat en las pp. 4 ss. En la p. 7 dice: «Resulta de ahí que las funciones del animal forman dos clases muy distintas. Unas se componen de una sucesión habitual de asimilación y excreción; por ellas [el animal] transforma sin cesar en su propia sustancia las moléculas de los cuerpos vecinos y rechaza seguidamente esas moléculas tan pronto como se han hecho heterogéneas. Por esta clase de funciones no vive sino en él mismo; por la otra clase, existe fuera de sí, es el habitante del mundo, y no, como el vegetal, del lugar que le vio nacer. Siente y percibe lo que le rodea, refleja sus sensaciones, se mueve voluntariamente con arreglo a su influencia, y muy frecuentemente puede comunicar por la voz sus deseos y temores, sus placeres o sus penas.— Llamo *vida orgánica* al conjunto de las funciones de la primera clase, porque todos los seres organizados, vegetales o animales, disfrutan de ella en un grado más o menos acentuado y porque la textura orgánica es la única condición necesaria para su ejercicio. Las funciones reunidas en la segunda clase forman la *vida animal*, así llamada porque es el atributo exclusivo del reino animal». (NP y BL).

633 § 359 N. Véase el § 360. (BL).

634 § 359 N. Hegel se refiere a los *exciting powers* o *potestates incitantes* de John Brown. Véase la obra de este autor *Elementa medicinae*, 2ª edición mejorada, Edinburgh 1784. En la traducción alemana (Kopenhagen 1798) *powers* se traduce por *Potenzen*. (BL).

635 § 359 N. En un diccionario contemporáneo a la *ENC* la «teoría de la excitación» se define como «la teoría de Brown modificada por la elaboración de médicos alemanes y combinada con varias tesis procedentes de otras teorías». Véase *Allg. Real-Enzyklopädie für die gebildeten Stände*. Vol. III, 7ª edic., Leipzig 1827, pp. 645 ss. Sobre Brown véase la ne 658. (NP).

636 § 359 N. Según Michelet en la edición de los discípulos, este pasaje alude al *Primer esbozo de una filosofía de la naturaleza* de Schelling. En la nota de BL se aportan varios lugares de Schelling y sus continuadores en relación con esta teoría de la irritabilidad.

637 § 359 N. Véase Schelling, *Darstellung meines Systems der Philosophie*, 1, 13 (*Werke*, vol. 4, pp. 114 y 123). BL en esta nota y en la anterior llaman la atención sobre el hecho de que Schelling conoce también otra relación no cuantitativa.

638 § 359 N. Adviértase que Hegel refuta aquí la concepción de la identidad de Schelling igualándola a la de Spinoza. La relación que Hegel reconoce tener con la «filosofía de la identidad» la declara ampliamente en el prólogo a *ENC B.* (VA).

639 § 359 N. Hegel se refiere manifiestamente a Kilian, seguidor de Schelling. Véase Kilian, J. A., *Entwurf eines Systems der gesammten Medizin*, 2ª parte, pp. 12 s. BL documentan ampliamente este pasaje.

640 § 359 N. Hegel se refiere a la terminología y procedimientos de Schelling y sus seguidores. BL en dos notas correspondientes a este párrafo aportan varios lugares ilustrativos.

641 § 360. Esta línea muestra que *Trieb* (traducido aquí por «impulso») no puede traducirse por instinto. (VA).

642 § 360. Los lugares concretos de las obras de Aristóteles y Kant han sido mencionados en las nnee 395 y 396. (NP).

643 § 360. Es decir, el ámbito de aquel instinto específico. (VA).

644 § 365 N. Spallanzani, Lazaro, *Éxperiences sur la digestion de l'homme et de différentes espèces d'animaux*, Avec des considérations par Jean Senebier, Ginebra 1793. Trad. alemana en Leipzig 1785. (NP). Según BL, Hegel no reproduce de manera enteramente correcta el pensamiento de Spallanzani. Éste quiere mostrar que la digestión se realiza principalmente mediante la descomposición que ejerce el jugo gástrico, pero no se opone a una explicación química del proceso digestivo. Con mayor razón podría apoyarse Hegel en Autenrith, *Handbuch der Physiologie*, 2ª parte, p. 50 y en Treviranus, *Biologie*, vol. 4, p. 349.

645 § 365 N. Que el proceso digestivo esté ligado a una fermentación, lo niegan Spallanzani (pp. 263 s), Autenrieth (2ª parte, p. 49) y Treviranus (vol. 4, 349) en las oo.cc. en la ne anterior. (BL).

646 § 365 N. Véase, Treviranus, *Biologie*, vol. 4, pp. 402-407 y 410. (BL).

647 § 367 ss. *Gattungsprozeß*. No puede traducirse, desde luego, como «proceso genérico», pero tampoco como «proceso de generación», porque el proceso que aquí se estudia es tanto la generación como la corrupción o muerte del animal desde sí mismo (§ 375). VA.

648 *elementarische Natur*, no se puede traducir por naturaleza elemental porque esta expresión significaría algo así como una naturaleza simple, no desarrollada. Como se ve también en los §§ 286 ss (*Der elementarische Prozeß*), *elementarische* significa lo perteneciente a los cuatro elementos de la vieja tradición. Véase la ne 104. (VA).

649 § 368 N. Hegel podía aquí pensar, entre otros, en los intentos de J.F. Blumenbach y J. Lamarck de sobrepasar la artificiosa clasificación de los animales que estaba entonces extendida. Véase Blumenbach, Joh. Friedr., *Handbuch der Naturgeschichte*, 4ª edición muy mejorada, Göttingen 1791, pp. 48 s. y Lamarck, J., *Philosophie zoologique*, vol. 1, pp. 20 s. (BL).

650 § 368 N. Véase, Jussieu, Antonius Laurentius de, *Genera plantarum secundum ordines naturales disposita, juxta methodum in Horto Regio Parisiensi exaratam, anno M.DCC.LXXIV*, Paris 1789, p. LXXI.– Candolle, A.P. de, *Théorie élémentaire de la Botanique [...]*, 2ª edic. aumentada, París 1819, pp. 236, 239 y 243-249. Véase también Treviranus, *Biologie*, vol. 1, pp. 433-445. (BL).

651 § 368 N. Véase Aristóteles, *Hist. animal.* III 7, 516 b 22 s. «Todos los animales sanguíneos tienen columna vertebral: u ósea o espinosa» (trad. Vara Donado, Madrid, Akal 1990, p. 162).— Sobre este punto, dijo Hegel en sus lecciones de Filosofía de la naturaleza del curso 1819-20: «Aristóteles ha dividido los animales en animales con sangre y animales sin sangre; los primeros tienen columna vertebral; en los tiempos modernos, los franceses han retenido estas distinciones» (*Naturphilosophie*, vol. I. La lección de 1819-20, editada por Manfred Gies, Napoli, Bibliopolis 1980, p. 142) (NP y VA). Aquí Hegel se refiere a la división del reino animal en vertebrados e invertebrados establecida por Lamarck, *Philosophie zoologique*, vol. 1, p. 118. En las pp. 116 y 161, Lamarck juzga que la clasificación de Aristóteles conserva su validez porque la mayor parte de animales invertebrados no tienen verdadera sangre. (BL).

652 § 368 N. Cuvier, Georges, *Recherches sur les ossemens fossiles de quadrupèdes, ou l'on rétablit les caractères de plusieurs espèces d'animaux que les révolutions du globe paroissent avoir détruites*. Paris 1812.— En el Discurso preliminar, p. 65, se lee: «El menor fragmento de hueso, la menor apófisis, tiene un carácter determinado relativo a la clase, al orden, al género y a la especie a que pertenece, hasta el punto de que tantas cuantas veces solamente se tiene una extremidad de hueso bien conservada, con aplicación y ayudándose con un poco de destreza de la analogía y de la comparación efectiva, se pueden determinar todas esas cosas de manera tan segura como si se poseyera el animal entero». (NP).

653 § 368 N. Hegel se refiere aquí manifiestamente a Goethe y a la representación que éste se hace del tipo. Véase *Erster Entwurf einer allgemeinen Einleitung in die vergleichende Anatomie ausgehend von der Osteologie*. Jena 1795 En: *Zur Naturwissenschaft überhaupt, besonders zur Morphologie*, vol. 1, cuad. 2, Stuttgart u. Tübingen 1820, pp. 145-195. Véanse también las pp. 257-284 del cuad. 3 de la misma obra. (BL).

654 § 368 N. Véase Treviranus, *Biologie*, vol. 2, *Geschichte des physichen Lebens*. En este volumen Treviranus trata de la expansión física y geográfica de los animales y plantas. En el § 393 N, Hegel se refiere otra vez a Treviranus tratando el mismo asunto. (BL).

655 § 368 N. Según BL, Hegel se refiere aquí a Aristóteles y a Linneo, pero también indican en su nota que Hegel podía haber utilizado como fuente a Blumenbach, J.F., *Handbuch der Naturgeschichte*, 4ª edic., Göttingen 1791, p. 48, libro que se encontraba en su biblioteca. En la nota de BL puede leerse la cita oportuna.

656 § 369. *Begattung*. La composición de la palabra permite el juego con *Gattung*, género. Aparearse equivale así a generar o engendrar. (VA).

657 § 373 N. ¿Mosto? ¿Aguardiente? (VA).

658 § 373 N. Cfr. Brown, John, *Elementa medicinae*, 1780. Después de una edición en latín, ampliada, el propio autor la tradujo al inglés: *The Elements of Medicine*, 2 vols., London 1788. La obra obtuvo una difusión muy rápida y amplia mediante reimpresiones y traducciones en muchos países europeos y en Norteamérica, y provocó a continuación una amplia literatura. Cfr. Girtanner, Christoph, *Ausführliche Darstellung des Brownischen Systemes der praktischen Heilkunde, nebst einer vollständiger Literatur und einer Kritik desselben*, 2 vols., Göttingen 1797-98. La bibliografía comentada que presenta esta obra abraza ya 102 títulos. En Alemania existían hasta 1806 tres traducciones distintas de los *Elementa medicinae*. (NP). BL en su nota amplían las referencias de este pasaje a Kilian, Hoffmann, y Troxler, seguidores de Schelling.

659 § 373 N. Leve rasgo de humor sarcástico cuyo destinatario se debería buscar entre los filósofos de la naturaleza tentados por el ejercicio de la medicina. (VA)

3. LA FILOSOFÍA DEL ESPÍRITU

INTRODUCCIÓN

660 § 377. Hegel alude a la conocida inscripción en el templo de Delfos. Véase Platón, *Cármides*, 164 d. Según Diógenes Laercio, *De vitis, dogmatibus et apophthegmatibus clarorvm philosophorvm libri decem, graece et latine*, Leipzig 1759, p. 27, este precepto procedería de Tales de Mileto. En relación con la incorporación del oráculo en este lugar de la filosofía hegeliana, puede verse el § 3 del *Fragmento para la filosofía del espíritu*, publicado por primera vez por Friedhelm Nicolin en *Hegel-Studien*, vol. I, Bonn 1961 pp. 17 ss. (*Wk* 11, 517). Se trata de un manuscrito del año 1822 con el que probablemente se iniciaba la redacción de la filosofía del espíritu repetidamente anunciada por Hegel pero nunca publicada fuera de la *ENC*. Sobre el oráculo en general, véase en *HIS* «Los elementos del espíritu griego» (NP y BL). (*Wk* 12, 287 ss; Gaos, pp. 424 ss).

661 § 378. Cfr. § 34. Hegel llama aquí introducción al concepto previo o preconcepto de la Lógica (§§ 19-78). (VA).

662 § 378. Este elogio de los libros aristotélicos *Acerca del alma* y la declaración de intenciones que le sigue es fundamental para la lectura de la filosofía hegeliana del espíritu subjetivo. El texto de Hegel sigue de cerca al de Aristóteles y, en su punto álgido, la doctrina de los dos intelectos, activo el uno y pasivo el otro (III, 5; 430 a 14-16), es determinante de la comprensión hegeliana de la racionalidad (véase § 441 y la N al § 444). Respecto de *Acerca del alma*, véase *FIL* (*Wk* 19, 199 ss; WR II, 293 ss). (VA).

663 § 379. Véase ne 676. (BL).

664 § 380. Véanse las primeras líneas de las NN a los §§ 398 y 408. (BL).

665 § 386 N. Véanse los §§ 92-95. (BL).

666 § 386 N. Véanse los §§ 507-512. (BL).

3.1. EL ESPÍRITU SUBJETIVO

667 § 389. *Acerca del alma* III 4-8, sobre todo III 4, 429 a 15-22 y 429 b 29-430 a 2; III 5, 430 a 10 y ss; III 8, 431 b 20 ss. (BL).

668 § 389 N. Véase § 286 N. (BL).

669 § 389 N. Hegel podría aquí pensar en la comparación de la fuerza o energía vital con la fuerza de las materias imponderables que hacía Autenrieth, J.H.F., *Handbuch der empirischen menschlichen Physiologie*, Tübingen 1801-1802, partes 1-3. (BL).

670 § 389 N. Hegel llama «poros» o también «espacios intermedios» (§ 563 N) a los intersticios del universo en los que Epicuro hacía habitar a los dioses. Véase *FIL*. (NP). (*Wk* 19, 330; WR II, 400). BL remiten a Cicerón, *De divinatione*, libro II, 17, § 40; también, *De natura deorum*, libro I, 8.

671 § 389 N. Descartes, *Principia philosophiae*, 1ª parte, §§ 14 ss; Malebranche, *De la recherche de la verité*, libro 3º, 2ª parte, capítulo VI; Spinoza, *Ética*, 1ª parte, definición 1ª; 2ª parte, prop. XVII; Leibniz, *Systême nouveau de la nature et de la communication des substances [...]*. (BL).

672 § 389 N. Hegel escribe en distintos lugares la expresión «mónada de las mónadas» cuando trata de Dios según Leibniz. Esa expresión, sin embargo, no se encuentra en las obras de éste. Hegel podría haberla tomado de Tennemann, W.G., *Grundriß der Geschichte der Philosophie [...]*, 4ª edic., Leipzig 1825, p. 377. En cualquier caso, sí que la expresión se encuentra en Giordano Bruno, *De triplici minimo et mensura [...]*.

673 § 390. *fühlende*. Tal como se desarrolla más adelante en los §§ 403 ss, Hegel evita toda confusión entre el sentir (tener sentimientos, *Gefühle*, como nivel ínfimo de psiquismo) y el sensar, confusión que ocurre con frecuencia en el lenguaje corriente, tanto en alemán como en español. Véase § 402 N. (VA).

674 § 390. *eingebildet in sie*. ¡Acusativo! Se podría también traducir más dura y literalmente por «imaginado en ella». Si se atiende al sentido direccional, hacia dentro del alma, expresado por la preposición *in* con acusativo, puede empezar a entenderse el significado de esta expresión que más adelante se explicita en los §§ 411 y 412. Interpreto que incluye el sentido de proyección en el alma de las determinaciones naturales corporalmente configuradas (*eingebildet*), haciéndose imagen (*Bild*) en el alma, pero además se añade que esta figuración corporal se hace expresiva de espiritualidad. (VA).

675 § 392. *trüben Stimmungen*. Creemos que el sustantivo de esta expresión tiene aquí un significado prepsíquico en continuidad con lo que Hegel ha dicho en el § 389 y con la rúbrica «El alma ensoñada» que en *ENC B* encabezaba lo que en *ENC C* se llamará, un poco más adelante, «El alma que siente» (véase la ne 71). *Stimmung* parece usarse en este pasaje con un significado que, procediendo del lenguaje musical, alude a la armonía del alma con el universo. El adjetivo no lo traducimos por «turbios» para no implicar un significado peyorativo que parece ausente del texto. «Confuso», como equivalente de «impreciso» y falto de claridad, retiene la referencia a la terminología epistemológica racionalista. (VA).

676 § 392 N. Esta terminología procede de los escritos de F.A. Mesmer o de sus seguidores y también de W. Ritter. Ya en su disertación *De planetarum influxu in corpus humanum*, Viena 1766, indica Mesmer que el cuerpo humano está sometido al influjo de los astros como lo está a la gravedad. Para el llamado magnetismo animal, véase del mismo Mesmer, F.A., *Abhandlung über die Entdeckung des tierischen Magnetismus*, trad. del francés, Karlsruhe 1781, principalmente pp. 9 s y 50-54. El magnetismo animal se distingue del mineral o telúrico en el dicionario *Anatomisch-physiologisches Realwörterbuch [...]*, editado por J.F. Pierer y Ludw. Choulant, 5 vols. Altenburg 1823, pp. 41 y 178 ss. La denominación mesmerismo fue general para designar los fenómenos de magnetismo animal y los procedimientos terapéuticos basados en tales fenómenos.- El término siderismo procede de Ritter, J.W., *Der Siderismus*, Tübingen 1808. En la misma nota de BL pueden verse otras referencias.

677 § 393 N. Treviranus, Gottfried Reinhold, *Biologie, oder Philosophie der lebenden Natur für Naturforscher und Ärzte*, 6 vols., Göttingen 1802-1822. Véase, vol II, 2ª parte, «Difusión de los distintos reinos, clases, familias, géneros y especies de los cuerpos vivientes»; pp. 26 ss, 204 ss y 451. (NP y BL).

678 § 395. *vereinzelt*. Aquí no es posible mantener la traducción de *vereinzeln* por aislar. La marcha de los parágrafos inmediatamente precedentes recorre los momentos del concepto, universalidad (392), particularidad (393 y 394) y ahora singularidad. Adviértase que en la línea final del párrafo aparece el adjetivo *singulär*, extraño en Hegel, en un sentido que también se encuentra entre nosotros para indicar cosas o personas raras, muy especiales. (VA).

679 § 395. *Modus*, en un sentido próximo al modo spinoziano. (VA).

680 § 395. *singulären*. No traducimos «singulares» para no dar lugar a equívocos con *einzelne*. Véase ne 678. (VA).

681 § 398 N. BL no pueden indicar en qué fuente se apoya Hegel. Es cierto, sin embargo, que en mayo de 1805 Napoleón estaba en Milán para ser coronado rey de Italia. Napoleón hizo preguntas a varios profesores. A un médico llamado Carminati le preguntó qué diferencia encontraba entre la muerte y el sueño (*sommeil* en francés) y la cosa acabó en el ridículo porque el médico confundió sueño con *il suo meglio*, lo mejor para él. Véase, Francesco Cusani, *Storia de Milano*, vol. 6, Milán 1867, p. 152. (BL).

682 § 398 N. Aparte de los lugares clásicos de Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano* libro II, cap. 33, §§ 5 ss. y de Hume, *Ensayo sobre la naturaleza humana*, libro I, 1ª parte, 4, BL citan aquí el artículo *Association der Ideen*, en el diccionario *Anatomisch-physiologisches Realwörterbuch [...]*, editado por J.F. Pierer, vol. 1, Leipzig y Altenburg 1816, pp. 465-469.

683 § 398 N. Véase *Cr.r.pura* B 131 ss y 143 ss. (BL).

684 § 398 N. Cfr. § 2 N, § 50 y ss, § 68. (NP).

685 § 399. En la traducción de este parágrafo, en el que se define la sensibilidad a partir del estado de vigilia del alma, se pierde inevitablemente el parentesco de las palabras alemanas *finden* (encontrar) y *empfinden* (sentir, percibir). Sentir consiste en encontrar (*finden*), extrayendo (*emp*) el alma de sí misma unos contenidos que siéndole propios no se confunden sin embargo con su identidad subjetiva. Como se declara en el parágrafo siguiente, la sensación en su estadio primero y más inmediato no objetiva plenamente los contenidos y, por tanto, este nivel primero de vida anímica consiste en una percepción confusa, un simple «darse cuenta» indiferenciado que no distingue aún con nitidez el yo permanente de sus estados pasajeros y de las afecciones que serán luego objetivadas en el nivel conciencia. El lado objetivo del sentir (*empfinden*) es la sensación y el lado subjetivo dará lugar en el estadio siguiente al sentir o tener sentimientos (*fühlen*; § 403 ss). Teniendo pues en cuenta que *Empfindung* presenta una cierta duplicidad de significados, más indeterminado primero y más volcado luego hacia la sensación objetiva, me permito traducir el mismo término alemán por «sensibilidad» o por «sensación» según el significado del pasaje. (VA).

686 § 400 N. Traduzco así, aunque nosotros diríamos «en el sentido» (traduciendo del latín *in sensu*), para mantener el término que encabeza todo este grupo de §§. (VA).

687 § 400 N. *des Mein-eigen-seins*. El texto sugiere que esta expresión, por su composición y sonido, es idéntica a *des Meinigens*, de lo mío. (VA).

688 § 400 N. Aquí y en las líneas que siguen se observa el carácter genérico o indistinto de la palabra *Empfindung*. No sólo abarca el sensar sino aquel sentir, que muy pronto, como lado subjetivo de la *Empfindung*, se distinguirá de ésta como sentimiento (*Gefühl*). (VA).

689 § 400 N. Cita del evangelio según Mateo 15, 19. (NP).

690 § 400 N. Véase § 2 N. (BL).

691 § 401. La traducción respeta el tiempo presente del verbo, aunque nosotros seguramente diríamos «será». (VA).

692 § 401. Aquí la traducción pierde también el parentesco entre *innerlich machen* (hacer interior, interiorizar) y *erinnern* (recordar). Recordar es grabar interiormente o registrar, como en inglés *to record*. Véanse más adelante los §§ 452-454 y las nnee 765 y 767. (VA).

693 § 401. *verleiblicht*. El verbo *verleiblichen* podría traducirse por somatizar. No lo hacemos para no implicar el sentido médico más concreto que tiene hoy esta palabra. Usamos corporificar, presente en María Moliner, aunque preferiríamos corporizar. (VA).

694 § 401. *in einem besondern Systeme der Organe*. Seguimos el texto de *ENC C*. *ENC B* y los discípulos leen ... *Systeme oder Organe*, es decir, sistema u órganos. (VA).

695 § 402. *fühlende Seele*. Alma que siente, sentiente o que tiene sentimiento. Véase la ne 697. (VA).

696 § 402 N. *Selbstischkeit*. Véase la ne 523. (VA).

697 § 403. O individuo sentiente (*fühlende Individuum*). Como hemos anticipado en la ne 673, traducimos *fühlen* por sentir, en el sentido de tener sentimiento, y *Gefühl* por sentimiento. El esfuerzo por distinguir netamente *empfinden* (sentir en general, tener sensaciones) y *fühlen* (tener sentimientos) es propio de *ENC C* para hacer frente a las imprecisiones del lenguaje ordinario a las que alude la N al § 402, propia igualmente de la 3ª edición. (VA).

698 § 403 N. Virtualmente. En latín en el original. Véase ne 770. (VA).

699 § 403 N. *sie sich nur zu sich selbst verhält*. Se podría también traducir «sólo se comporta consigo misma», aunque en versión más castiza y enraizada en la tradición habría que decir que «sólo se las tiene consigo» (*ad se tantum se habet*). (VA).

700 § 404. Que encontraremos luego en la sección B, §§ 413 ss. (VA).

701 § 405 N. En el sentido de partición inducida por el concepto. (VA).

702 § 405 N. Véanse los §§ 409 s. (BL)

703 § 405 N. Véase el texto de este mismo §. (BL).

704 § 405 N. Un abandonarse u obedecer al genio. En latín en el original. Por lo que se refiere a la traducción de *Gemüt* en este pasaje por «pasión», véase la ne 755. (VA).

705 § 406. *Gefühlsleben*. Creemos que según el sentido sería correcto leer: «Vivir inmerso en el sentimiento es ...». (VA).

706 § 406. *verständig*. Traduzco por «inteligible», en vez de «intelectiva» (Croce) o «establecida por el entendimiento» (Bourgeois), porque el uso hegeliano del adjetivo *verständig* refiere simplemente el sustantivo al cual acompaña al orden del entendimiento, tanto en sentido activo (inteligente) como pasivo (inteligible). (VA).

707 § 406. En *ENC B* se denominaba *magnetismo animal* a lo que aquí se llama *sonambulismo magnético*. Según el modo de hablar actual, los fenómenos aludidos en este § y su N se comprenden bajo el término *hipnotismo*. (VA).

708 § 406 N. Véase § 405. (BL).

709 § 406 N. Véase Plutarco, *Cato minor*, pp. 69 ss. Hegel poseía la edición latina de Hutten en 14 vols., Tübingen 1791-1805. (BL).

710 [Sobre la npp de Hegel] En la referencia a Platón (*Timeo*, 70 d, ss), las citas no son literales ni completas, ni tan siquiera las puestas entre comillas, sino un resumen. (NP). Cuando en la misma npp, Hegel se refiere a «muchos modernos», podía haber tenido ante los ojos un artículo aparecido en los *Annales du Magnétisme animal* sobre el conocimiento del magnetismo animal por parte de los antiguos en el que se menciona la teoría de Platón. Una recensión del artículo se publicó en *Archiv für den tierischen Magnetismus [...]*, editado por C.A. von Eschenmayer y otros. Vol 2, tomo 3, Halle 1818, p. 124 s. (BL)

711 § 406 N. Del magnetizador. En francés en el original. Según lo dicho en la nota anterior, hoy le llamaríamos *hipnotizador*. (VA).

712 § 408 N. Véase el § 34. (BL).

713 § 408 N. *das präsente Bewußtsein*. Hay que entender, probablemente, conciencia actual. (VA).

714 § 408 N. Véase § 398 N. (BL).

715 § 408 N. *frei wird*. Literalmente, «se hace libre» o «se libera». Aquí, el sentido de la expresión es el de soltarse o desvincularse de la totalidad ordenada a la cual pertenece. (VA).

716 § 408 N. *sondern nur Verrückheit*, o sea, desplazamiento de un elemento fuera de su lugar, desordenando así el conjunto. Hegel utiliza el doble sentido que permiten los dos términos alemanes *verrücken* (sacar de sitio, desordenar) y *verrückt* (loco, como alguien que está fuera de sí). (VA).

717 § 408 N. Pinel, Ph., *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale ou la manie*. Paris 1801. (NP). La traducción del francés y notas de Mich. Wagner *Philosophisch-medizinische Abhandlung über Geistesverirrungen oder Manie* apareció en Viena el mismo año. (BL).

718 § 409. O habituación. Aunque según el diccionario, *Gewohnheit* equivale también a «costumbre», traducimos por «hábito» porque este punto de la filosofía hegeliana se corresponde con el tratado clásico *De habitibus*, previo en general al tratado de las virtudes, y porque reservamos «costumbre» para *Sitte*, costumbre ético-social que se suele emparejar con la ley (§ 538 p.e.). (VA).

719 § 410 N. Véase Cicerón, *De finibus bonorum et malorum*, libro V, § 74. (BL).

720 § 410 N. *allgemein geltend* se ha traducido por «universalmente válido» porque éste es el sentido que el diccionario alemán da a esta expresión y que aquí encaja perfectamente, aunque hablar de una universalización del cuerpo puede parecer extraño a primera vista. Sin embargo, si se atiende a que mediante la adquisición de habilidades el cuerpo se hace instrumento dócil, *durchgängig*, hablar de la universalización del cuerpo se hace más comprensible. Además, Hegel parece también aprovechar el sentido que esta palabra sugiere por su composición, a saber, el de «transitable». Como explica el texto en seguida, por la habilidad el cuerpo se hace manejable y deja de ofrecer resistencia. (VA).

721 § 410 N. Véanse los §§ 452-454 y 461-464. (BL).

722 § 411. Hegel piensa aquí en los intentos de crear una fisiognómica y una craneología científicas por parte de Lavater y Gall. Véase Lavater, J.C., *Von der Physiognomik*, Leipzig 1772, pp. 21 s. También del mismo autor *Physiognomische Fragmente, zur Beförderung der Menschenkenntniß und Menschenliebe*, Leipzig y Winterthur 1775. Para la craneología de Gall, véase *Des Herrn Dr. F. Galls Schreiben über seinen bereits geendigten Prodromus über die Verrichtungen des Gehirns des Menschen und der Thiere, an Herrn Jos. Fr. von Retzer*. En: *Der neue Teutsche Merkur vom Jahre 1798*, editado por C.M. Wieland, vol. 3, Weimar, 1798. También Gall, F.J., *Sur les fonctions du cerveau et sur celles de chacune de ses parties [...]*, Paris 1825. En la nota de BL pueden verse algunos textos de estas obras.

723 § 411 N. Véase Böhme, Jakob, *De signatura rerum oder [...]* en *Theosophia*, vol. 2. BL aportan un texto pertinente.

724 § 413. Restringiendo la noción de «fenómeno del espíritu» al ámbito «conciencia» (que además de conciencia y autoconciencia, abarca la razón como unidad de ambas), Hegel parece volver a la concepción que presidió el comienzo de la redacción de la *FEN* como «ciencia de la experiencia de la conciencia», lo cual obligaba seguramente a cerrar el libro con su capítulo V. En cualquier caso, la restricción de la rúbrica «Fenomenología» en la *ENC* permite eliminar de esta sección aquellas figuras que no eran ya «solamente figuras de conciencia» sino «figuras de un mundo» (*FEN* cap. VI; *Wk* 3, 326; Roces p. 261; Gómez

Ramos 525) cuyo contenido, netamente liberado de la forma conciencia, se desplaza ahora hacia la doctrina del espíritu objetivo y del espíritu absoluto. Pero el aspecto principal de esta transformación de la Fenomenología en la *ENC* reside seguramente en la pérdida, o por lo menos debilitación, de su carácter de introducción necesaria a la filosofía. La N al § 415 evoca al kantismo y al spinozismo como doctrinas cuyo sentido y correspondiente superación llevó a cabo la *FEN* de 1807. La conocida fórmula de la sustancia-sujeto condensaba esta superación y sigue presente en la *ENC*. Pero la necesidad que Hegel siempre sintió de partir de la situación de la filosofía en el momento en que se ponía a escribir, le obliga en Berlín a no mirar tanto al kantismo y al spinozismo, desaparecidos ya del primer plano de la actualidad filosófica, sino a la doctrina del saber inmediato de lo absoluto como cierre del periplo de la filosofía moderna. Este cambio en el «espíritu del tiempo» da lugar a la redacción del fragmento titulado «Tres posicionamientos del pensamiento ante la objetividad» (§§ 26-78), cuya principal novedad es precisamente la inclusión como tercer posicionamiento de esta filosofía del saber inmediato. Y entonces el ser con el que hay que empezar el camino deductivo de la Lógica ya no es tanto el resultado del proceso ascensional de la conciencia en los tiempos de la revolución francesa cuanto la versión hegeliana del saber *inmediato* de lo absoluto como conciencia de la época post-napoleónica. (VA).

725 § 413. *Gewißheit* ha de traducirse indudablemente por «certeza». El lector leerá bien, sin embargo, si tiene presente que el término alemán se asocia mejor a saber (*wissen*) que el castellano «certeza», palabra ésta que sugiere una firmeza en el saber que la *Gewißheit* de la fenomenología más bien disipa. (VA).

726 § 413. *Gegenstand*. Lo que está ahí enfrente contrapuesto. La palabra subraya, por tanto, la contraposición o enfrentamiento del objeto *gegen*, «contra» o «frente a» la certeza y es, en este sentido, término fenomenológico o «para la conciencia». Pocas líneas más abajo aparece *Objekt*, que es categoría lógica «para nosotros», correlativa a concepto y a sujeto. Visto lo que se dice en el § 193 N y la observación de J.M. Ripalda al respecto (Hegel, *Filosofía Real*, México, FCE, 1984, p. 426), hemos optado por traducir *Objekt* y *Gegenstand* por la misma palabra castellana, escribiéndola sin embargo en letra versalita (OBJETO) cuando se trate del término lógico *Objekt*. A lo largo de los parágrafos siguientes se observará el juego entre las dos palabras. Véase ne 376. (VA).

727 § 415 N. Véase el § 44 y su N. (BL).

728 § 415 N. Véase el § 55 con su N y el § 57. (BL).

729 § 413 N. Obsérvese que Hegel señala como introducción lo que según los títulos que figuran en la *ENC* es sólo concepto previo *de la Lógica*. (VA).

730 § 415 N. Véase Reinhold, Karl Leonhard, *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens nach Principien der Wissenschaftslehre*. Praga y Jena 1789. Del mismo, *Beyträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen*. Vol. 1, Jena 1790, pp. 167 ss y 257 ss. (BL).

731 § 415 N. Véase Fichte, I.G. *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre [...]*, Leipzig 1794, p. 195 s. Del mismo autor, *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre*, Jena y Leipzig 1796, p. 24. Para la reinterpretación por parte de Fichte de la cosa en sí kantiana, véase *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre für Leser die schon ein philosophisches System haben*. En: *Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten*. Editado por el mismo Fichte y F.I. Niethammer, vol 5, cuad. 4, Jena y Leipzig 1797, pp. 373-377. En la *Gesamtausgabe* de las obras de Fichte, vol. 2, pp. 369 s; vol. 3, p. 343; vol. 4, pp. 241-243. (BL).

732 § 415 N. Después de haberse referido a Reinhold y Fichte, Hegel piensa aquí posible-

mente en Schelling, esto es, en la recepción schellinguiana de Spinoza en el escrito *Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen*, Tübingen 1795. En *Werke*, vol. 1, pp. 149-244; en la *Akademie Ausgabe*, vol 2, pp. 67-175. (BL).

733 § 415 N. Esta N resume el itinerario filosófico de Hegel desde el kantismo a su propia filosofía como filosofía del espíritu. Completa la N al § 55. (VA).

734 § 418 N. *Wk* 3, 82 ss; Roces p. 63 ss; Gómez Ramos 163 ss. (VA).

735 § 420. *will den Gegenstand in seiner Wahrheit nehmen*. Juego de palabras basado en que percibir se dice en alemán *wahrnehmen*. Desglosando la palabra (*wahr-nehmen*) interpreta entonces que la percepción quiere captar el objeto en su verdad. (VA).

736 § 420. Aquí se vale Hegel del parentesco verbal entre *Gewißheit* (certeza) y *wissen* (saber) indicado ya en la ne 725. Una certeza determinada es un saber determinado, saber algo. (VA).

737 § 420 N. Véase el § 40. (BL).

738 § 421. Como de costumbre traducimos *Grund* por «fundamento». Sin embargo, en este parágrafo se advierte bien que el alemán *Grund* traducía a su vez el francés *raison*. Véase ne 314. (VA).

739 § 421. Hasta el § 130. (BL).

740 § 424. Véase la ne 250. (BL)

741 § 429. *Diremtion*. El cultismo alemán deriva del latín *dirimere* (dirimir o decidir) con el mismo significado en ambas lenguas de partir o deshacer un vínculo. Hegel lo usa aquí como sinónimo de «juicio» (*Urteil*) porque en éste contempla él siempre una partición. Obsérvese que cuando «dirimir» se usa para significar la resolución de un conflicto, se sobreentiende entonces que el juicio resolutivo da a cada uno lo suyo: la razón o la cosa litigosa se re-parte. En castellano carecemos del sustantivo correspondiente y no parece que se pueda aproximar a «casación», porque este término significa más bien anular (del lat. *cassare*, no de *caedere*, cortar). (VA).

742 § 432. *aufgehoben*. Aquí evidentemente no se puede mantener la traducción de *aufheben* por «superar» porque el sentido de todo el pasaje impide retener en este caso el momento de la conservación. La muerte física, como negación abstracta, no se recobra en un plano superior. En ella, prima por tanto la eliminación. (VA).

743 § 433. *Gewalt*. Se podría traducir también por «fuerza», supuesto que su resultado es un acto «forzado». No lo hacemos así, sin embargo, para evitar cualquier tipo de confusión con *Kraft*. Ésta es generalmente una fuerza de la naturaleza (centrífuga, centrípeta; de atracción, de repulsión) o también del espíritu (facultad o potencia del alma)al margen de cualquier valoración ética. *Gewalt* se refiere a una fuerza ejercida por humanos sobre humanos (aquí por los héroes fundadores de estados) pero no implica necesariamente el sentido peyorativo que podría sugerir el término castellano «violencia». *Gewalt*, en efecto, se usa también para nombrar los «poderes» del estado (§ 541), englobando, claro es, la fuerza coercitiva de esos poderes. En este pasaje tampoco tiene sentido peyorativo porque la fuerza o violencia ejercida en la fundación de los estados, aunque no sea el fundamento racional que los legitima, no es tampoco una fuerza o violencia ilegítima, supuesto que es «violencia segunda». Según Hegel, la primera violencia en este caso la ejerce la naturaleza, en la medida en que se opone al espíritu e impide su emergencia. En este sentido, como primera violencia, la oposición de la naturaleza a la civilización es tan ilegítima como la que ejerce el delincuente y ambas deben contrarrestarse con una segunda violencia. Cfr. §§ 499-501. (VA).

744 § 434. *des Bedürfnisses*. Del menester o menesterosidad. Cfr. § 360 e n el que se define *Bedürfnis*. (VA).

745 § 434. O sea, las técnicas socialmente consolidadas de creación de riqueza. (VA).

746 § 434. Si en el § anterior se conceptualizaba el origen histórico de los estados, en éste se hace lo mismo con el comienzo de las técnicas o cultura práctica, el cual vale como germen de la sociedad civil moderna (§§ 523-528). Este germen recoge y sintetiza muy condensadamente elementos tomados del tratamiento aristotélico de la sociedad doméstica y heril contenidos en el libro I de la *Política*. (VA).

747 § 435. Cfr. Cita bíblica de los libros de los *Salmos* 110, 10 y *Proverbios* 1, 7. (NP).

748 § 436. Esta figura absorbe toda la sección B del capítulo IV de la *FEN* de 1807 (estoicismo, escepticismo y conciencia desventurada) bajo una determinación, la autoconciencia universal, que en aquella obra aparecía en el capítulo sobre la religión (VII). Véanse los textos en *Wk* 3, 556 ss, especialmente 568-569; Roces 442 ss, especialmente 452; Gómez Ramos 867 ss, especialmente 885). Aquí en la *ENC*, la autoconciencia universal aparece más bien como origen de la conciencia ética, pero la relación intrínseca de ésta con la religión se expresa claramente en el segundo párrafo de la larga N al § 552. Aquí, en la raíz de ética y religión, queda subrayado el carácter esencialmente intersubjetivo de la autoconciencia universal, en continuidad con la concepción intersubjetiva del espíritu tan presente en la *FEN* de 1807. Por otra parte, la sustitución que aquí se lleva a cabo de las figuras de la sección B del capítulo IV de la *FEN* facilita la remisión de los restantes contenidos de aquella obra a otras partes del sistema, principalmente al espíritu objetivo y al espíritu absoluto; tal remisión se consuma en los §§ 439 y 440, de manera que los contenidos de la segunda mitad de la *FEN* de Jena son en la *ENC* filosofía del espíritu simplemente y dejarán de cobijarse bajo la rúbrica de fenomenología. (VA).

749 § 436 N. *Wiedererscheinen*. Nuestra traducción sigue el texto de *ENC C*. *ENC A* y *ENC B* ponen *wiederscheinen*, en vista de lo cual Nicolin-Pöggeler proponen *widerscheinen*. Creemos que el verbo *erscheinen* es aquí el más indicad,o porque toda la Fenomenología está bajo este concepto y porque el pasaje se refiere directamente a la aparición de un yo en el otro registrada en las líneas inmediatamente anteriores. Por otro lado, preferimos *wieder* (otra vez) a *wider* (contra) porque se trata de la reproducción o multiplicación en muchas autoconciencias monádicas del concepto único que el texto apone inmediatamente. Multiplicación de las autoconciencias como fenómeno plural de un concepto único cuya exposición continúa el parágrafo siguiente. (VA).

750 § 439. En esta deducción del concepto de espíritu a partir del de razón, se recoge solamente la adecuación entre razón subjetiva y objetiva. Parece, por tanto, que se pierde aquel pluralismo de la subjetividad espiritual que se había subrayado en el cap. IV de la *FEN*. Sin embargo, en la N al § siguiente se apunta hacia la realización del concepto de espíritu como libertad. Ello se verá en el § 482, y más adelante, en los §§ 513 y 572, se sabrá que la libertad objetiva plena se cumple en la relación ética con los otros. (VA)

751 § 440. *hat sich zur Wahrheit der Seele ... bestimmt*. La traducción convencional («se ha determinado *como* verdad del alma»; Croce, Bourgeois) ignora el sentido específico de la preposición *zu*, que (como el latín *ad*) indica dirección y punto de llegada. Traducirla por un «como» pierde de vista que alma y conciencia han hecho camino, han recorrido un proceso de determinación cada vez más concreta, de modo que cada peldaño de esta ascensión se ha constituido como «verdad» del precedente. La traducción literal sería por tanto «se ha determinado a la verdad del alma», pero con este laconismo la proposición sería apenas inteligible. Por eso recurrimos a una cierta perífrasis que ofrece, creemos, el sentido correcto. (VA).

752 § 441. El espíritu subjetivo es en la Filosofía del espíritu lo que el concepto es en la Lógica. Del mismo modo que el concepto necesita completarse con la objetividad que él mismo se otorga y junto con ella pasa seguidamente a idea, el espíritu subjetivo debe completarse con el espíritu objetivo para pasar juntos a espíritu absoluto. Sólo éste será, como plena realidad de la idea lógica, total y verdaderamente infinito. (VA).

753 § 442. *die Tätigkeit des Übersetzens*. También, «la actividad del traducir», pero en el sentido de *trans-ducere*, llevar a otra parte. Preferimos «trasponer», por ser compuesto de poner, igual que *übersetzen* lo es de *setzen*. La actividad del espíritu, como actividad realizadora de su propio fin intrínseco, brota primero del espíritu, trasponiéndose como otro de sí, para recoger finalmente en sí mismo a este otro de sí, identificado ahora consigo sin confundirse ambos. Sin embargo, siendo esta actividad manifestación, todo el proceso es inmanente al espíritu; trasponer no significa propiamente un traslado a otra parte, porque el espíritu, como totalidad, no tiene afueras. (VA).

754 § 442 N. *Oeuvres de Condillac, revues, corrigées par l'Auteur, imprimées sur ses manuscrits autographes, et augmentées de La Langue des Calculs, ouvrage posthume*, vol. 1, *Essai sur l'origine des connaissances humaines. Vol. 3, Traité des sensations*, Paris 1798. (BL).

755 § 442 N. *Gemüt*. Generalmente hemos traducido este término por «ánimo» porque con él se tradujo primero al alemán filosófico el *animus* latino contradistinto de *anima* (*Seele*). No adoptamos «psiquismo» porque es palabra demasiado moderna para verter el texto de Hegel. Aquí hemos optado por «afectividad» (y en la N al § 405 por «pasión»), evocando la conexión que el alemán hace de manera obvia entre *Gemüt* y *gemütlich* (confortable, entrañable) y porque fue corriente considerar el *Gemüt* como sede de los afectos o pasiones en correspondencia con el alma irascible de Platón, sede de la valentía (*Mut*). En cualquier caso, la unión de *Intelligenz* y *Gemüt* que vemos en el texto parece indicar el conjunto de la vida psíquica. (VA).

756 § 444 N. Kant considera la psicología empírica como filosofía aplicada, la cual habría de unirse a la filosofía pura, pero sin mezclarse o confundirse con ella. Véase *Cr.r.pura*, B 876. En *FIL*, reconociendo Hegel la grandeza del proyecto crítico, reprocha a Kant haberse quedado en el punto de vista psicológico (*Wk* 20, 337; WR III, 423). En este lugar, después de la mención de Kant, es posible que Hegel se refiera a la antropología psíquica de G.E. Schulze, quien había propuesto como introducción a la metafísica las distintas clases de hechos de conciencia. Véase Schulze, G.E.,*Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften zum Gebrauche für seine Vorlesungen*, 3ª edic., Göttingen 1826. También podría referirse Hegel a Fries, Jakob Friedrich, *Handbuch der Psychischen Anthropologie oder der Lehre von der Natur des menschlichen Geistes*, vol. 1, Jena 1820. En esta obra Fries menciona varias veces a Schulze. Sobre la crítica de Hegel a Fries, véase la ne 214. (BL).

757 § 445. El término *Intelligenz*, que se traduce sin dificultad por «inteligencia», no puede confundirse de ninguna manera con *Verstand* (entendimiento), a pesar de que traducimos el latín *intellectus* por entendimiento cuando decimos que las facultades del alma son entendimiento y voluntad. *Intelligenz* equivale al *intellectus* de la tradición latina y recubre por tanto todo lo que en Hegel es el campo del espíritu teorético, incluyendo el entendimiento o *Verstand*. *Intelligenz* se contrapone y complementa así con *Wille* (voluntad), la cual recubre a su vez el campo del espíritu práctico. *Vernunft* no sirve para mencionar lo teorético solo porque también hay que contar con la razón práctica. La actividad de la inteligencia se desplegará y diferenciará a partir del § siguiente hasta el § 468 inclusive. El entendimiento (*Verstand*), como *una de las* actividades de la inteligencia, sólo aparecerá en el § 467. (VA).

758 § 445 N. *Kräfte*. Retenemos la traducción de *Kraft* por «fuerza» porque el mismo

texto remite a esta categoría tal como se determinó en la Lógica. De ella se vale Hegel para oponerse al funcionamiento independiente de las fuerzas tanto físicas como psíquicas, tal como lo habían hecho la física y la metafísica racionalistas. El lector tendrá en cuenta, de todas maneras, que en nuestro ámbito lingüístico y cultural, más dominado por la escolástica anterior al racionalismo, diríamos más bien «potencias» donde el alemán dice «fuerzas», aunque en ambos casos el término se suele emparejar con «facultades» (*Vermögen*), como hace el texto. Recuérdese que Kant hablaba de *Urteilskraft*, expresión que preferimos verter por «facultad de juzgar» y no por «capacidad de juzgar» para evitar el sentido más pasivo de «capacidad». (VA).

759 § 445 N. Expresión introducida por Fichte, *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre [...]*, Leipzig 1794, pp. 65 s y 196 ss. En la *Gesamtausgabe*, vol. 2, 293, 369 ss. (BL).

760 § 445 N. Véase p.e. §§ 46 ss. (BL).

761 § 446 N. *Gefühl*. A pesar de que el verbo *fühlen* (sentir o tener sentimientos) no se presentó distintamente hasta el § 403 y ss como lado subjetivo del sentir en general (*empfinden*, englobando éste la sensación), aquí Hegel remite más atrás al § 399 y ss. Por ello entendemos que en este §, a pesar del esfuerzo por deslindar la significación de ambas esferas (tener sensaciones, tener sentimientos), se retiene su suelo común subjetivo. Véase la primera línea del § 403. (VA).

762 § 447 N. Hegel se refiere aquí a posicionamientos filósoficos que se sitúan en el punto de vista de la conciencia y que en el § 415 se vincularon a los nombres de Kant, Reinhold y Fichte. Por lo que se refiere a Kant, véase *Cr.f.j.* §§ 1-3, principalmente el § 3 (*Werke*, vol. 5, 203-207). Para el concepto de sensibilidad en Reinhold, véase de este autor *Versuch einer neuen Theorie des menschlichem Vorstellungsvermögens*, Praga y Jena 1789, pp. 359 ss. También *Beyträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen*, vol. 1, Jena 1790, pp. 176 s y 248. También se encuentra en Reinhold la distinción entre materia y forma de la representación en las dos oo.cc., pp. 230 ss y 182 ss respectivamente. Para el concepto de sensibilidad y sentimiento en Fichte, véase *Grundlage* pp. 302-339 y *Die Bestimmung des Menschen*, Berlin 1800, pp. 73 ss. En la *Gesamtausgabe*, vol. 2, pp. 430-451; vol. 6 215 ss. (BL).

763 § 447 N. Para el sentimiento moral (*moral sense*), véase p.e. *An Essay on the nature and conduct of the passions and affections. With illustrations on the Moral Sense. By the Author [...]* (Francis Hutcheson). En su crítica al sentimiento religioso, Hegel podía también referirse a Schleiermacher; véase § 2 N. (BL).

764 § 449. *in sich erinnert*. Literalmente, recordada en sí misma, pero esta expresión apenas es posible en castellano. Por ello recurrimos a la otra faceta del significado de *erinnern*, presente en todo el pasaje. (VA).

765 § 451. *erinnerte Anschauung*. Traducimos *erinnern* por recordar, aunque aquí como en otros lugares (§ 449 p.e.) podría también traducirse como «interiorizar». La raiz *innern* (interiorizar), presente en *erinnern* (recordar, cfr. ne 692), permite a Hegel irisar numerosos matices intermedios entre recuerdo e interioridad, matices también presentes, por otra parte, en la tradición platónico-cristiana de las tres facultades del alma como memoria, entendimiento (inteligencia, en el texto de Hegel; véase ne 757) y voluntad. (VA).

766 § 451. Este «pero» está en *ENC B*. (VA).

767 § 452. *Erinnerung* (véanse las nnee 692 y 765). Aunque *Erinnerung* tiene desde luego el sentido de «recuerdo», Hegel subraya en este lugar el sentido de «interiorización» y distingue cuidadosamente esta función interiorizadora de la *Erinnerung* respecto de la memoria propiamente dicha (*Gedächtnis*), que se estudiará a partir del § 461. (VA).

768 § 453. *nächtlich*. Literalmente, «nocturno». (VA).

769 § 453 N. El otro lado de esta contraposición se encuentra quince líneas más abajo. (VA).

770 § 453 N. *virtuell*, latinismo evidente. En el § 403 N ha aparecido en latín como *virtualiter* (ne 698). La concepción que Hegel se hace de la potencia y la posibilidad (interpretando a Aristóteles) no es la de una simple capacidad de recibir pasivamente el acto y con él realidad. La potencia, como δύναμις, es fuerza y actividad que precontiene el acto virtualmente (*virtus* = fuerza) y se lo confiere a sí misma. El término *potentia virtualis* o *potentia activa* es propio de la escolástica escotista, descontenta con razón de una manera de entender la distinción entre potencia y acto que hacía impotente a la potencia, meramente capaz de recibir pasivamente el acto de *otra* realidad previamente en acto. Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, artículo *potencia* (véase), cita al respecto a Leibniz, de quien pudo tomar Hegel este concepto de potencia virtual. (VA).

771 § 453 N. Probablemente Hegel se refiere aquí a la teoría de las fibras expuesta por Bonnet, Karl, *Analytischer Versuch über die Seelenkräfte*, traducido del francés y aumentado por Ch.G. Schütz, vol. 1, Bremen y Leipzig 1770, XVII, pp. 69, 108, 287 ss. Esta traducción se encontraba en la biblioteca de Hegel. (BL).

772 § 454. En este pasaje Hegel utiliza un lenguaje próximo al jurídico. Distingue entre propiedad y posesión, y al hablar de la posibilidad de exteriorizar la imagen, además de atribuir poder (*Gewalt*) a la inteligencia, aproxima «exteriorizar» (*äußern*) a «enajenar» (*entäußern*). (VA).

773 § 454. Explicación que recurre a la composición de la palabra *Vorstellung* (representación), haciéndola proceder de *vor-stellen*, poner delante. (VA).

774 § 455 N. Véase la ne 382. (BL).

775 § 455 N. Una vez más, Hegel alude al concepto previo de la Lógica como introducción. (VA).

776 § 455 N. Es verosímil que Hegel se refiera aquí a la teoría de la asociación de las ideas de Hume. En esta teoría, la semejanza es uno de los factores de la asociación, pero acepta además una especie de fuerza de atracción que une las representaciones entre sí. Véase Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, vol. 1, libro 1º, 1º parte, cap. 4, (BL).

777 § 456. Véanse más adelante los §§ 465-468. (BL).

778 § 456. *dichtend*. O poetizadora. (VA).

779 § 456. *Gehalt*. O contenido apropiado, es decir, hecho propio como riqueza o hacienda. Véase ne 5. (VA).

780 § 457. *bildlich*. No traducimos por «imaginaria» para evitar el equívoco con irreal. El haber del sujeto cobra forma de imagen. (VA).

781 § 458 N. Esta definición de signo, como lo muestra el ejemplo que la sigue, es la definición del signo que los lógicos antiguos llamaban *ad placitum* o convencional. Entre él y su significado no hay relación intrínseca. Este punto de partida, aunque luego incorpore elementos de naturalidad en el signo, permitirá presentar la inteligencia como dueña y señora de la significación. (VA).

782 § 458 N. *Als bezeichnend*, es decir, en cuanto hace o fabrica signos. Sería equívoco traducir por «significante». (VA).

783 § 458. BL citan varios manuales escolares de psicología y de lógica que Hegel podía tener presentes. Advierten, sin embargo, que estos manuales no siempre tratan del len-

guaje y de los signos tan de paso como Hegel da a entender. Mencionan a Eschenmayer, A., *Psychologie in drei Teilen als empirische, reine und angewandte [...]*, 2ª edic., Stuttgart y Tübingen 1822, pp. 90-93 (lenguaje). Schulze, G.E., *Psychische Anthropologie*, 3ª edic., Göttingen 1826, pp. 274-290 (lenguaje y escritura). Maaß, *Grundriß der Logik*, pp. 282-308 (signos). Kiesewetter, J.G.C., *Logik zum Gebrauch für Schulen*, Berlín 1797, pp. 107-111 (signos, lenguaje). Fries, J.F., *Ein Handbuch für Lehrer und zum Selbstgebrauch*, 2ª edic. mejorada, Heidelberg 1819, pp. 397-419 (signos del pensamiento).

784 § 458 N. *bildend*, esto es, dando forma de imagen. Véase ne 780. (VA).

785 § 459. *die Rede*, o discurso hablado. (VA).

786 § 459 N. Véanse más adelante los §§ 465-467. (BL).

787 § 459 N. *Gebärde*, también gesticulación. (VA).

788 § 459 N. Hegel se refiere aquí a los comienzos de la fonética histórica. Véase sobre todo Grimm, Jacob, *Deutsche Gramatik*, 1ª parte, 2ª edic. Göttingen 1822, Libro primero, Sobre las letras, pp. 1-595. (BL).

789 459 N. *einbildet*, da imagen o forma sensible en el lenguaje a las categorías del entendimiento. Adviértase que el lenguaje, por lo menos el usual, es obra del entendimiento, no de la razón. Otra cosa sería el lenguaje especulativo. (VA).

790 § 459 N. Humboldt, Wilhelm von, *Über den Dualis*. Discurso leído en la Academia de las Ciencias el 16 de abril de 1827, Berlín 1828. (NP). BL traen un largo texto de Humboldt en el que se subraya la perfección del sánscrito y, en dependencia de él, de las lenguas antiguas europeas. También aportan un texto de F. Bopp, autor aludido en nota por Humboldt. Bopp, en su recensión de la gramática de Grimm, abunda en la opinión de Humboldt. Véase *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*, Stuttgart y Tübingen 1827, pp. 251-303.

791 § 459 N. Véase en Leibniz, *Oeuvres philosophiques* (ed. Raspe), *Historia et commendatio lingvae charactericae vniversalis qvae simul sit ars inveniendi et ivdicandi*, pp. 533-540. También en Leibniz, *Opera* (ed. Dutens) vol. 5, XI, *Lettres de Mr. G.G. Leibniz à M.M. Remond de Montmort*, Lettre I, *D'une langue universelle [...]*, pp. 7-10. Cfr. *Die philosophische Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz* (Edic. Gerhardt) vol. 7, Berlin 1890, pp. 184-189; vol. 3, pp. 605-608. (BL).

792 § 459 N. Para la importancia de Fenicia en el surgimiento de la escritura alfabética, véase la recensión extractada por Hegel del libro de Volney F.C., *L'Alphabet Européen apliqué aux Langues Asiatiques*, Paris 1818. La recensión que Hegel conoció fue publicada en *The Edinburgh Review*, Nr. 62, Marzo 1819, pp. 368-375. En la nota de BL se amplían estos datos.

793 § 459 N. *Des Grafen Macartney Gesandschaftsreise nach China... etc.* relatado por Sir George Staunton. Traducido libremente del inglés, 3 vols., Berlin 1797-1799. (NP).

794 § 459 N. Hablar sin acento. En francés en el original. (VA).

795 § 459 N. Véase la ne 791 sobre Leibniz. (BL).

796 § 459 N. En esta misma N. (BL).

797 § 459 N. Hegel escribe *Salzsäure*, lit. ácido de la sal, nombre antiguo procedente de la alquimia que los alemanes han conservado (en castellano, sal fumante). BL citan a Berzelius, *Lehrbuch der Chemie*, vol. 1, cap. 2, 605, quien utiliza ya la denominación moderna de ácido clorhídrico. (BL).

798 § 460. *Erinnerung*. Recuerdo interiorizador. Cfr. ne 767. (VA).

799 § 462 N. *Es ist in Namen, daß wir denken.* Literalmente: «es en (los) nombre(s) que pensamos». No dice *an den Namen.* Los nombres no son, por tanto, el objeto del pensamiento, sino el medio o lugar en el que pensamos la cosa. Traducir «pensamos en el nombre» sería como mínimo una ambigüedad que induciría fatalmente a error porque el nombre no es el término del pensamiento. (VA).

800 § 462 N. Véase p.e. Kästner, Ch.A.L., *Mnemonik oder die Gedächtnißkunst der Alten systematisch bearbeitet*, 2ª edic., Leipzig 1805, pp. 1 ss, 66 ss. Según este autor, el inventor de la técnica mnemónica habría sido el poeta Simónides (p. 28 s). En la nota de BL se aportan más datos, especialmente sobre lo que había escrito Hegel al respecto en el *Bamberger Zeitung* en marzo de 1807.

801 § 462 N. La explicación que ofrece el texto del repetir «de memoria», (o «de carrerilla», como decimos coloquialmente) en contraposición a la evocación mediante artificios mnemotécnicos, insiste en que aquel primer modo procede del «interior» frente al extrinsecismo del segundo. Esa explicación, aparte de los motivos más válidos que el texto aduce, se apoya en la palabra alemana con la que se califica tanto el aprender como el recitar «de memoria» (*auswendig*) y que Hegel interpreta como equivalente a «desde dentro». El término más bien significa «en el lado o por el lado de fuera», en contraposición a *inwendig*, «en o por el lado de dentro», y a esta oposición alude el texto en las líneas siguientes cuando inventa el barbarismo *auswendigen* como equivalente de memorizar. Explica entonces *auswendig* como la cara externa de lo que reside de suyo en el lado interno, *inwendig*. (VA).

802 § 465. El texto dice *wiedererkennend* con lo cual queda bien marcado el carácter repetitivo del conocimiento intelectual tal como se especifica en las líneas siguientes. Se trata de «volver a conocer» y por ello hemos escrito con guión «re-conocer». De este modo evitamos también una posible confusión con *anerkennen*, generalmente traducido por «reconocer». Hegel utiliza con profusión el término *anerkennen* y en la *ENC* lo explica en los §§ 430 y ss. En estos lugares se trata del reconocimiento mutuo que se otorgan las autoconciencias, el cual incluye dos rasgos que no se dan necesariamente en el re-conocimiento como conocimiento repetitivo: identificación de la cosa que ahora se conoce con el objeto de un conocimiento anterior (ἀνάμνησις) y atribución de valor a lo así reconocido. (VA).

803 § 467. *schließender Verstand* es el entendimiento que razona o silogiza de manera meramente formal. (VA).

804 § 467. *begreifend.* Traducimos de acuerdo con la expresión usual en castellano procedente de la lógica formal de tradición aristotélica. La primera operación del entendimiento se llamaba en los manuales de lógica «formación de conceptos». (VA).

805 §§ 469 ss. A partir de aquí hasta el final de la Filosofía del espíritu subjetivo el texto es paralelo a la Introducción de la *FDD*. (VA).

806 § 469. *sich beschließend.* «Se decide» o «resuelve», pero con un cierto eco semántico que sugiere «se concluye» o «cumple». Véanse nnee 417 y 492. (VA).

807 § 471 N. Véanse §§ 447 N y 2 N. Quien apelaba al corazón, debía ser para Hegel, antes que otro, Jacobi. Cfr. la recensión de las obras de Jacobi publicada por Hegel en los *Heidelbergische Jahrbücher der Literatur*, nr. 2, 1817, pp. 17-21 (*Wk* 4, 429 ss). (BL).

808 § 472. Recuérdese la doctrina de Spinoza al respecto especialmente la Propos. LVI y las definiciones de los afectos al final de la 3ª parte de la *Ética*. (VA).

809 § 472 N. Véase la exposición que hace Hegel de la doctrina de Böhme en *FIL* (*Wk* 20, 91 ss; WR III, 229 ss). (NP). BL amplían considerablemente los datos según los cuales Hegel compendia aquí enseñanzas de Böhme dispersas por distintos lugares.

810 § 474 N. Véase § 445 N. (BL).

811 § 474 N. Véase Platón, *República* II, 368 d ss. (BL). Esta consideración, ampliada en las líneas siguientes, anuncia ya la segunda parte de la Filosofía del espíritu o espíritu objetivo. De este modo Hegel se permite eludir el tratamiento de una moral individual que, según el orden acostumbrado, habría de seguir a este corto tratado de las pasiones. Para él, la moral individual no es auténtica si no pasa a moral social o eticidad y es interior a ella (§§ 512 y 515-516). (VA).

812 § 475 N. En la última línea del § y en las primeras de la N se formula una de las tesis básicas de la *FDD*. No hay bien universal o común si éste no cobra cuerpo de interés particular y pasión. Sin la particularidad, la universalidad es abstracta, irreal y destructiva (véase *FDD* § 5). (VA).

813 § 475 N. Hegel piensa aquí verosímilmente en Kant, pero también en Rousseau, *Discours qui a remporté le prix a l'academie de Dijon en l'année 1750, sur cette question proposée par la même academie: Si le rétablissement des sciences et des arts a contribué a épurer les moeurs*. En: *Oeuvres complètes de Rousseau*, nueva edición [...], vol. 15 [Paris] 1791, pp. 54 s. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inegalité parmi les hommes*, ibid. vol. 7, pp. 93 s y 131 s. Para el concepto de moralidad en Kant, véase *Cr.r.pr.* p. 144 (*Werke*, vol. 5, p. 81). (BL).

3.II. EL ESPÍRITU OBJETIVO

814 § 483. Es todavía fenómeno, no manifestación. Véase § 564. (VA).

815 § 485. La definición de ley se vale del parentesco entre las palabras *puesto* o *sentado* (*gesetzt*) y *ley* (*Gesetz*). La ley es el contenido racional de la voluntad, puesto o sentado por la inteligencia como universal y sancionado por el poder reconocido. (VA).

816 § 485. *Gewohnheit*. Véase el lugar sistemático propio (§§ 409 ss) donde se define este término. Preferimos traducir «hábito» (por supuesto, hábito adquirido, no innato) y no «costumbre» (sobreentendiéndose costumbre psicológica) para resaltar la diferencia con *Sitte*, que traduciremos siempre por costumbre ética. En síntesis, el presente parágrafo define ley y costumbre, dos términos siempre asociados en la literatura ética y jurídica. (VA).

817 § 486. Adviértase la amplitud del concepto hegeliano de derecho, su anclaje en la libertad y su ubicación en la exterioridad fenoménica. (VA).

818 § 486. Entiéndase: algo ahí existente de hecho (un hecho histórico) es derecho si y sólo si es expresión de la voluntad sustancial (general o universal, es decir, racional). (VA).

819 § 486. Lasson interpreta: el contenido que la conciencia reconoce como obligación es el mismo que lleva a la existencia, como derecho, para las voluntades singulares. (NP).

820 § 486 N. *Correlata*. En latín en el original. (VA).

821 § 486 N. *Pflicht*. El término alemán es el mismo en todo el pasaje. En general puede traducirse por «obligación». Sin embargo, aquí en las primeras líneas de la N, traducimos «deber» por sugerencia de ER porque el razonamiento de Hegel parte efectivamente de un deber moral que pasa primero a derecho mío y luego a obligación del otro. Que el razonamiento parte del deber moral se ve claro en las líneas siguientes, cuando Hegel adjetiva *Pflicht* como *moralische Pflicht*, pero al mismo tiempo subraya la imperfección del orden

moral, esencialmente subjetivo, el cual exige una efectiva realización en el orden objetivo de los derechos y obligaciones. (VA).

822 § 486 N. *Differenz*. Diferencia tensa. Véase ne 308. (VA).

823 § 486 N. Obsérvese en esta N la distinción hegeliana entre moral y ética. La primera es interior y subjetiva; es por ello radicalmente insuficiente y necesita completarse con la dimensión exterior (propiedad) para formar el tejido de relaciones objetivas e inteligibles que enlaza las voluntades singulares. Este tejido es lo ético formado por costumbre y ley. (VA).

824 § 487. Éste es el derecho que se llamó «natural», según Hegel incorrectamente, porque en la naturaleza en tanto contradistinta del espíritu (o sea, en cuanto exterior a lo humano en cuanto tal) no hay, propiamente hablando, ni deber ni derecho (cfr. § 502 N). El derecho es consiguiente al ser libre en el ejercicio de su relación exterior con otras voluntades igualmente libres. La primera plasmación del derecho es el derecho de propiedad, aunque desde el concepto abstracto de derecho no son determinables ni el cómo ni el cuánto de la propiedad. Esta determinación (necesaria para que el ejercicio de la libertad sea real) es histórica y social en su concreción, es decir, ético-jurídica por norma positiva. (VA).

825 § 487. Hegel cita abreviadamente el título de su libro, en cuyo comienzo se encuentran dos primeras páginas con un título distinto en cada una de ellas. En una dice, después del nombre del autor, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (Líneas básicas de la Filosofía del derecho, Berlin 1821). En la segunda página, también después del nombre del autor, se lee *Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Zum Gebrauch für seine Vorlesungen* (Derecho natural y ciencia política en compendio. De uso para sus clases, Berlin 1821). En realidad, el libro apareció ya en 1820. (BL). La primera denominación es la propiamente hegeliana; la segunda es la denominación tradicional de la materia o «asignatura» en los ambientes académicos. (VA).

826 §§ 488 ss. La noción general de derecho, más amplia que lo jurídico, se dio ya en el § 486. Esta parte, dedicada al «derecho abstracto», corresponde a lo que en terminología anterior se llamaba derecho natural. Este derecho es básicamente el derecho de propiedad como primera realización exterior de la libertad, derecho que sólo deviene concreto y real en el seno de la relación social y jurídica (véase la ne 824). Obsérvese que en esta parte, vinculando tan estrechamente libertad y propiedad, Hegel es fiel a la tradición lockiana y kantiana, expresada también en el preámbulo de la constitución francesa de 1791. Sobre la propiedad como realización de la libertad, véase la primera parte de la larga N del § 539 dedicada a libertad e igualdad. (VA).

827 § 488. *Akzidens*, en el sentido más literal de «lo que accede». (VA).

828 § 490. La relación humana básica en la sociedad moderna no es ya la relación primitiva de dominio-servidumbre (§ 433), sino la relación entre propietarios. Esta relación sólo podrá concebirse como universalmente igualitaria considerando al trabajador como un propietario de su capacidad de trabajo, cedida por él a otra persona en contrato libre. Este aspecto se explicita en *FDD* §§ 67 y 80 B. 3), pero aquí en la *ENC* queda prácticamente elidido. (VA).

829 § 491. *Formierung*. Es decir, mediante el trabajo transformador. Véase el § 524, donde se dice expresamente que la captura inmediata ya no tiene lugar en la sociedad moderna. (VA).

830 § 494. La COSA universal y abstracta que se hace medida común de valores heterogéneos es el dinero. (VA).

831 § 495. *Unrecht.* A la letra, no-derecho, que es como traduce Bourgeois. El sentido de la palabra viene a coincidir con lo que corrientemente se mienta con la expresión «no hay derecho». Se trata de una noción enteramente genérica que recubre todo lo contrario a derecho y para la cual no tenemos *hoy* palabra en uso como consecuencia del empobrecimiento de la lengua. En el siglo de oro el castellano disponía de «entuerto», término que adopta Ovejero tomándolo de Croce (*torto*) y que adoptamos también nosotros después de muchas vacilaciones (¿agravio?, ¿injuria?) a pesar del sabor rancio que introduce en el texto. No aceptamos «injusticia», como traduce Vermal en la *FDD* (Barcelona, EDHASA, 1988), porque este término equivale a *Ungerechtigkeit*. Con los términos justicia e injusticia (cfr. § 516, justicia como virtud) Hegel alude a nociones derivadas respecto de las más primarias de *Recht* (derecho, lo no torcido) y *Unrecht* (no-derecho, torcido); cfr. Kant. Introducción a la teoría del derecho, en la *Metafísica de las costumbres*, trad. Adela Cortina, Madrid, Tecnos, 1989, § E, p. 41. Por otro lado, «lesión del derecho» lo reservamos para *Verletzung des Rechts*; véase § 500. (VA).

832 § 500. *Verletzung des Rechts*. Aquí se dice literalmente «lesión del derecho», expresión no usada por Hegel para las dos formas anteriores de *Unrecht* o no-derecho. Es claro, por lo demás, que el delito es la lesión más propiamente dicha del derecho, no sólo del bien o persona perjudicados. (VA).

833 § 500. *Strafe*. Traducimos por «pena» con el fin de mantener la referencia explícita al derecho penal (*Strafrecht*), aunque también podría verterse por «castigo». (VA).

834 § 501. Juego de palabras en el original. El juez (*Richter*) se dirige o se endereza (*sich richtet*) contra el delito (*Verbrechen*, derivado de romper) o ruptura del derecho, porque él es persona ajustada a la medida (*angemessen*) de lo recto o derecho (*das Recht*). (VA).

835 § 501. Esta presencia general de la coerción o del forzar parece aludir al estado de naturaleza hobbesiano como sustrato del estado civil. (VA).

836 § 501. Es decir, que en derecho la coerción sólo es legítima si es segunda, o sea, como resistencia o respuesta a una primera violencia. (VA).

837 § 502 N. Véase *Tesis de habilitación*, 9: «El estado de naturaleza no es injusto y es por esta causa que hay que salir de él» (*Wk* 2, 533). La formulación paradójica de la tesis enfatiza la necesidad de pasar al estado civil. Lo natural no es humano porque carece de la dimensión estrictamente ética; en la naturaleza no hay injusticia porque tampoco hay justicia. (VA).

838 § 503. Este § puede verse como la reelaboración hegeliana del «único derecho innato» según Kant. Véase *Metafísica de las costumbres*, División de la doctrina del derecho, B, División general de los derechos, «No hay sino un derecho innato». (*Werke* VI, 237 s; Cortina 48 ss). (VA).

839 § 508. *gegen dasselbe*, literalmente «contra lo mismo»; pero qué sea este «mismo» no es claro. Ha de ser un sustantivo neutro y en el parágrafo hay cuatro en concurrencia: el bien, lo universal, el principio de la determinación y el determinar. Bourgeois opta por el bien, pero ese sustantivo está tan alejado en el texto que difícilmente puede ser aludido como «el mismo». Además, con esta interpretación, se debilita «la contradicción más profunda». Croce opta por olvidarse del «gegen dasselbe». Nosotros hemos optado por respetar la ambigüedad, sin añadirle interpretación ni quitarle dificultad, pero entendemos que se refiere a lo universal mentado en la línea anterior como «la universalidad» en femenino. (VA).

840 § 511. *Das Gewissen und das Böse.* Nuestro uso lingüístico actual permite aproximar mucho el sentido de *Gewissen* (conciencia moral) *en este pasaje* a «buena conciencia» y el de *Böse* a «mala conciencia». (VA).

841 § 513. *Wissen von sich und Gesinnung*. La certeza de sí de los parágrafos anteriores (inobjetiva) ha pasado ahora a saber de sí, y la conciencia moral ha pasado a disposición de ánimo habitual o talante. En el primero de estos pasos, Hegel, para caracterizarlo, se vale del parentesco entre certeza (*Gewißheit*) y saber (*Wissen*), y así la sustitución se hace significativa, por la fuerza misma de la palabra empleada, de un paso adelante en la objetivación de lo subjetivo, cosa que se pierde en la traducción. Parejamente, la segunda sustitución verbal significa un paso desde la conciencia moral (*Gewissen*), netamente subjetiva y poco estable, a una disposición habitual (*Gesinnung*) que, estando ciertamente en el sujeto individual se refiere esencialmente a los hábitos sociales o costumbres éticas de los que sabe su sentido (*Sinn*) y a los que se ha hecho sensible. (VA).

842 § 513. naturaleza segunda. Véase *FDD* § 4. (VA).

843 § 514. *Vereinzelung*. Traducimos aquí por singularización (véase la ne 678) porque Hegel atiende indudablemente a la raíz (*einzeln*, singular) del verbo *vereinzeln*. Este uso, sin embargo, no excluye el sentido de desmenuzamiento de la sustancia en muchos individuos. (VA).

844 § 518. *Gattung*. Se ha mantenido la literalidad, aunque también se podría haber dicho «en su especie». Preferimos reservar en exclusiva «especie» para *Art*, con el fin de no confundir las conceptos fijados en los §§ 367 y ss. De todas maneras, aquí el sentido queda claro si se sobreentiende «género humano». (VA).

845 § 518. *empfindend*. O espíritu sensible. Cfr. § 399 ss. (VA).

846 § 522. El matrimonio es, por tanto, esencialmente ético, es decir, interesa a la comunidad, pero no es esencialmente jurídico. En *FDD* (§ 176) se explicita que una de las determinaciones jurídicas que se introducen en el matrimonio por causa de las contingencias naturales de las relaciones entre personas es la posibilidad de separación de los cónyuges, separación que no se abandona a la mera decisión de ellos, sino que se regula. Pero aquel texto no explicita tampoco (¿miedo a la censura?) si tal separación da derecho o no a un nuevo matrimonio. (VA).

847 §§ 523 ss. *bürgerliche Gesellschaft*. No traducimos «sociedad burguesa», como se hace frecuentemente, porque con ello se introduce un significado posthegeliano. La expresión alemana traduce *societas civilis* del latín. (VA).

848 § 523. El adjetivo «externo» opone sociedad civil y estado. El vínculo social, fundamentalmente económico, es extrínseco y débil comparado con el vínculo político. La sociedad civil es «estado del entendimiento» y de la representación, mientras el estado (político) es conceptual y racional. (VA).

849 § 524. Alusión muy probable a Smith, Adam, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Basel 1791. Según BL la edición inglesa se encontraba en la biblioteca de Hegel. Véase la ne 851 al § 525 a propósito de la división del trabajo. (VA).

850 § 525. *in die Besonderheit der Bedürfnisse*. Se trata de un *in* direccional en acusativo. El significado de la expresión no es por tanto que la universalidad aparezca simplemente como algo que reside ya en la particularidad de las necesidades, sino que aparece cuando la universalidad se introduce activamente en aquella particularidad en virtud de las acciones que en seguida se mencionarán. (VA).

851 § 525. Hegel piensa aquí de manera ciertamente general en Smith, Adam, *An Inquiry into the Nature and Causes of de Wealth of Nations*, vol. 1, Basilea 1791, pp. 6-19: libro I, cap. 1, *Of the Division of Labor*. Frankfurt y Leipzig 1796. (BL).

852 § 527. *Stände.* Sería anacrónico en relación con la fecha del texto traducir «diferencia de clases». Como se verá enseguida en el parágrafo siguiente, los grupos sociales que Hegel contempla son internos a la burguesía. (VA).

853 § 527 N. La palabra *Verfassung* (constitución) no tiene en Hegel el sentido actual de ley escrita fundamental de un estado. Se refiere más bien al modo como se ha organizado históricamente una comunidad hasta llegar a ser estado moderno. (VA).

854 § 528. *Grund.* Este uso del término para significar porción de terreno o finca no es ajeno al significado más usual en textos filosóficos de «fundamento». El estamento de los agricultores está enraizado en la tierra. (VA).

855 § 528. Los tres estamentos son el agrícola, el mercantil-industrial y el intelectual. Este último abarca las profesiones liberales, los políticos y los funcionarios, civiles y militares. (VA).

856 §§ 529 ss. *Rechtspflege.* La palabra alemana significa de suyo «cuidado o cultivo del derecho». (VA).

857 § 529 N. En el § 258 de la *FDD*, Hegel se vale de expresiones semejantes refiriéndose explícitamente al libro de Haller, Carl Ludwig von, *Restauration der Staatswissenschaft.* (BL).

858 § 529 N. En la polémica suscitada por la promulgación en Francia del código napoleónico, Hegel toma partido a favor de la codificación del derecho. (VA).

859 § 529 N. Sir Robert Peel (1788-1850) fue ministro del interior (1821-1827 y 1828-1830) en los gobiernos conservadores de Liverpool y Wellington, y más tarde primer ministro (véanse la 2ª npp en el § 7 y la ne 96). Hegel se refiere aquí probablemente a la reforma del derecho penal que Peel defendió en el Parlamento británico el 9 de marzo de 1826, durante su primer ministerio. La fuente más directa de Hegel se desconoce. (BL).

860 § 531 N. Hegel se refiere aquí seguramente, entre otros, a Feuerbach, Paul Johann Anselm, *Betrachtungen über das Geschwornen-Gericht*, Landshut 1813. Principalmente se refiere a la 5ª consideración sobre la condición de la cuestión de hecho, de la defensa y del influjo del juez presidente (pp. 167-200) y a la 6ª consideración sobre la división de la cuestión de hecho y sobre otros medios de poner remedio a la fragilidad del jurado. (BL).

861 § 531 N. Sobre la denominación «pena extraordinaria», véase p.e. Feuerbach, Anselm Ritter von, *Lehrbuch des gemeinen in Deutschland gültigen peinlichen Rechts*, 10ª edición mejorada, Giessen 1828, §§ 135, 338, 569 s y 599. (BL).

862 §§ 533 y 534. *Polizei* en general y, en el § 534, *Staats-Polizei* (literalmente, policía del estado) no puede traducirse por «policía». Si se atiende, sobre todo en la *FDD*, a todas las funciones que Hegel encomienda a esta «policía» (en terminología inglesa más cercana a *Policy* que a *Police*), resulta claro que el concepto se refiere a todo lo que hoy llamamos administración pública, como brazo de lo político en la sociedad civil, incluyendo desde luego la seguridad pública y la prevención del delito, pero también la prestación de servicios «sociales» como el alumbrado público y la beneficencia. (VA).

863 § 536. *Verfassung.* Véase ne 853. (VA).

864 § 539. *Gegliederung.* Se trata de una articulación de miembros distintos. Una palabra como «membración», si existiera, traduciría mejor el término alemán. (VA).

865 § 539 N. El texto de *ENC C* dice simplemente *sie sind* (ellas son), quedando indeterminado el sustantivo plural al que hay que referir el pronombre. El sentido, sin embargo, parece obvio, puesto que sólo puede referirse a libertad e igualdad. (VA).

866 § 539 N. Esta afirmación podía considerarla Hegel como corriente en su tiempo en tanto evocaba la Declaración de independencia de los Estados Unidos de América de 1776 y la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano de agosto de 1789. Esta última se antepuso como preámbulo a la Constitución francesa de 1791. Hegel poseía una amplia colección de las constituciones francesas.— El artículo 1º de la Declaración dice: «*Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits. Les distinctions sociales ne peuvent être fondées que sur l'utilité commune*». (BL). O sea: «Los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos. Las distinciones sociales sólo pueden fundarse sobre la utilidad común».

867 § 539 N. Este uso de la palabra libertad, Hegel lo conocía particularmente por las circunstancias políticas de su patria, el principado de Württemberg. Puede verse por ejemplo la confirmación de las «libertades» publicada por el Archiduque Juan Federico de Würtenberg el año 1608 tal como figura en una compilación editada en Heidelberg el año 1816 por Heinrich Eberhard Gottlob Paulus.- Véase con todo la npp del propio Hegel en el § 258 N de la *FDD* en polémica directa contra el libro de Carl Ludwig von Haller, *Restauration der Staatswissenschaft*, particularmente vol. 3, pp. 374 ss. (BL). La expresión «en otros tiempos» puede también interpretarse más ampliamente, supuesto que ese sentido de «libertad» era general en toda Europa a finales de la Edad media, cuando los reyes y emperadores concedían «libertades y franquicias» a una región o ciudad. Equivalía entonces a un privilegio o exención respecto del derecho de los señores feudales. (VA).

868 § 539 N. *Beschränkungen*. Según BL, Hegel se refiere aquí de manera enteramente general a un lugar común del debate moderno sobre el derecho natural. Quizá tiene ante los ojos la crítica global que Carl Ludwig von Haller dirige a esta tradición (*Restauration der Staatswissenschaft*, vol 1, pp. 18-336). Creo que también es obligada la referencia al último párrafo del § C de la Introducción a la doctrina del Derecho en la *Metafísica de las costumbres* de Kant. En este lugar, después de la famosa definición de derecho contenida en el § B, Kant establece el «Principio universal del derecho» y escribe entonces que la razón dice que «la libertad está restringida (*eingeschränkt*) en su idea y que también puede ser restringida de hecho por otros»; y esto lo dice como un postulado, «que no es susceptible de prueba ulterior alguna». La proximidad de los términos usados por Kant y Hegel es evidente. (*Werke* VI, 231; Cortina 40). (VA).

869 § 539 N. *zufälliges Belieben*, podría también traducirse más dura y libremente como «el gusto de cada cual». (VA).

870 § 541. *Regierung*. Retenemos la traducción habitual de este término por gobierno, pero se debe advertir que Hegel en este parágrafo y en los siguientes utiliza la palabra en un sentido genérico que no limita el gobierno a lo que en la concepción moderna de la división de poderes se llama poder ejecutivo. Muy al contrario, el poder de gobernar es para Hegel uno solo, el del estado, y si se distribuye entre poderes diferenciados, él se niega entonces a entender los distintos poderes como absolutamente independientes. Esto se ve bien en la N a este mismo parágrafo, cuando este uso genérico queda bien distinguido respecto del uso más específico que iguala a *Regierungsgewalt* a poder ejecutivo. Hegel toma distancia respecto de esa atribución limitada del poder de gobernar al poder ejecutivo y consecuentemente usará de nuevo en los parágrafos siguientes la palabra *Regierungsgewalt* (poder de gobierno) con un sentido muy amplio que abarca todo el poder del estado, dejando fuera la judicatura porque ésta administra justicia, no gobierna. (VA).

871 § 541 N. Alusión a la distinción de poderes expuesta por Montesquieu en *De l'Esprit des lois*, Ginebra 1748, libro XI, cap. VI. (BL).

872 § 544 N. Hegel se refiere aquí seguramente a la distinción de las tres formas de

estado tal como se había hecho corriente desde Aristóteles (*Política* III, 7 ss y IV, 2). Al afirmar la validez de esta división, Hegel polemiza indirectamente, con toda probabilidad, contra la o.c. de von Haller *Restauration der Staatswissenschaft*, vol. I, p. 495, donde se lee que «la clasificación en monarquías, aristocracias y democracias, tomada de Aristóteles y divulgada por Pufendorf, no es exacta y conduce a muchos conceptos erróneos, puesto que las dos últimas [formas] son sólo subdivisiones aparentes de las repúblicas». (BL).

873 § 544 N. O gobierno de la plebe. (VA).

874 § 544 N. Hegel se refiere aquí seguramente de manera muy general a tesis tópicas de las teorías del pacto social. En su *FDD* § 303 N sustituye la contraposición de *vulgus* y *populus* por la más enérgica de *multitudo* y *populus*. Véase también la lección de Hegel en el semestre de invierno 1817/1818, todavía en Heidelberg, reportada por P. Wannemann y editada por E. Becker y otros con una introducción de O. Pöggeler, Hamburg 1983, § 148 y su N. Si se atiende a este contexto, es entonces obligado referirse a Fichte, *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre*, 2ª parte [...], Jena y Leipzig 1797, pp. 22 y 236. (*Fundamento del derecho natural según los principios de la doctrina de la ciencia*, traducción de J.L. Villacañas, Manuel Ramos y Faustino Oncina, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994). En la *Gesamtausgabe*, vol. 4, pp. 17 s y 142. Véase también la formulación de Rehberg, A. W. en *Über die Staatsverwaltung deutscher Länder und die Dienerschaft des Regenten*, Hannover 1807, p. 76: «El pueblo, una muchedumbre de seres humanos reales, necesita disciplina y orden para formar una sociedad civil; y necesita también cabezas visibles de este orden». Véase Schlözer, A.L., *Allgemeines StaatsRecht und StaatsVerfassungslere [...]*, Göttingen 1793, p. 158: «Se llama pueblo a la suma de todas las criaturas humanas que viven y habitan juntos, y se relacionan entre sí.» (BL).

875 § 544 N. No se puede determinar a qué obra o autor en concreto se refiere aquí Hegel, puesto que la tesis de que las asambleas estamentales tan sólo participaban en la actividad legisladora, sin ser el poder legislativo entero, era ampliamente compartida por los autores alemanes de la época. Véase p.e. el ya citado Rehberg, A.W., *Über die Staatsverwaltung [...]*, Hannover 1807, apéndice *Über deutsche Landstände*, p. 212: «La historia de los orígenes de las asambleas regionales y sus derechos puede decir lo que quiera sobre este punto; las asambleas estamentales, según el desarrollo alcanzado en los tiempos modernos, tienen la misión de aconsejar sobre lo que conviene a todos los habitantes del país, dar su consentimiento o negarlo a las contribuciones que afectan a todos, y cooperar con su aprobación en muchas otras actuaciones del poder legislativo que están determinadas por la constitución jurídica de las asambleas provinciales y por las costumbres». (BL).

876 § 545. Hegel subraya aquí que el *ius cosmopoliticum* previsto y preconizado por Kant en su escrito sobre *La paz perpetua* (*Werke* VIII, 349 nota) y en la *Metafísica de las costumbres* § 62 (*Werke* VI, 354; Cortina 192 ss) como condición para la paz perpetua es solamente una exigencia moral que carece de órgano efectivo para su instauración real. (VA).

877 § 545. Véase § 528, tercer estamento. Parece que entre los funcionarios del estado, algunos se especializan en guerrear: los militares. (VA).

878 § 547. El derecho internacional carece, según Hegel, de efectividad porque no hay órgano político que disponga de capacidad coercitiva para hacerlo cumplir. Por otro lado, Hegel se aviene a la tesis generalmente aceptada desde Grocio que ese derecho (*ius gentium*) es derecho positivo consuetudinario y no derecho natural meramente. (VA).

879 §§ 548 y 549. La extraordinaria condensación de este pasaje en comparación con el lugar paralelo de la *FDD* (allí §§ 341-358) pierde entre otras cosas la especificación de los cuatro mundos históricos: oriental, griego, romano y gérmánico (*FDD* §§ 355-358). (VA).

880 § 549 y su N. Todo este pasaje se refiere probablemente, de manera crítica, a Niebuhr, B.G., *Römische Geschichte*, 1ª parte Berlin 1811, 2ª parte Berlin 1812. Con la mención del reproche que se hace a la filosofía, a saber, que ella considera y escribe la historia de manera apriorística, podría referirse a formulaciones como «[...] una especulación bajo el presunto nombre de historia filosófica», «[...] por estos filósofos presuntamente observadores» (vol. 1, p. 121). Con la indicación del carácter filológico de esa manera de escribir historia, puede ser que Hegel evoque de manera global el modo de hacer crítica textual de Niebuhr. Correspondientemente, en *HIS*, la *Historia de Roma* de Niebuhr se llama «historia de la historia». Véase también Hegel, G.W.F., *Die Vernunft in der Geschichte*, 5ª edic. a cargo de J. Hoffmeister, Hamburg 1955, pp. 20 y 32. Para la mención de un «estado primitivo del ser humano» o de un presunto «pueblo originario», véase Niebuhr, *Historia de Roma* vol. 1, pp. 110, 112 s, 117. También Fichte, *Discursos a la nación alemana*, 7º Discurso, y el libro de Ritter, Carl, *Die Vorhalle Europäischer Völkergeschichten vor Herodotus [...]*, Berlin 1820. Sobre las consideraciones acerca de un primitivo poema épico como fuente de la historiografía romana, véase Niebuhr o.c., vol. 1, pp. 122 s, 125 s, 133 s, 149 ss, 152, 159 nota y 163 ss. (BL).

881 § 549 N. La exigencia de imparcialidad dirigida a la historiografía la había formulado Schlosser, Friedrich Christoph, *Geschichte des achtzehnten Jahrhunderts in gedrängter Übersicht mit steter Beziehung auf die vollige Veränderung der Denk- und Regierungsweise am Ende desselben*, Heidelberg 1823. 1ª parte, III s: «Lo más beneficioso del librito para mis amigos y alumnos será el que yo haya pensado larga y maduradamente la totalidad, aunque no en todos los detalles, [como también les será útil] que yo no tenga intención alguna de dar la vuelta a los hechos, que no pertenezca a ningún partido, y que incluso cuando escribo sobre asuntos que guardan relación con los intereses del día no encuentre en ello ningún placer, sino que coja la pluma solamente porque creo que es obligación de todas las personas imparciales levantar su voz junto al ladrido de unos y el aullido de otros». (BL)

882 § 549 N. Alusión a Gibbon, Edward, *The History of the Decline and Fall of de Roman Empire*, 6 vols. London 1776-1788. (BL).

883 § 549 N. En el catálogo de la subasta de la biblioteca de Hegel, figuran con los números 736-738 los tres volúmenes de la traducción alemana del libro de Scott, Walter, *Sobre la vida y obras de los novelistas ingleses famosos*, publicada en Berlin el año 1826. (BL).

884 § 549 N. Véase el § 548. (BL).

885 § 549 N. Cita del libro del *Génesis* 1, 2. (NP).

886 § 552 N. Aquí se puede advertir que cuando Hegel señala el «concepto previo» de la Lógica como «introducción» entiende que aquel fragmento (§§ 19-78) no es una introducción general a la *ENC*, sino que su función es la de introducir específicamente a la Lógica. (VA).

887 § 552 N. *Cr.r.pr.*, 1ª parte, libro 2º, capítulo V: La existencia de Dios como un postulado de la razón práctica. (*Werke* V, 124-132). (BL).

888 § 552 N. Véase § 60. (BL).

889 § 552 N. *inwohnend*. El término alemán, inusitado en el lenguaje corriente, pertenece al lenguaje teológico y, más precisamente, a la teología del espíritu santo. «Habitar interiormente», *inhabitare*, designa el modo de estar presente el espíritu en la comunidad de los creyentes constituyendo su unidad, y éste es el sentido que Hegel recoge aquí para su filosofía de la religión. (VA).

890 § 552 N. Cita del evangelio de *Juan* 4, 24. (BL).

891 § 552 N. Cita del evangelio de *Mateo* 22, 21, del evangelio de *Marcos* 12, 17 y del de *Lucas* 20, 25. (NP).

892 § 552 N. Hegel piensa aquí en la actuación de Napoleón en España. Véase *HIS*, (*Wk* 12, 696; Gaos 535). La referencia es clara en las *Lecciones* de Filosofía del derecho del semestre de invierno 1822-1823 según el manuscrito de H.G. Hotho: «Napoleón quiso dar a los españoles una Constitución *a priori*, lo cual sin embargo fue bastante mal» (Véase el manuscrito en el vol. 3, p. 752, de la edición de Karl-Heinz Ilting, Stuttgart-Bad Cannstatt 1973-74). E. Gans recogió esta misma alusión en el Apéndice al § 274 de la *FDD*. (BL).

893 § 552 N. Véase *República* 473, c-e. (BL).

894 § 552 N. *Metafísica* XII, 9; 1074 b 33-35. (BL).

895 § 549 N. Véase el pasaje citado en la ne 893. (NP).

3.III. EL ESPÍRITU ABSOLUTO

896 § 554 N. *inwohnen*. Véase la ne 889. (VA).

897 § 555. *bewähren*. La traducción de este término es especialmente delicada porque en ella se juega el sentido de todo el sistema como prueba o demostración de la fe o certeza inicial. Podría traducirse simplemente por probar o demostrar, pero es preferible reservar estos términos castellanos para *beweisen*, sobre todo teniendo en cuenta que Hegel pensaba haber dado con un nuevo procedimiento que debía desbancar la demostración formalística. (Cfr. ne 47 y § 231 con su N). Se podría optar por «convalidar» (Croce) o «confirmar» (Bourgeois), pero las dos soluciones debilitan el sentido de auténtica demostración o discurso necesario que reclama Hegel constantemente para la filosofía (cfr § 574). Preferimos en fin «acreditar» para mantener un cierto parentesco con *gewähren* (otorgar), término éste que engloba el sentido de conceder crédito, y *gewährleisten*, garantizar (cfr. *Währung*, valor garantizado, en el § 237 junto con la ne 415, y *gewährt*, garantizado, en § 562 N). Aparece así con claridad que es precisamente en la conclusión del sistema, o sea, en su regreso al comienzo a través de su despliegue circular silogístico, donde queda acreditado, garantizado y demostrado aquel saber inmediato que fue asumido al comienzo como presuposición necesaria. (VA).

898 § 558. *Gehalt*. Haber o riqueza adquirida. Cfr. ne 5). (VA).

899 § 558 N. *charakteristisch*. Que lleva el *Charakter* del espíritu como marca o impronta. (VA).

900 § 559. *Kunstwerk*. Literalmente, obra de arte. Si se quisiera traducir así, entiendo que para transmitir correctamente el sentido debería entonces decirse «auténtica obra de arte». (VA).

901 § 560. *inwohnend*. Cfr. ne 889. (VA).

902 § 560. No se puede dejar de advertir el lenguaje teológico cristiano (concepción y parto inmaculados y puros) con el que Hegel describe la producción de la obra de arte cuyo referente histórico principal es el arte griego. Se niega así una separación radical entre mundo pagano y mundo de la religión revelada. (VA).

903 § 562 N. Anterior al arte griego. (VA).

904 § 562 N. El arte griego. (VA).

905 § 562 N. *gewährt*. Véase la ne 897. (VA).

906 § 564. Para «manifestar», véase el § 142 y, téngase en cuenta en general, la gradación ascendente *scheinen*, *erscheinen*, *sich offenbaren* o *manifestieren* que recorre toda la Lógica de la esencia. Véanse también las nnee 295 y 319. (VA).

907 § 564 N. Platón, *Fedro* 247a, *Timeo* 29 d-e. Aristóteles, *Metaf.* I, 2; 982 b 32 - 983 a 5. (BL).

908 § 564 N. Cita bíblica de la carta de san Pablo a los *Tesalonicenses* 4, 5. (NP).

909 Göschel, Carl Friedrich, *Aphorismen über nicht Wissen und absolutes Wissen im Verhältnisse zur christlichen Glaubenserkenntnis. Ein Beitrag zum Verständnisse der Philosophie unserer Zeit*. Berlin 1829. Véanse especialmente las pp. 61 y ss, así como la recensión laudatoria de esta obra que Hegel publicó en los *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*, Stuttgart y Tübingen 1829, primer volumen, pp. 789-800, 801-816 y 833-835 (*Wk* 11, 353 y ss). Göschel era magistrado del Tribunal superior de Naumburg y, según las líneas finales de la recensión, no conocía personalmente a Hegel. Sin embargo, después de leer la recensión, le escribió, y Hegel le respondió con el envío de un ejemplar de *ENC C*. (NP). BL en su nota reproducen alguno de los textos de Göschel más adecuados a la mención que Hegel hace de él.

910 § 573. *bestimmt sich*. Se determina a sí misma, en el sentido de que se destina o dirige, como lo muestra el *zu* que sigue inmediatamente e indica hacia donde se determina: se destina a un conocimiento, etc. Véase ne 751. (VA).

911 § 573. *Hinbewegung*. Término que no se encuentra en el diccionario como palabra compuesta y con sentido propio. Significa, por tanto, movimiento desde aquí hacia otra parte. Interpreto de todas maneras que se trata del movimiento de entrega subjetiva (*Hingabe*) al contenido de la revelación que ocurre en la fe, un movimiento del que se había acentuado su carácter emocional o conmovido en el pietismo de la iglesia evangélica. (VA).

912 § 573 N. Al hablar de la acusación de ateísmo, Hegel piensa probablemente en la crítica de Jacobi a Spinoza en sus conocidas *Cartas sobre la doctrina de Spinoza*. Por lo que se refiere a la acusación de panteísmo, piensa seguramente en Tholuck y en von Baader. Véase: Tholuck, *Lehre von der Sünde und vom Versöhner*, p. 224: «El resultado de la corriente más moderna de la filosofía es que un PANTEÍSMO IDEALISTA es la única filosofía verdadera». Y allí mismo, en npp, se lee: «Las distintas escuelas panteísticas rechazan todas este nombre, aunque el mismo Schelling confiesa que, bajo cierto punto de vista, toda filosofía verdadera ha de ser panteísmo. En cualquier caso, si se concede llamar así a los materialistas franceses, ¿por qué no habría que llamar de la misma manera a los idealistas, puesto que no reconocen al Dios distinto del mundo?, etc.» Distingue después Tholuck tres clases de panteísmo, el conceptual, el de la fantasía y el del sentimiento. Y adscribe al panteísmo conceptual a los eleatas, a Spinoza, a Fichte y a Hegel. Por lo que se refiere a Baader, Franz Ritter von, *Proben religiöser Philosopheme älterer Zeit* (libro que lleva también el título de *Fermenta Cognitionis*) Leipzig 1825, en su cuaderno sexto, XIII, se lee que «la filosofía más reciente se inclina más o menos al panteísmo y al spinozismo». Y en una npp, cuenta que «el ocurrente Voltaire le hace decir a Spinoza hablando con su Dios: *Je crois, entre nous dit, que Vous n'existez pas*. O sea: Creo, dicho sea entre nosotros, que no existes. (BL).

913 § 573 N. Véase: *Bhagavad-Gita, id est ΘΕΣΠΕΣΙΟΝ ΜΕΛΟΣ, sive almi Krishnae et Arjunae colloquium de rebus divinis*. Textum recensuit, adnotationes criticas et interpretationem latinam adiecit Augustus Guilelmus a Schlegel. Bonn 1823. BL, además de traer el título completo de la obra traducida al latín y editada por Schlegel, reproducen en cuatro notas los textos que Hegel cita fragmentariamente.

914 § 573 N. En la misma obra. versos 19-24, p. 154. (BL).

915 § 573 N. Véase Colebrooke, H.T. *On the Ve'das, or Sacred Writings of the Hindus.* En: *Asiatick Researches: or Transactions of the Society; institued in Bengal, for enquiring into the History and Antoquities, the Arts, Sciences, and Literature, of Asia*, vol. 8, Calcuta 1805, p. 474. BL traen el texto en el que se afirma que «la doctrina real de la escritura india completa es la unidad de la divinidad [...]».

916 § 573 N. Véase, Rückert, Friedrich, *Mewlana Dschelaleddin Rumi.* En: *Taschenbuch für Damen auf das Jahr 1821*, Tübingen bey Cotta. BL reproducen el texto de las pp. 212 y ss. advirtiendo que Hegel en su npp lo cita de manera no exactamente literal.

917 § 573 N. Véase § 389 N. (BL).

918 § 574. *bewährt.* Para la relación entre *bewährt* (acreditado) y *gewährt* (garantizado) en el contexto del círculo demostrativo hegeliano, véase la ne 897. (VA).

919 § 574. Con este parágrafo acababa *ENC B*, al cual seguía solamente, a modo de colofón, el texto de Aristóteles que en *ENC C* sigue al § 577. Los tres §§ 575-577 contienen el famoso triple silogismo con el que concluye la *ENC* y que ya cerraba, sin el texto de Aristóteles, *ENC A*. Ahora Hegel engloba ambos finales en una reformulación sintética. (VA).

920 § 575. *die weitere Entwicklung*, puede ser que se oponga al *zurücksehen* (ver hacia atrás) del § anterior, pero también al silogismo global del mismo § anterior que se despliega ahora en forma de triple silogismo. Interpreto que, en cualquier caso, la filosofía como fenómeno, es decir, en tanto es una filosofía entre otras en el decurso de la historia de la filosofía, está abierta a un desarrollo ulterior que ella en tanto filosofía comprende ya en abstracto, aunque no conozca las deter∫minaciones concretas que alcanzará en el futuro, porque las determinaciones conceptuales dependerán siempre de las determinaciones realmente efectivas del espíritu objetivo en el futuro. «La lechuza de Minerva emprende su vuelo al atardecer...» se lee al final del prólogo a la *FDD*. La precomprensión abstracta y negativa del futuro de la filosofía, es decir, que ninguna filosofía desmentirá absolutamente las filosofías pretéritas, es posible en tanto esta filosofía, como todas las que lo son auténticamente, está inserta en la vida eterna noética del universo. (VA).

921 § 576. *Erscheinung.* En el segundo silogismo se supera el modo de presentarse de los tres términos en el primero. En el primero, en efecto, los tres términos se presentaban a modo de entes (aunque enlazados) y el paso de uno a otro se hacía según el modo propio de la Lógica del ser. Ahora, en el segundo silogismo, los tres términos asumen el modo con que las determinaciones se presentan en la Lógica de la esencia, es decir, reflejándose cada uno en los otros dos. Y en el tercer silogismo, por último, tomarán la forma conceptual, es decir, la total inmanencia y transparencia de cada uno de ellos en los otros dos y en el todo. La diferencia decisiva entre los tres silogismos reside en las tres maneras de avanzar inventariadas en el § 240. (VA).

922 § 577. *Tätigkeit.* Entendemos que en esta palabra, de indudables resonancias fichteanas, Hegel absorbe el sentido de la ενέργεια del texto aristotélico que transcribirá a continuación. (VA).

923 § 577. *betätigt als.* Interpreto que el acto de la vida eterna se actúa en y para sí como acto del espíritu absoluto, es decir, como ciencia filosófica. (VA).

924 § 577. El tercer silogismo, como decimos en la ne 921, tiene la forma propia del concepto. Las líneas finales del §, sin paralelo en *ENC A*, expresan la equivalencia de este silogismo con el motor inmóvil aristotélico. En efecto, el movimiento conceptual de la idea es vida y acto, divino y eterno, de la cual vida nosotros los filósofos, a veces, gozamos. Los tér-

minos añadidos en *ENC C* al redactado de *ENC A* se corresponden con los del texto aristotélico tal como Hegel lo traducía. Véase la ne siguiente. (VA).

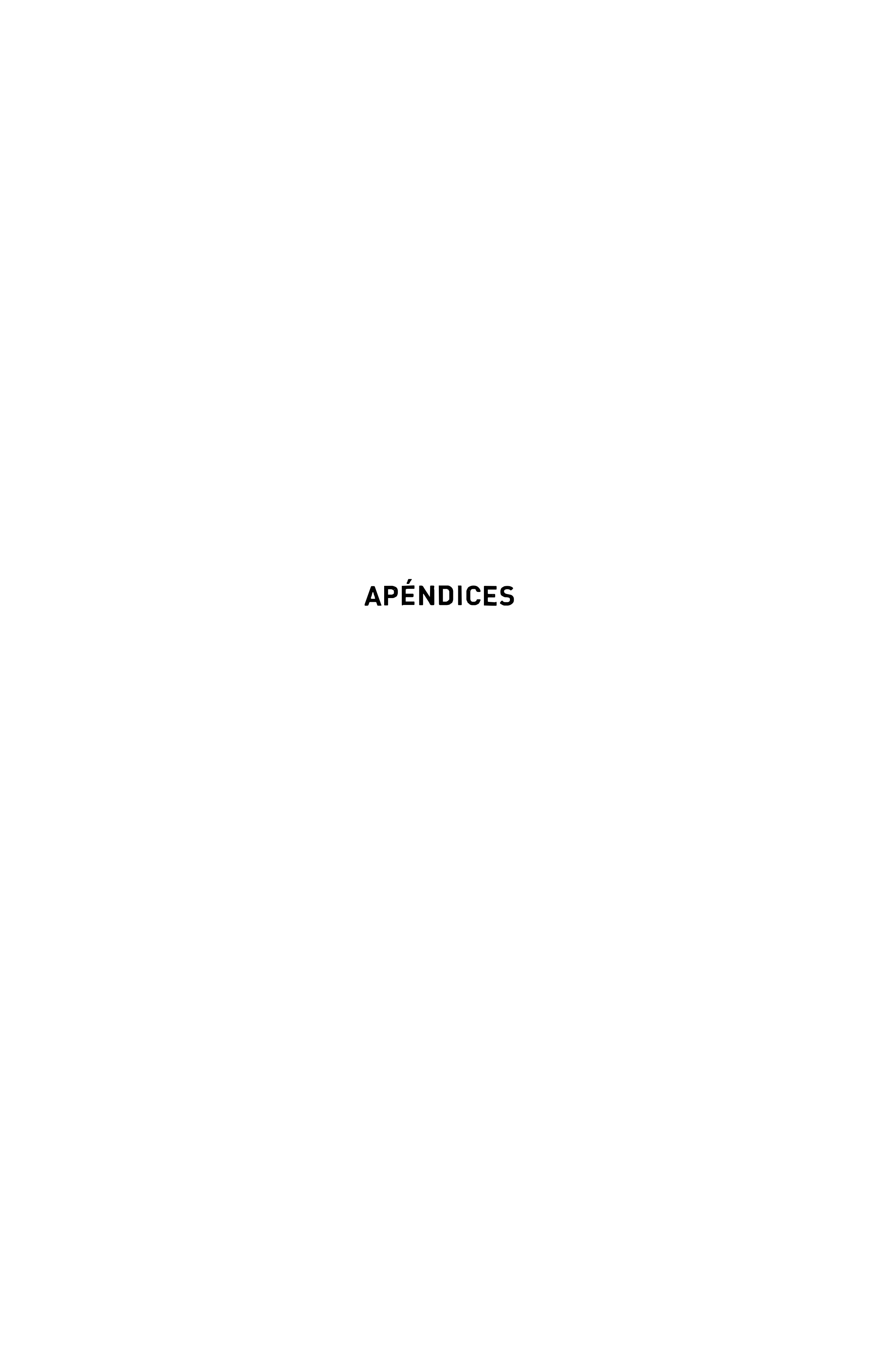
925 Hegel transcribe el texto griego de Aristóteles tomándolo de la edición de I. Casaubon, Lyon 1590, que poseía en su biblioteca. BL no pueden indicar ninguna fuente de las pequeñas correcciones que Hegel introduce. Pueden ser propias. Nosotros damos la versión castellana de Tomás Calvo (Aristóteles, *Metafísica*, Madrid, Gredos, 1994), a la cual añadimos nuestra versión castellana de la traducción alemana del propio Hegel, según NP.

- Traducción de Tomás Calvo:

> A su vez, el pensamiento por sí se ocupa de lo mejor por sí, y el pensamiento por excelencia de lo mejor por excelencia. Y el entendimiento se capta a sí mismo captando lo inteligible, pues deviene inteligible al entrar en contacto con lo inteligible y pensarlo, de modo que entendimiento e inteligible se identifican. Entendimiento es, en efecto, la capacidad de recibir lo inteligible, es decir, la entidad, pero cuando lo tiene está en acto, de modo que a éste pertenece con más razón aquello divino que el entendimiento parece poseer, y la actividad contemplativa es lo más placentero y más perfecto.
>
> Así pues, si Dios se encuentra siempre tan bien como nosotros a veces, es algo admirable. Y si más aún, aún más admirable. Y se encuentra así. Y en él hay vida, pues la actividad del entendimiento es vida y él se identifica con tal actividad. Y su actividad es, en sí misma, vida perfecta y eterna. Afirmamos, pues, que Dios es un viviente eterno y perfecto. Así pues, a Dios corresponde vivir una vida continua y eterna. Esto es, pues, Dios.

- Traducido al castellano desde la versión alemana del propio Hegel, el texto dice así:

> Pero el pensar que es puro para sí mismo, es un pensar de lo que es más excelente en sí y para sí mismo; y cuanto más el pensar es puro para sí mismo, tanto más es pensar de lo más excelente.
>
> Pero el pensamiento se piensa a sí mismo por recepción de lo pensado. Y él es pensado en tanto contacta y piensa, de modo que el pensamiento y lo pensado es lo mismo. Pues el recipiente de lo pensado y de la esencia es el pensamiento. Él actúa en tanto tiene, de modo que aquello [el obrar, la actividad] es más divino que aquello que la razón pensante cree tener. La especulación es así lo más satisfactorio y mejor. Si pues Dios se encuentra siempre en ello, como nosotros a veces, él es admirable; y si más, más admirable. Y así está él en ello.
>
> Y también hay en él vida. Pues la actividad del pensamiento es vida. Y él es la actividad. La actividad que se dirige a sí misma es su vida más excelente y eterna. Y nosotros decimos que Dios es la vida eterna y mejor. A Dios por tanto le conviene vida y existencia continua y eterna. Pues esto es Dios.



APÉNDICES

VOCABULARIO ALEMÁN-ESPAÑOL*

ableiten	deducir		
Absolute (das)	absoluto (lo)		
Akzidens	lo que accede		827
Allerrealste (das)	el ente realísimo		254
an sich	en sí	virtuell	267
Anschauung	intuición		77
Anzahl	número determinado	Zahl	284
Art	especie	Gattung	844
Assimilation	asimilación		
Außereinander	uno-afuera-de-otro		437
Äußerlichkeit	exterioridad		424
Außersichsein	ser-afuera-de-sí		437
aufheben	superar		742
aufschließen	abrir	zusammenschließen	549
ausnehmen	tomar selectivamente		420
auswendig	de memoria		801
autonomisch	autónomo		
Bedürfnis	menesterosidad		98
Begattung	apareamiento		656
begeisten	activar, animar		391
begleiten	acompañar		
begreifen	concebir		
begreifend	concipiente		74
Begriff	concepto		
bei sich	cabe sí		101
beschließen (sich)	decidirse	entschließen	234
Beschränkung	limitación	Schranke	868
besonnen	sensato, cuerdo		

* En los Vocabularios alemán-español y español-alemán, la tercera columna ofrece algunos términos cuya consulta puede resultar también útil. Los números de la cuarta columna remiten a las notas del editor al final del libro que comentan el término en cuestión y razonan la traducción adoptada. Para el sentido de los términos que no remiten a ninguna de estas notas será útil localizar los lugares de su aparición mediante el Índice de materias (p. 1079).

bestimmbar	determinable		431
Bestimmbarkeit	determinabilidad		431
bestimmen (sich) zu	determinarse hasta		751
Bestimmheit	determinidad	Bestimmbarkeit	81
Bestimmung	determinación	Bestimmheit	
betätigen	actuar	Tätigkeit	
bewähren	acreditar	gewährt	897
beweisen	probar, demostrar		897
bezeichnend	significador		782
Beziehung	referencia	Verhältnis	324
bildend	que da forma icónica		784
bildlich	icónico		780
Blatt (dauerndes)	hoja permanente		629
Böse (das)	mal, maldad		840
Character	impronta		899
characteristisch	que lleva la impronta		899
dasein	existir		315
Dasein	existencia	Existenz	262
dichten	poetizar, fabular		778
different	diferente, que difiere	unterscheiden	390
Differenz	diferencia		390
Ding	cosa	Sache	319
Diremtion	disyunción		741
einbilden	configurar		674
Einzelne (der)	singular	Individuuum	114
Einzelnheit	singularidad	Individualität	114
Element	elemento		104
elementarisch	de los elementos		648
empfinden	sentir	fühlen	685
Empfindsamkeit	emotividad		
Empfindung	sensibilidad, sensación	Gefühl	685
entreißen (sich)	arrancarse		494
entschließen (sich)	decidirse (a algo)	beschließen	417
Entschluß	decisión		492
Entwicklung	desarrollo		334
Entzweiung	escisión		20
erinnern (sich)	acordarse, interiorizar		765
Erinnerung	recuerdo, interiorización	Gedächtnis	767
erscheinen	aparecer	scheinen	319
Erscheinung	fenómeno, aparición fenoménica	Schein	319
Existenz	EXISTENCIA	Dasein	315
Exposition	Poner exponente		486
fühlen	sentir (sentimientos)		697
für sich	para sí, de suyo	an sich	278
fürwahrhalten	tener por verdadero		

Gattung	género	Art	844
Gattungs prozeß	proceso del género		647
Gebärde	mímica, gesticulación		787
Gefühl	sentimiento	Empfindung	761
Gegenstand	objeto	Objekt	376
Gegliederung	articulación		864
Gehalt	haber, riqueza	Inhalt	5
Gemüt	ánimo, pasión		755
Gerechtigkeit	justicia	Unrecht	
Geselligkeitstrieb	impulso social, sociabilidad		387
Gesellschaft (bürgerliche)	sociedad civil		847
Gesetz	ley	setzen	815
Gesinnung	talante, disposición de ánimo		841
gewähren	conceder, otorgar		897
gewährleisten	garantizar		897
gewährt	garantizado, acreditado	beweisen	905
Gewalt	violencia, poder, fuerza		743
Gewißheit	certeza	wissen	92
Gewissen	conciencia moral	Böse	840
Gewohnheit	habituación		718
glatt	liso (naturalmente)		504
gleichfalls	igualmente, asimismo		
Gleichgültigkeit	indiferencia	Differenz	289
Gleichheit	igualdad		
Gravitation	gravitación		
Grenze	límite	Schrank	
Grund	fundamento		314
Grund	razón		314
Grund	finca		854
Grund	base		412
Grunde gehen (zu)	irse a pique		313
Grundriß	compendio		46
Handlung	acción		
hervorbringen	producir		436
Hinbewegung	movimiento hacia		911
Identität	identidad		
in (+ acusativo)	hacia dentro de		293
in (+dativo)	en		293
Inbegiff aller Realitäten	compendio de todas las realidades		254
Individualität	individualidad	Einzelnheit	493
Intelligenz	inteligencia	Verstand	757
involvieren	implicar		383
inwohnen	inhabitar		889
Kraft	fuerza (facultad)	Macht, Vermögen	325
Kunstwerk	obra maestra		900

Macht	poder, potencia	Kraft	348
Manifestation	manifestación	Offenbarung	
manifestieren	manifestar	offenbaren	327
mechanisierend	causante de movimientos mecánicos		552
Medium	médium	Mittel	558
meinen	opinar, mentar		249
Mensch	ser humano		
Merkmal	nota distintiva		360
Mittel	medio	Medium	
Mittelpunkt der Schwere	punto central de la gravedad		545
modus	modo		679
Moment	momento (lógico)		
nachdenken	reflexionar	Reflexion	14
nacheinander	uno-después-de-otro	nebeneinander	
namhaft machen	nombrar, dar nombre		423
Nebeneinander	uno-junto-a-otro	nacheinander	438
Objekt	OBJETO	Gegenstand	376
Organik	organología		622
Pflicht	obligación, deber		821
Phänomen	fenómeno	Erscheinung	560
physicalisch	físico		586
Polizei	administración pública		862
Potenzverhältnis	relación elevada a una potencia		465
Punktualität	índole puntual		548
Räsonnement	raciocinio		12
räsonnierend	raciocinante		
Realität	realidad	Wirklichkeit	330
Rechtspflege	administración de justicia		856
Rede	locución		585
Reflexion	reflexión		14
Regierung	gobierno		870
Regierungsgewalt	poder de gobernar		870
Richter	juez		834
Sache	COSA	Ding	339
Salzsäure	salfumante		797
Schein	aparencia, reflejo	Erscheinung	295
scheinen	parecer	erscheinen	295
Schluß	silogismo, conclusión	Zusammenschließen	368
Schrank	barrera	beschränken	
Schwere	gravedad	Gewicht	533
Schwerpunkt	centro de gravedad		545
seiend	que-está-siendo		248
Seiende	ente		
Seite	lado, aspecto		
Selbst (das)	sí mismo		493

selbständig	autosuficiente		107
Selbständigkeit	autosuficiencia		107
Selbstgefühl	sentimiento de sí		
selbstisch	afectado de mismidad	Selbst (das)	515
Selbstischkeit	mismidad		523
selbstlos	carente de mismidad	Selbst (das)	455
setzen	poner, asentar	Gesetz	292
singulär	excepcional	einzelne	678
Somnambulismus	sonambulismo		707
spezifische Schwere	gravedad específica		533
Stände	estamentos		852
Stellung	posicionamiento		122
Stimmung	estado de ánimo		675
Stoß	impulsión		456
Stoff	estofa, materia		526
Strafe	pena, castigo		833
Strafrecht	derecho penal		
Stufe	escalón, peldaño		
Tätigkeit	actividad	betätigen	922
Trieb	impulso	Instinkt	641
übersetzen	traducir, trasponer		753
Umriß	contorno	Grundriß	46
Unabhängigkeit	independencia		
unendlich	infinito (indefinido)		366
Unrecht	entuerto		831
unterscheiden	distinguir		308
Unterschied	distinción	Differenz	308
Ursache	causa		341
Urteil	juicio		362
urteilen	juzgar (separar)		362
Urteilskraft	facultad de juzgar		758
veränderlich	mutable		269
Vereinung	unión	Scheidung	600
vereinzeln	aislar, singularizar		678
Verfassung	constitución		853
verhalten (sich)	comportarse, habérselas		699
Verhältnis	relación	Beziehung	324
verleiblichen	corporificar		693
Verletzung des Rechts	lesión del derecho		832
Vermögen	facultad	Kraft	758
Vernunft	razón		
vernünftig	racional, razonable		
Verrücktheit	locura		716
verschieden	diverso		
Verschiedenheit	diversidad		
Verstand (schließender)	entendimiento que silogiza		803

Verstand	entendimiento		
verständig	inteligible		706
virtualiter	virtualmente		698
virtuell	virtual		770
Vollendung	cumplimiento		
vorstellen	representar	begreifen	773
Vorstellung	representación	Begriff	
vortrefflich	excelente		112
vortrefflichste	(lo) más excelente		112
Vorurteil	convicción común		78
Wahnsinn	desatino		
wahrnehmen	percibir		735
Währung	valor, garantía		
Wesen, das höchste	el ente supremo		415
Wesen, das allerrealste	el ente realísimo		256
Wesen	esencia		297
wiedererkennend	re-cognoscente		802
Willkür	arbitrio, albedrío		
Wirklichkeit	realidad efectiva	Realität	330
Wirksamkeit	eficacia		
wissen	saber	Gewißheit	736
Wohl	bienestar		
Zahl	número	Anzahl	284
zu (sich bestimmen -)	determinarse hasta		751
Zufall	contingencia, azar		
zufällig	contingente, casual		869
zusammenschließen	concluir	Schluß	370
Zwang	coerción	Gewalt	835

VOCABULARIO ESPAÑOL-ALEMÁN

abrir	aufschließen	concluir	549
absoluto (lo)	Absolute (das)		
accede (lo que)	Akzidens		827
acción	Handlung		
acompañar	begleiten		
acordarse	erinnern (sich)	interiorizar	765
acreditar	bewähren		897
actividad	Tätigkeit	actuar	922
actuar	betätigen	actividad	
administración pública	Polizei		862
administración de justicia	Rechtspflege		856
afectado de mismidad	selbstisch	mismo	515
aislar	vereinzeln		678
animar, activar	begeisten		391
ánimo	Gemüt		755
apareamiento	Begattung		656
aparecerer	scheinen	parecer	319
aparencia	Schein	aparición (fen.)	295
aparición fenoménica	Erscheinung	aparencia	319
arbitrio, albedrío	Willkür		
arrancarse	entreißen (sich)		494
articulación	Gegliederung		864
asentar	setzen	poner	292
asimilación	Assimilation		
autónomo	autonomisch		
azar	Zufall		
barrera	Schrank	limitación	
bienestar	Wohl		

cabe sí	bei sich	mismo	101
carente de mismidad	selbstlos	contingente	455
casual	zufällig		869
causa	Ursache		341
causante de movimientos mecánicos	mechanisierend		552
centro de gravedad	Schwerpunkt	gravedad	545
certeza	Gewißheit	saber	92
coerción	Zwang	poder	835
compendio de todas las realidades	Inbegiff aller Realitäten		254
compendio	Grundriß		46
comportarse, habérselas	verhalten (sich)	relación	699
concebir	begreifen		
conceder, otorgar	gewähren		
concepto	Begriff		
conciencia moral (buena conciencia)	Gewissen	mal	840
concipiente	begreifend		74
concluir	zusammenschließen	silogismo	370
conclusión	Schluß	silogismo	368
configurar	einbilden		674
constitución	Verfassung		853
contingencia	Zufall		
contingente	zufällig	casual	869
contorno	Umriß	compendio	46
convicción común	Vorurteil		78
corporificar	verleiblichen		693
cosa	Ding	COSA	319
COSA	Sache	cosa	339
cumplimiento	Vollendung		
decidirse (subjetivam.)	beschließen (sich)		234
decidirse (a algo)	entschließen (sich)		417
decisión	Entschluß		492
deducir	ableiten		
demostrar	beweisen		897
desarróllo	Entwicklung		334
desatino	Wahnsinn		
determinable	bestimmbar	determinidad	431
determinación	Bestimmung	determinidad	
determinarse hasta	bestimmen (sich) zu		751
determinibilidad	Bestimmbarkeit		431
determinidad	Bestimmheit	determinabilidad	81
diferencia	Differenz	distinción	390
diferente	different	distinto	390
disposición de ánimo	Gesinnung	talante	841

distinción	Unterschied	diferencia	390
distinguir	unterscheiden		308
disyunción	Diremtion		741
diversidad	Verschiedenheit		
diverso	verschieden		
eficacia	Wirksamkeit		
elemento	Element		104
elementos (de los)	elementarisch		648
emotividad	Empfindsamkeit		
en sí	an sich	virtual	267
en	in (+dativo)		293
ente realísimo (el)	Allerrealste (das)		254
ente supremo (el)	höchste Wesen (das)		256
ente	Seiende		
entendimiento	Verstand		
– que silogiza	schließender Verstand		803
entuerto	Unrecht		831
escalón	Stufe		
escisión	Entzweiung		20
esencia	Wesen	ente supremo	
especie	Art	género	844
estado de ánimo	Stimmung		675
estamentos	Stände		852
estofa	Stoff		526
excelente (lo más)	das Vortrefflichste		112
excelente	vortrefflich		
excepcional	singulär	singular	678
EXISTENCIA	Existenz	existencia	315
existencia	Dasein	EXISTENCIA	262
exponente (poner)	Exposition		486
exterioridad	Äußerlichkeit		424
facultad	Vermögen	fuerza	758
fenómeno	Erscheinung	aparición	319
fenómeno	Phänomen	aparición (fen.)	560
finca	Grund	fundamento	854
físico	physicalisch		586
fuerza	Kraft	poder, facultad	325
fundamento	Grund		314
garantía	Währung		415
garantizado	gewährt		905
garantizar	gewährleisten		905
género	Gattung, Art		844
gobierno	Regierung		870
gravedad	Schwere		533
gravedad específica	spezifische Schwere		533
gravitación	Gravitation		

haber	Gehalt	contenido	5
habituación	Gewohnheit		718
hacia dentro de	in (+ acusativo)		293
hoja permanente	dauerndes Blatt		629
icónica (que da forma)	bildend		784
icónico	bildlich		780
identidad	Identität		
igualdad	Gleichheit		
igualmente, asimismo	gleichfalls		
implicar	involvieren		383
impronta	Charakter		
impronta (que lleva la)	characteristisch		899
impulsión	Stoß		456
impulso social	Geselligkeitstrieb		387
impulso	Trieb	instinto	641
indefinido	unendlich		366
independencia	Unabhängigkeit		
indiferencia	Gleichgültigkeit	diferencia	
individualidad	Individualität	singularidad	493
inhabitar	inwohnen		889
inteligencia	Intelligenz		757
inteligible	verständig		706
interiorizar	erinnern (sich)	acordarse	765
intuición	Anschauung		77
irse a pique	zu Grunde gehen		313
juez	Richter		834
juicio	Urteil		362
juzgar (separar)	urteilen		
juzgar (facultad de –)	Urteilskraft		362
justicia	Gerechtigkeit	entuerto	
lado, aspecto	Seite		
lesión del derecho	Verletzung des Rechts		832
ley	Gesetz	poner	815
limitación	Beschränkung	límite	868
límite	Grenze	barrera	
liso (naturalmente)	glatt		504
locución	Rede		585
locura	Verrücktheit		716
mal, maldad	Böse (das)		840
manifestar	manifestieren	revelar	327
manifestación	Manifestation	revelación	
materia	Stoff		526
medio	Mittel	Médium	
médium	Medium	Medio	558
memoria (de)	auswendig		801
menesterosidad	Bedürfnis		98

mímica, gesticulación	Gebärde		787
mismidad	Selbstischkeit		523
modo	modus		679
momento (lógico)	Moment		
movimiento hacia	Hinbewegung		911
mutable	veränderlich		269
nombrar, dar nombre	namhaft machen		423
nota distintiva	Merkmal		360
número	Zahl		284
número determinado	Anzahl		284
objeto	Gegenstand	OBJETO	376
OBJETO	Objekt	objeto	376
obligación, deber	Pflicht		821
obra maestra	Kunstwerk		900
opinar, mentar	meinen		249
organología	Organik		622
para sí, de suyo	für sich	en sí	278
parecer	scheinen	aparecer	295
peldaño	Stufe		833
pena, castigo	Strafe		
penal (derecho –)	Strafrecht		
percibir	wahrnehmen		735
poder	Gewalt	fuerza	743
poder, potencia	Macht	fuerza	348
poder de gobernar	Regierungsgewalt		870
poetizar, fabular	dichten		778
poner	setzen	ley	292
posicionamiento	Stellung		122
probar	beweisen		897
proceso del género	Gattungsprozeß		647
producir	hervorbringen		436
punto central de la gravedad	Mittelpunkt der Schwere		545
puntual (índole)	Punktualität		548
que-está-siendo	seiend		248
raciocinio	Räsonnement		12
raciocinante	räsonnierend		
racional, razonable	vernünftig		
razón	Grund	fundamento	738
razón	Vernunft		
re-cognoscente	wiedererkennend		802
realidad	Realität	realidad efectiva	330
realidad efectiva	Wirklichkeit	realidad	330
recuerdo	Erinnerung	memoria	767
referencia	Beziehung		324
reflejo	Schein	aparición	295
reflexión	Reflexion		14

reflexionar	nachdenken		14
relación elevada a una potencia	Potenzverhältnis		465
relación	Verhältnis	referencia	324
representar	vorstellen	concebir	773
representación	Vorstellung	concepto	
riqueza	Gehalt	haber	5
saber	wissen	certeza	736
salfumante	Salzsäure		797
selbständig	autosuficiente		107
Selbständigkeit	autosuficiencia		107
sensación	Empfindung		
sensato, cuerdo	besonnen		
sentimiento de sí	Selbstgefühl		
sentimiento	Gefühl	sensibilidad	761
sentir (sensaciones)	empfinden		685
sentir (sentimientos)	fühlen		697
ser humano	Mensch		
ser-afuera-de-sí	Außersichsein		437
sí mismo	Selbst (das)		493
significador	bezeichnend		782
silogismo	Schluß	concluir	368
singular	Einzelne (der)	individuo	114
singularidad	Einzelnheit	individualidad	
singularizar	vereinzeln		678
sociabilidad	Geselligkeitstrieb		387
sociedad civil	bürgerl. Gesellschaft		847
sonambulismo	Somnambulismus		707
superar	aufheben		742
talante	Gesinnung		841
tener por verdadero	fürwahrhalten		
tomar selectivamente	ausnehmen		420
trasponer	übersetzen		753
unión	Vereinung	Scheidung	600
uno-afuera-de-otro	Außereinander		437
uno-después-de-otro	nacheinander		
uno-junto-a-otro	Nebeneinander		438
valor garantizado	Währung		
violencia	Gewalt	fuerza	743
virtual	virtuell		770
virtualmente	virtualiter		698

ÍNDICE DE PERSONAS*

* Este índice incluye sólo a personas históricas citadas en el texto de Hegel. Los números remiten al § y eventualmente a su *Anmerkung* o nota (N). Si es una nota a pie de página se indica como npp. Si en el mismo lugar se menciona varias veces a la misma persona, el número de veces se indica con {}. Cuando se trata de alusiones a autores que no se nombran, o de citas de obras sin mención de su autor, los números van entre paréntesis (). Expresiones como *spinozismo, kantiano,* etc., están indicadas bajo el nombre propio correspondiente (Spinoza, Kant, etc.).

ÍNDICE DE MATERIAS*

* Este índice se refiere únicamente al texto de Hegel. Los números remiten a las págs. de la presente edición.

ÍNDICE

PRESENTACIÓN
por Ramón Valls Plana

ENCICLOPEDIA DE LAS CIENCIAS FILOSÓFICAS

APÉNDICES

La *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* de G.W.F. Hegel (1770-1831), concebida por su autor como un compendio o manual general para los oyentes de sus cursos, es una obra *única* en el doble sentido del término: por un lado, expone unitariamente el trazado programático completo del sistema filosófico hegeliano, incluyendo sus tres partes esenciales: «La ciencia de la Lógica», «La filosofía de la Naturaleza» y «La filosofía del Espíritu»; por otro lado, se trata sin duda alguna de uno de los libros fundamentales del filósofo alemán, obra cumbre del pensamiento occidental de todos los tiempos y una de las obras más densas y fructíferas que se haya escrito jamás en el terreno de la filosofía.

La presente edición de Valls Plana, la única bilingüe en el panorama editorial español, se acompaña de un estudio introductorio y un extenso aparato crítico con más de 900 notas, un vocabulario alemán-español y otro español-alemán, un índice de nombres y un índice de temas, lo que sin duda ayudará a la comprensión de los 577 parágrafos que conforman esta obra magna. Es imposible comprender la «verdad» de la filosofía de Hegel sin conocer la obra que la expone como totalidad, pues la verdad, como afirma el filósofo suabo, sólo reside en el todo, no en las partes.

RAMÓN VALLS PLANA (1928-2011) fue Catedrático de Filosofía durante casi 40 años en las universidades de Zaragoza, San Sebastián (donde fundó la Facultad de Filosofía en 1978) y Barcelona. Su obra, centrada en la filosofía clásica alemana y en las relaciones entre derecho, ética y filosofía, se inscribe en la gran tradición de los estudios hegelianos en Europa, entre los que destacan algunas de sus obras ya clásicas, como *Del yo al nosotros: lectura de la «Fenomenología del espíritu» de Hegel* o *El trabajo como deseo reprimido en Hegel*.

